

LŪCHNOS

Årsbok för idé- och lärdoms historia

Annual of the Swedish History of Science Society

2006

LYCHNOS

Utgiven av Lärdomshistoriska Samfundet
med stöd av Vetenskapsrådet

Redaktör/Editor

Sven Widmalm

Recensionsredaktörer/Review editors

Emma Nygren
Mathias Persson

Redaktionskommitté/Editorial committee

Gunnar Broberg, Karin Johannisson, Sven-Eric Liedman,
Bo Lindberg, Svante Lindqvist, Bosse Sundin

Tidigare redaktörer/Former editors

Johan Nordström 1936–1949
Sten Lindroth 1950–1980
Gunnar Eriksson 1980–1990
Karin Johannisson 1990–2000

Redaktionens adress/Editorial address

Avd. för vetenskapshistoria
Box 629, 751 26 Uppsala

Omslagsbild

Näbbval ur John Hunter: *Philosophical Transactions of
the Royal Society* 77, 1787.

© 2006 Lärdomshistoriska Samfundet och författarna

ISBN 91-85286-567

ISSN 0076-1648

Production

Svensk Bokform, Torna Hällestad 2006

Printed in Latvia by

Preseš Nams, Riga 2006

Innehåll

Uppsatser/ Papers

- 9 Gotland och goterna** Per Stobaeus
Gotlands roll i medeltidens och renässansens goticism
Summary: Gotland and the Goths: The role of Gotland in medieval and renaissance
- 30 Wilhelm von Humboldts frihet som epigenetisk bildning** Victoria Fareld
Summary: Wilhelm von Humboldt's freedom as epigenetic self-cultivation
- 46 Vedergällningstanken i det gamla Israel** Ralf Hultberg
Om forskningen kring ett tema i Gamla Testamentets texter
Summary: The doctrine of retribution in Ancient Israel: On current research on a notion in the Old Testament
- 70 Wildlife art and the Nazis** Karen Wonders
The case of Sweden's Bruno Liljefors (1860–1939)
Summary: Wildlife art and the Nazis: the case of Sweden's Bruno Liljefors (1860–1939)
- 87 Ren och smutsig matematik** Riittamaija Heinonen
Gösta Mittag-Leffler och Stockholms högskola
Summary: Pure and Dirty Mathematics – Gösta Mittag-Leffler and the Stockholm Högskola
- 110 International reorganisation and traffic in women** Katarina Leppänen
Venues of vulnerability and resistance
Summary: International reorganisation and traffic in women: Venues of vulnerability and resistance

Tema: Filosofihistoriens idé Gästredaktörer: Mats Persson & Sharon Rider

- 131 Inledning** Mats Persson & Sharon Rider
- 135 Om den filosofiska filosofihistoriens idé** Lilli Alanen
Summary: On the philosophical notion of the history of Philosophy.
- 149 "Sanning på ena sidan av Pyrenéerna, villfarelse på den andra."**
Carl-Göran Heidegren och Henrik Lundberg
Om kunskapssociologi, filosofisociologi och filosofihistoria
Summary: "Truth on this side of the Pyrenees, error on the other". On the sociology of knowledge, the sociology of philosophy and the history of philosophy
- 164 Tradition and truth** Anders Odenstedt
Dilthey and Gadamer on the history of philosophy
Summary: Tradition and truth: Dilthey and Gadamer on the history of philosophy

- 179 Filosofi eller historia? Staffan Carlshamre**
Summary: Philosophy or history?
- 193 Biografen som filosofihistorisk genre Svante Nordin**
Summary: Biography as a genre in the history of philosophy
- 202 Reflections on the discipline of philosophy and its history Sharon Rider**
Summary: Reflections on the Discipline of Philosophy and its History
- 220 Om förhållandet mellan den historiska och den filosofiska frågan "Vad är filosofi?" Sören Stenlund**
Summary: On the relation between the historical and the philosophical question, "What is philosophy?"
- 233 Filosofins slut? Thomas Karlsohn**
Medieteorin och hermeneutik i tysk debatt
Summary: The end of philosophy? Media theory and hermeneutics in Germany
- 255 Filosofi och ickefilosof Johan Redin**
Kampen om filosofibegreppet 1700/1800 mot bakgrund av tidens filosofihistoriska ansatser
Summary: Philosophy and non-philosophy: the struggle over the concept of philosophy at the turn of the 18th century
- 269 Filosofihistoria och sekularisering Jayne Svenungsson**
Om filosofins teologiska genealogi
Summary: The History of Philosophy and Secularization: On Philosophy's Theological Genealogy
- 283 Om filosofihistoriens objekt Mats Persson**
Summary: On the object of the history of philosophy

Miscellanea

- 303 Linnaeus' Whale Klaus Barthelmess och Ingvar Svanberg**
A wash drawing of bottlenose whales (*Hyperoodon ampullatus*) at Hammarby, with remarks on other early depictions of the species
- 318 Johan Nordströms professur Tore Frängsmyr**

Avhandlingsrecensioner/ Dissertation reviews

- 325 Den akademiska frihetens gränser Ola Agevall**
- 329 Att inteckna framtiden Thomas Kaiserfeld**
- 333 Världsmaskinen Erland Sellberg**

Recensioner/ Reviews

341 Allmän idé- och lärdoms historia

349 Kulturhistoria

354 Filosofi och teologi

364 Samhällsvetenskap

369 Naturvetenskap

375 Medicin

Recenserade böcker

- Andrén, Mats, *Mellan deltagande och utslutning: Det lokala medborgarskapets dilemma* (R. Lettevall) 364
- Ankersmit, F.R., *Sublime historical experience* (T. Gustafsson Chorell) 351
- Benne, Christian: *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie* (T. Dahlkvist) 354
- Beretta, Marco, ed., *Lavoisier in perspective* (A. Skaar Jacobsen) 369
- Bergenheim, Åsa, *Brottet, offret och förövaren: Vetenskapens och det svenska rättsväsendets syn på sexuella övergrepp mot kvinnor och barn* (K. Hassan Jansson) 375
- Berkowitz, Roger, *The gift of science: Leibniz and the modern legal tradition* (C. Rosengren) 355
- Birgegård, Ulla & Sandomirskaja, Irina, eds, *In search of an order: Mutual representations in Sweden and Russia during the early Age of Reason* (M. Persson) 349
- Björkman, Margareta, *Catharina Ahlgren: Ett skrivande fruntimmer i 1700-talets Sverige* (J. Alwall) 341
- Bolling, Hans, *Sin egen hälsas smed: Idéer, initiativ och organisationer inom svensk motionsidrott 1945–1981* (M. Björk) 342
- Böhr, Christoph: *Philosophie für die Welt: Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants* (V. Oittinen) 357
- Casini, Lorenzo, *Cognitive and moral psychology in Renaissance philosophy: A study of Juan Luis Vives' De anima et vita* (B. Lindberg) 359
- Cavallie, James, *Habers Nobelpris* (R. M. Friedman) 370
- Collins, Harry & Pinch, Trevor, *Dr. Golem: How to think about medicine* (C. Nordlund) 377
- Cornell, Erik, *Från härskarmakt till rättsstat: Vägen till politisk pluralism* (O. Hägerstrand) 365

Fazlhashemi, Mohammad, <i>Occidentalism: Idéer om väst och modernitet bland muslimska tänkare</i> (S. Olsson)	343
Furey, Constance M., <i>Erasmus, Contarini, and the religious republic of letters</i> (A. Hårdelin)	344
Gabay, Alfred J., <i>The covert Enlighthenment: Eighteenth-century counterculture and its aftermath</i> (D. Dunér)	345
Gustafsson Chorell, Torbjörn, <i>Studier i Hayden Whites historietänkande</i> (P. Möller)	350
Henrich, Dieter, <i>Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen–Jena 1790–1794</i> (V. Oittinen)	361
Jacobsson, Roger, ed., <i>Så varför reser Linné? Perspektiv på Iter Laponicum 1732</i> (K. Nyberg)	371
Johannisson, Karin, <i>Tecknen: Läkaren och konsten att läsa kroppar</i> (L. Johannesson)	378
Lodge, Paul, ed., <i>Leibniz and his correspondents</i> (C. Rosengren)	355
Nordin, Svante, <i>Nittonhundratalet: En biografi</i> (E. Manga)	361
Manns, Ulla, <i>Upp systrar, väpnar er! Kön och politik i svensk 1800-talsfeminism</i> (Å. Arping)	366
Munslow, Alun & Rosenstone, Robert A., <i>Experiments in rethinking history</i> (T. Gustafsson Chorell)	351
Reisch, George A., <i>How the cold war transformed philosophy of science: To the icy slopes of logic</i> (S. Nordin)	362
Roll-Hansen, Nils, <i>The Lysenko effect: The politics of science</i> (A. Tunlid)	372
Runefelt, Leif, <i>Dygden som välståndets grund: Dygd, nytta och egennyta i frihetstidens ekonomiska tänkande</i> (M. Persson)	367
Hans Rutberg, ed., <i>Om fyrrar: De Pharis. En avhandling från 1722</i> (M. Kero)	373
Stewart, Matthew, <i>The courtier and the heretic: Leibniz, Spinoza, and the fate of God in the modern world</i> (C. Rosengren)	355
Sonnert, Gerhard, <i>Einstein and culture</i> (A. Elzinga)	374
Toews, John Edward, <i>Becoming historical: Cultural reformation and public memory in early nineteenth-century Berlin</i> (M. Persson)	346
Wolf, Jean-Claude, <i>Eduard von Hartmann: Ein Philosoph der Gründerzeit</i> (T. Dahlkvist)	363
Wolf, Jean-Claude, ed., <i>Eduard von Hartmann: Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches</i> (T. Dahlkvist)	363
Österberg, Eva & Lindstedt Cronberg, Marie, eds, <i>Våldets mening: Makt, minne, myt</i> (L. Garpenhag)	353

- Österberg, Eva & Lindstedt Cronberg, Marie, eds,
Kvinnor och våld: En mångtydig kulturhistoria
(L. Garpenhag) 353
- Östin, Ola, *Myteposet: En studie i Viktor Rydbergs*
mytologiska forskningar under 1880-talet (A. Lindén) 347

381 Notiser och meddelanden/ Notes and communications

Gotland och goterna

Gotlands roll i medeltidens och renässansens goticism

Per Stobaeus

Inledning

Goternas historia har i alla tider tilldragit sig stort intresse och varit omtvistad. Detta krigarfolk, som år 410 intog Rom, betraktades av renässansens italienare som kulturens fiender, men väckte hos 1400-talets svenska göticister beundran för sina bragder. Flera folk i Europa har velat räkna släktskap med goterna. Goticismen – intresset för goterna, deras ursprung och arvet från dem – uppstod redan under tidig medeltid i Spanien, vars kungar var av visigotisk ätt. En avläggare blev den svenska göticismen, som byggde på föreställningar om släktskap mellan goterna och götarna och som blomstrade under senmedeltiden och stormaktstiden.¹

Den gotiske historieskrivaren Jordanes på 500-talet hävdade att goterna hade utvandrat från ön Scandza, d.v.s. Skandinavien. Sanningshalten i hans påstående är ett klassiskt debattämne, som har stötts och blötts in i modern tid. En sak råder det dock enighet om bland nutida forskare: Själva ordet goter är besläktat med götar och gutar. Dessa folknamn härleds vanligen från ett verb vars moderna svenska form är ”gjuta”. Man har olika teorier om namnens betydelse. De kan syfta på floder och deras utflöde i havet (Weichsel, Göta älv, Gothemsån på Gotland). De kan också betyda ”utgjutarna”, d.v.s. sädesutgjutarna (= männen) eller offerutgjutarna.² Det är emellertid vanskligt att utifrån detta språkliga släktförhållande dra slutsatser om relationen mellan de nämnda folken i forntiden.³ I följande artikel lämnas sådana spörsmål därhän och jag skall istället studera föreställningarna om gutarna och goterna under medeltid och renässans.⁴

Göticismen är välkänd, men det är mindre utforskat vilken roll Gotland spelade inom denna och besläktade idéer utanför Sverige (i det senare fallet använder jag den vidare beteckningen goticism). Gotland har ju under långa tider inte tillhört Sverige. Att namnet Gotland inbjudit till en goticistisk tolkning finner man prov på i den gotländske prästen och danske patrioten Hans Nielsson Strelows *Cronica Guthilandorum* från 1633. Strelows krönika är det i vår tid mest kända äldre verket som behandlar ön historia. Men Strelow inspirerades av många föregångare, och det är sådana historieskrivare jag skall ta upp här utifrån frågeställningarna: Under vilka perioder och i vilka sammanhang (t.o.m. 1500-talet)

har man förknippat Gotland med goterna och varför? Min studie blir ett bidrag till forskningen om hur man före den egentliga nationalismen såg på olika folks ursprung och identitet.⁵ Gutasagans utvandningsberättelse och dess eventuella samband med goticismen kommer inte att behandlas här, men jag hoppas kunna återvända till det ämnet i ett annat sammanhang.

Namnet Gotland

Det skall redan från början sägas att ”Gotland” inte är det ursprungliga inhemska namnet. Ön kallades för ”Gutland” av medeltidens gotlänningar och så även i Sverige och Danmark. Den assimilerade formen Gulland användes ännu av Linné och var i bruk i danskan in på 1800-talet.⁶ Stavningen Gotland har dock en lång historia – det äldsta belägget finns i den fornengelska översättningen av Orosius världshistoria. Denna tillkom vid Alfred den stores hov vid 800-talets slut och i den har inflikats sjöfararna Othars och Wulfstans reseskildringar från Skandinavien. Här kallas både Jylland och Gotland för ”Gotland”.⁷ Åtminstone i det förra fallet är det fråga om en goticistisk tolkning. Översättningens benämning på goterna är ”gotan”. Det är känt att man i England vid denna tid identifierade de från Jylland till England invandrade jutarna med goterna.⁸ Hur man såg på gutarna är emellertid omöjligt att avgöra.

I isländsk sagalitteratur förknippas begreppet Reiðgotaland med Jylland, vilket enligt Otto von Friesen möjligen beror på engelskt inflytande.⁹ Snorre Sturlasson skriver i sin prolog till Eddan att Jylland (isländska: Iotland) fordom kallades Reiðgotaland. Snorre nämner också den enkla formen Gotland, d.v.s. ”goternas land”. I Skáldskaparmál i Eddan uppger han att Gotland är ett gammalt namn på hela Danmark, och på ett annat ställe i samma skrift (mera oklart) låter han det beteckna Götaland (isländska: Gautland).¹⁰ Den västnordiska benämningen Gotland för Jylland återfinns i en isländsk skildring av Bråvallaslaget från omkring 1300, vilken i sin tur anses gå tillbaka på en förlorad dikt från 1100- eller 1000-talet.¹¹ Kanske hade namnet Gotland denna betydelse redan där. Goticismen kan alltså spåras i tidig skandinavisk historieskrivning.

Hur benämnde islänningarna ön Gotland? I Olav den heliges saga, som ingår i Snorres Heimskringla, syftar orden Gotland och gotar på denna ö och dess invånare gutarna.¹² Det är dock svårt att veta om ö-namnet Gotland tolkades goticistiskt på samma sätt som Gotland-Jylland. I isländskt uttal gjordes ingen skillnad på goter och gutar. Båda folken kallades gotar. Adjektivet ”gotneskr” betydde, beroende på sammanhanget, gotisk eller gutnisk. Orden Gotland, gotar och gotneskr förekommer i betydelsen Gotland, gutar och gutnisk redan i några isländska skaldedikter från tiden omkring år 1000.¹³ (Jämför Gutalagens och Gutasagans Gutland, gutar, gutniscr.)¹⁴ Det kan också nämnas att det norska historie-

verket *Historia Norwegie* från 1100-talets andra hälft kallar Gotland för *Gottorum insula*, vilket skulle kunna tolkas som ”goternas ö”.¹⁵ Dansken Saxo Grammaticus använder emellertid stavningarna *Gutlandia* och *Gutones*, som är latiniseringar av de dåvarande danska ordformerna Gutland och gutar.¹⁶ I Florenslistan, en uppräkningslista från 1100-talets början av europeiska stift och provinser, kallas Gotland *Guthlandia*, medan Östergötland benämns *Gothica australis* och Västergötland *Gothica occidentalis*.¹⁷ Där är det snarast de båda senare landskapsnamnen som leder tankarna till goterna och inte benämningen på ön i Östersjön.

I medellågtyskan gjordes liksom i isländskan inte någon åtskillnad mellan orden gutar och goter. Den tyska stavningen av Gotland och gutar var ”Gotland” och ”Goten”. Tyskan påverkade det svenska språkbruket och i medeltidens Sverige användes därför formen Gotland parallellt med Gutland/Gulland. Att ”u” övergått till ”o” i det tyska uttalet kan förklaras på rent språkhistoriska grunder, men en bidragande orsak kan möjligen ha varit att de lärde identifierade gutarna med goterna.¹⁸ Den latiniserade formen av det tyska namnet Gotland var *Gotlandia*. Som exempel på stavningsväxlingen kan nämnas att Gotland skrivs *Gotlandia* på det sigill som användes av de på ön boende tyskarna, medan det sigill som användes av de tyska köpmän som gästade Gotland har stavningen *Gutlandia*. Båda sigillerna är från 1200-talet.¹⁹

De vanliga medeltida latinska benämningarna på gutarna var *Gutones*, *Gutenses*, *Gotenses* och liknande.²⁰ Det finns enstaka belägg för att de kallades *Gothi*, vilket också kan betyda goter. I *Chronicon Livoniae* från 1220-talet, vars författare Henrik av Lettland hade tyskt ursprung, kallas Gotland *Gothlandia* och gutarna *Gothi*.²¹ I ett privilegiebrev som troligen tillkommit på 1220-talet tillerkänns *Rutheni*, *Gothi* och *Normanni* fritt tillträde till Lübeck. Enligt Nils Blomkvist syftar *Gothi* här på gutarna.²² Även i ett brev från staden Zwolle till Lübeck från 1200-talets slut finns formen *Gothi*.²³

De sistnämnda exemplen tyder på att man förknippade Gotland med goterna, men de övriga beläggen från tidig medeltid får betraktas som osäkra. Det är ovisst om stavningen ”Gotland” i engelska, västnordiska och tyska källor beror på rent språkliga förhållanden eller om den har samband med goticismen. Men senare under medeltiden och renässansen skrev historieskrivarna utförligare om ämnet Gotland och goterna, och dem skall jag presentera i det följande.

Bartholomaeus Anglicus

De proprietatibus rerum (”Om tingens egenskaper”) är en encyklopedi, som skrevs omkring 1230–1260 av den engelske franciskanen Bartholomaeus Anglicus. Den blev mycket spridd och fanns under senmedeltiden i flera tryckta utgåvor.²⁴ Bartholomaeus har i sitt geografiska avsnitt tagit

med beskrivningar av Skandinavien och Baltikum. Han betraktar Sverige som goternas ursprungliga hemland. Det forna *Gothia* kallas i våra dagar *Suecia*, skriver Bartholomaeus. Dess invånare är mycket robusta och krigiska och betvang en gång stora delar av Europa och Asien. Vidare berättar Bartholomaeus följande om Gotland, ”goternas land” – *Gothlandia*, *Gothorum terra*:

Intill detta land [*Gothia*] ligger en ö med namnet Gotland, kallad ”goternas land” eftersom den fordom beboddes av goter. Det är en fruktbar ö, som har god tillgång på betesmarker och fisk. Här bedrivs livlig handel med allehanda varor, ty olika slags pälsar, vax och annat gods förs på skepp från skilda trakter till denna ö och forslas därifrån över havet till Gallien, Germanien, Britannien och Spanien.²⁵

Bartholomaeus Anglicus verkade i en tid då den gotländska handeln blomstrade. Som han själv skriver besökte gotländska köpmän även England.²⁶ Han ansåg att de långväga sjöfararna kom från goternas ö. Det är obekant hur spridd denna idé var i England och var Bartholomaeus har fått den ifrån. Kände han till *Historia Norwegie*, där Gotland kallas *Gottorum insula*? Handskrifter med denna text fanns på de brittiska öarna under senmedeltiden.

Gothorum rex

Kung Magnus Ladulås antog 1279 titeln *Sueorum Gothorumque rex*, som på svenska motsvarades av Svea och Göta konung.²⁷ Förmodligen är detta ett tidigt uttryck för den svenska göticismen, som uppträder tydligare i litteratur från omkring 1300.²⁸ Göticismen byggde på att det latinska språket inte skiljer på orden götar och goter – de heter båda *Gothi*. Efter det att Valdemar Atterdag år 1361 hade erövrat Gotland från Sverige lade han sig till med den prestigefyllda svenska kungatiteln *Gothorum rex*. Den danska kungatiteln lydde från och med nu *Danorum, Sclauorum Gothorumque rex*.²⁹ Att förändringen skedde i samband med erövringen gör det troligt att den titel, som på svenska översattes med Göta konung, på danskt håll fick syftning på gutarna. Kanske skedde omtolkningen i anslutning till Bartholomaeus Anglicus eller *Historia Norwegie*. Den tyska översättningen av Valdemars titel var ”koningh der Denen, der Wende vnde der Ghoten”.³⁰ I tyskan användes som tidigare nämnts samma ord för goter och gutar. Albrekt av Mecklenburg antog vid sitt trontillträde i Sverige den traditionella kungatiteln *Sweorum Gothorumque rex*.³¹ Hans titel i tyskspråkiga dokument är snarlik Valdemars: ”der Sweden vnd der Ghoten (Ghøten) konigh”.³² Dock utelämnade Albrekt ordet Ghoten i ett fördrag 1366, i vilket Gotland avträdde till Valdemar.³³ I andra dokument från samma år och senare finns däremot Ghoten med i Albrekts titel, och förmodligen betyder ordet här götar. År 1376, när hans far Albrekt II av

Mecklenburg försökte erövra den danska kronan, kallade denne sig ”der Denen vnd der Wende koningh”.³⁴ Han gjorde alltså inte anspråk på herrevälde över ”Ghoten”, förmodligen av hänsyn till sonen. Den som till sist blev Valdemars efterträdare, Olof, använde under en period (1383–1384) den alternativa ordformen *Guthonumque* istället för *Gothorumque*, vilket tydliggjorde att titeln i det danska fallet syftade på gutarna.³⁵ På norska kallades denne kung ”Noregs, Dana ok Gota (Guta) konungr”.³⁶ Även ordet ”Gota” var mångtydigt. Det fanns redan i Magnus Erikssons norska kungatitel från tiden före hans erövring av Skåne: ”Noregs, Swya ok Gota konongr”, *Norvegie, Svetie Gotorumque rex*.³⁷

Den titel som bars av unionskungen Erik av Pommern lydde på latin *Dacie, Swecie, Norwegie, Sclauorum Gothorumque rex...*, på danska ”Danmarcks, Sweriges, Norges, Wendis oc Gotis koning”, på svenska ”Swerikes, Danmarkx, Norikes, Wendes oc Gøthes konung”, på norska ”Noregs, Danmarks, Suerikes, Venda ok Gota kononger” och på tyska ”to Dennemarken, Sweden, Norwegen, der Wende vnde der Gothen konigh”.³⁸ Den danska versionen Gotes/Gotis koning betyder helt enkelt goternas konung, och det är ovisst hur man i Danmark motiverade att kungen bar denna titel. Växjöbiskopen Nicolaus Ragvaldi uppträdde vid kyrkomötet i Basel 1434 som representant för kung Erik, vilken han benämnde *Gothiae et Suetiae rex*. Biskopen hävdade att goterna hade utvandrat från Sverige.³⁹ När Erik av Pommern efter sin avsättning residerade på Gotland lät han prägla mynt på vilka han kallade sig enbart *rex Gotorum*.⁴⁰ Han tycks nu ha anknutit till traditionen från Valdemar Atterdag att förknippa Gotland med goterna.

Titeln *rex Gothorum* förlänade auktoritet och anseende åt de svenska och danska kungar och unionskungar som använde den. I första hand betydde den goternas kung. Olika områden i Skandinavien ansågs vara gammalt gotiskt land, varav Gotland var ett. När Valdemar Atterdag erövrade ön utvidgade han sin makt inte bara geografiskt utan också symboliskt genom att han kunde anta den nämnda titeln. På samma sätt blev kanske Erik av Pommerns tillvaro som herre på Visborgs slott mer glansfull när han anknöt till Gotlands storståtliga anor.

Sveriges och Danmarks anspråk på Gotland

Hur såg man i unionstidens Sverige på sambandet mellan Gotland och goterna? Kung Karl Knutsson gjorde ett misslyckat försök att erövra ön 1448–1449. Under belägringen passade man på att göra avskrifter av i Visby förvarade arkivhandlingar. De var tänkta att användas vid en kommande rättegång om Gotlands rikstillhörighet.⁴¹ En svensk översättning av ett utdrag ur Gutasagan tillkom förmodligen vid detta tillfälle och för nämnda syfte, enligt historikern Herman Schück. Utdraget omfattar bl.a. avsnittet om hur gutarna i forntiden blev skattskyldiga under sveakungen.

Originalets ”Suia kunung” och ”Upsala kunungi” har i översättningen bytts ut mot ”Swerigis oc Göta konung”, respektive ”Vpsala oc Götha konung”. Förändringen kan nog tillskrivas göticismen på Karl Knutssons tid. Denne bar själv titeln ”Sweriges ok Göta konungh”.⁴² Infogandet av ordet ”Göta” tyder möjligen också på att man räknade med en gammal gemenskap mellan götar och gutar.

Under de svensk-danska fredsförhandlingarna i Lübeck 1469 satte svenskarna sitt hopp till skriftliga dokument. Bland de sändebud som företrädde Karl Knutsson var den humanistiskt bildade ärkedjaken i Uppsala Kort Rogge (sedermera biskop i Strängnäs). Denne tycks ha ägnat särskild uppmärksamhet åt ett brev från 1288, i vilket Visby stads underkastelse under den svenske kungen betygas. Enligt Schück är det sannolikt Kort Rogge som i *Registrum ecclesie Upsalensis* infört en avskrift av brevet. Den version han låtit skriva av har formen *Gotenenses* istället för originalets *Gotenses*. Schück förmodar att denna egenartade form har intresserat göticisten Kort Rogge.⁴³ Här finns en antydning om att man har fäst sig vid likheten mellan orden gutar och goter.

Gustav Vasa gjorde 1524 ett försök att återta Gotland, men misslyckades även han. En av initiativtagarna till Gotlandsexpeditionen var Hans Brask, biskop i Linköpings stift, till vilket Gotland hörde. Brask var starkt påverkad av traditionen från Karl Knutssons tid. Inför de efterföljande underhandlingarna om Gotland lät Brask i sin kopiebok införa hänvisningar till och referat av Gotlandsurkunder, valda utifrån ett speciellt syfte. De skulle ge belägg för två teser: *De titulo Regni quod debeat scribi Sweorum gotorumque* (”Att rikets titel skall skrivas *Sweorum gotorumque*”) och *De gotlandia quod pertineat ad gotos* (”Att Gotland tillhör *Goti*”).⁴⁴ *Goti* skall nog i enlighet med Bartholomaeus Anglicus förstås som ett namn på svenskar i allmänhet. Gotland borde enligt patrioten Brask lyda under den kung som hade rätten till titeln *Sueorum Gothorumque rex*. Det underförstådda budskapet var att Danmarks kung inte borde göra anspråk på titeln *Gothorum rex* och ön Gotland. Biskopen hämtade sina belägg ur breven i rikets registers inledande parti, där den gamla svenska kungatiteln fanns och där det framgick att Gotland hade erkänt den svenske kungen.⁴⁵ Brask kände också till de lärda verk som omtalade Gotland i samband med goterna. I sina instruktioner till Johannes Magnus, som var utsedd att företräda Sverige vid ett möte i Lübeck 1525, nämner Brask bl.a. Bartholomaeus Anglicus. Som Schück har anmärkt är han säkert påverkad av en version av Prosaiska krönikan från 1400-talets mitt, där det sägs att Gotland enligt Bartholomaeus rätteligen tillhör Sverige. Brasks ”litteraturlista” bär överskriften *Gotlandia gotorum*.⁴⁶ Jag tror att de orden är hämtade direkt från Bartholomaeus Anglicus.

Sammanfattningsvis kan det sägas att Sveriges anspråk på Gotland var ett uttryck för självhävdelse och vakthållning kring rättigheter. Spänningarna inom Kalmarunionen blev starkare på Karl Knutssons tid. I Sverige

strävade man efter större självständighet gentemot unionskungen och ville komma bort från det danska rikets dominans. Göticismen stärkte självkänslan och underbyggde rätten till den förlorade ön.

Gotland på medeltida kartor

De äldsta kartorna där Gotland finns utsatt är från 1300-talet. På italiennaren Petrus Vescontes karta från omkring 1320 syns namnet *gotlandia*. Katalanen Angelino Dulcerts karta från 1339 har stavningen *galandia*.⁴⁷ Finns det någon medeltida karta där goticismen kan spåras?

1400- och 1500-talets världsbild var präglad av den grekiske geografen Ptolemaios arbete från ca 150 e. Kr. Dansken Claudius Clavus (född 1388) framställde som komplettering till Ptolemaios geografi en karta över Skandinavien.⁴⁸ Hans karta kom att få stort inflytande. Claudius Clavus ursprungliga, men minst spridda version är känd från en fransk handskrift från 1427. Här återfinns de tre rikena *Danorum regio*, *Suetica regio* och *Noruegica regio* och – förutom de viktigaste städerna – provinser eller folk som *Findlandi*, *Wildhlappelandi*, *Vermelandi*, *Gentelandi*, *Dalingi*, *Vestgoti*, *Guthland*, *Ølandh*, *Bornholm*, *Halandi*, *Scaningi*, *Jutones*, *Holsatia*.⁴⁹ En bearbetad version bildade underlag för den karta som trycktes i Ulm 1482 med rubriken *Tabula moderna Norbegie et Gottie*.⁵⁰ Indelningen i geografiska områden är här delvis en annan. Ett område benämns *Suecia que et Gottia occidentalis* ("Suecia, även kallat västra *Gottia*") och innehåller städerna Linköping och Uppsala. Städerna Söderköping, Skänninge och Kalmar placeras däremot i *Gottia meridionalis* ("södra *Gottia*"). Något som heter *Gottia orientalis* ("östra *Gottia*") ligger på kartan utanför skandinaviska halvön och gränsar till Findlappelandth. Området är kanske tänkt att motsvara folket *Gythones*, som enligt Ptolemaios bor öster om floden Weichsel (goterna?). Intressant nog kallas även Gotland för *Gottia*. Jag tror att Claudius Clavus karta är påverkad av Bartholomaeus Anglicus, som skriver om *Gothia* på två olika ställen i sin encyklopedi och ena gången identifierar det med *Suecia, que et Gothia est vocata*. Dessutom talar Bartholomaeus som ovan nämnts om *Gothlandia*, *Gothorum terra*. Den senare versionen av Claudius Clavus karta är ett exempel på att kartografin var historiserande. Man anknöt till gamla auktoriteter och tillämpade deras namn och termer på samtiden.

Venetianaren Fra Mauro (död 1459) utarbetade en karta där Gotland finns med. Även här bär ön namnet *Gothia*. Fra Mauro har f.ö. också satt ut staden *visbi*.⁵¹ Hans karta ser ut att vara påverkad av Claudius Clavus.

Jag förmodar att Claudius Clavus har haft betydelse som förmedlande länk mellan Bartholomaeus Anglicus och renässanshumanisterna. Genom hans inflytande kom flera geografer att kalla Gotland för *Gothia*. Ett exempel är den geografiska lärobok som utgavs av tysken Johannes

Cochlaeus år 1512. I sin beskrivning av Östersjöområdet nämner Cochlaeus tre ”öar”: *Scandia*, *Balthia* och *Gothia*. Namnen *Scandia* och *Balthia* har hämtats från Plinius d.ä., men det framgår inte klart vad Cochlaeus själv anser att de betecknar.⁵²

De tyska humanisternas syn på goterna och Gotland

I renässansens Italien betraktade man goternas plundring av Rom år 410 som inledningen till medeltiden, en period av förfall. Goterna beskrevs som ett av många barbarfolk från östern. Italienarnas negativa bild av goterna framkallade motreaktioner i Tyskland. Tyska humanister försökte under 1500-talets första hälft göra en äreräddning av goter och vandaler. Tyskarna framställdes som dessa folks arvtagare. Genom germanerna hade det romerska imperiet överlämnats åt dem (*translatio imperii*).⁵³ Tacitus *Germania* var den viktigaste inspirationskällan för dessa humanister. De anslöt sig också vanligen till Jordanes berättelse om goternas utvandring ur Skandinavien.

Albert Krantz (1448–1517) var en av huvudpersonerna i denna krets. Krantz var dekanus och rektor vid universitetet i Rostock. År 1486 inledde han en karriär som diplomat i Lübecks tjänst och under olika resor i Östersjöområdet samlade han material till sitt historiska författarskap. Krantz blev sedermera prelat i hemstaden Hamburg, varifrån han fortsatte sin politiska verksamhet.⁵⁴

Albert Krantz skrev ett stort arbete om de tre nordiska rikena: *Chronica regnorum aquilonarium Daniae Svetiae Norvagiae*. Krönikan avslutades omkring år 1505 och var första tiden känd endast i avskrifter. Den trycktes år 1546.⁵⁵ I en avdelning med rubriken ”Suecia” behandlade Krantz goternas historia. Han menade att de romerska författarna av okunnighet hade förlagt de germanska folkens ursprung till det avlägsna Skytien.⁵⁶ Det var naturligtvis förnedrande att goterna och tyskarnas germanska förfäder påstods vara barbarer från Orienten. Hur skulle man bevisa att så inte var fallet? Det var i detta sammanhang Gotland blev intressant.

Krantz bygger på Jordanes, vars utvandringsmyt han sammanställer med den danske krönikören Saxo Grammaticus tolkning av *Historia Langobardorum*. Den sistnämnda boken är ett verk från 700-talet av langobardernas historieskrivare Paulus Diaconus. Enligt Jordanes utvandrade goterna från *Scandza* till *Gothiscandza* och därifrån vidare till folket ulmerugerna, varefter de så småningom slog sig ner i trakterna norr om Svarta havet. Enligt Paulus Diaconus utvandrade langobarderna från *Scadinavia* till *Scoringa*, och därifrån i tur och ordning till *Mauringa*, *Golanda* och *Rugiland*. Saxo tolkar de sistnämnda namnen som Möre, Gotland och Rügen.⁵⁷ Genom att sammanställa alla dessa uppgifter kan Krantz identifiera *Scandza* med Sverige, *Gothiscandza* med Gotland och

ulmerugerna med folket på Rügen.⁵⁸ Han skriver också att en del av goternas folk ännu bor i Sverige.⁵⁹

Albert Krantz har även författat ett verk om de nordtyska och slaviska länderna, kallat *Wandalia* (tryckt 1519). Han gör här en beskrivning av hansestaden Visby. Krantz förmodar att staden började blomstra sedan dess mytomspunna föregångare Vineta vid södra östersjökusten (skildrad av 1100-talskrönikören Helmold von Bosau) hade gått under genom danskarnas anfall. Visby var enligt Krantz en handelsmetropol för folken däromkring: götarna (*Gothi*), danskarna, vendarerna, ryssarna, saxarna, semberna, preussarna, esterna. Husen med sina valv, järndörrar och kopparinfattade fönster vittnar alltså om stadens ädla forntid och sjörätten lär ännu idag skipas därifrån, skriver Krantz.⁶⁰ I krönikan om de nordiska rikena ger Krantz delvis andra uppgifter beträffande det sistnämnda: I Visby fanns länge en sjörätts tribunal, dit sjöfarande vände sig. Där förvarades också köpmännens gamla privilegier, men dessa är nu överförda till en säkrare ort. Krantz omtalar i detta sammanhang Christian I:s erövring av Gotland.⁶¹

Bakgrunden till Krantz uttalande är att Visby stads sjörätt på 1400-talet betraktades som den bästa i Östersjöområdet. Rådet i Visby var känt för att döma i sjörättsmål, eftersom skeppsbrott ofta inträffade vid Gotlands kuster. Visby sjörätt utgavs i tryck på tyska i Köpenhamn 1505 och spreds i norra och västra Europa.⁶²

Italienaren Raffaele Maffei (Volaterranus, 1455–1522) utgav sin encyklopedi *Commentariorum urbanorum libri octo et triginta* för första gången i Rom 1506 och sedan i flera nya upplagor. Jag förmodar att han har hämtat uppgifter från Albert Krantz nordiska krönika, men han framlägger en egen teori om goternas ursprung. Maffei menar att ostrogoterna kom österifrån, medan visigoterna härstammade från öarna i *mare Germanicum* (Östersjön). I det senare fallet hänvisar han till Tacitus, enligt vilken goterna var germaner, och till Ablabius, vars verk om goternas historia var en av Jordanes viktigaste källor. (Även Krantz hänvisar till denne författare, som egentligen bara var känd i Jordanes referat.) Maffei antar att Ablabius syftar på den ö som fortfarande bär namnet Gotland. Maffei nämner dessutom att Erik av Pommern av sin efterträdare Christoffer av Bayern tilläts att regera på ön *Gothia* sedan han fördrivits av folket.⁶³ Det sistnämnda har han förmodligen hämtat från Krantz skildring av Kalmarunionens historia.

Irenicus (Franz Friedlieb, 1495–1559 el. 1565) var ett annat stort namn bland de tyska humanisterna. Han skriver i sin tyska historia *Germaniae exegeos volumina duodecima* (1518) att inte bara goterna utan en lång rad germanska och andra folk utvandrade från den ö som Jordanes kallar *Scandia* (*Scandza*).⁶⁴ Som bevis för sin teori anför han att folk i dessa trakter ännu talar germanska språk. Enligt Irenicus identifierar somliga (han menar här förmodligen Raffaele Maffei) Jordanes begrepp *Scandia*

med Gotland, eftersom denna ö ännu bär namn efter goterna. Själv framhåller han dock att Gotland, som visserligen är germanskt och lyder under de danska kungarna, är något annat än *Scandia*.⁶⁵

Historikern Aventinus (Johannes Turmair, 1477–1534) författade 1519–1521 den stora bayerska krönikan *Annales ducum Boiariae* (tryckt 1554) och omarbetade den på tyska 1522–1533 (*Bayersche Chronik*, tryckt 1566). Han presenterar här sin syn på germanernas ursprung och äldsta historia. En av deras första hövdingar hette enligt Aventinus Geta eller Gotus och från denne härstammar goterna. Han bebyggde ön Gotland, som uppkallades efter honom.⁶⁶ Redan kyrkofadern Ambrosius skriver f.ö. att goternas urhövding hette Gothus och identifierar honom med Bibelns Gog.⁶⁷

Aventinus betraktar alltså Gotland som goternas urhem, vilket kan bero på att han tilldelar Danmark en framträdande plats i historien.⁶⁸ På ett annat ställe i sin krönika skriver Aventinus att namnet Gotland eller *Gotolania* liksom Katalonien är bildat av folknamnen goter och alaner.⁶⁹ Aventinus kom att få betydelse för den danska historieskrivningen på 1600-talet.⁷⁰

Namnet Gotland förknippades nu i vida kretsar med goterna. Somliga ansåg att ön var själva urhemmet, men detta var svårt att förena med Jordanes. Förvirringen blev knappast mindre av att Andreas Althamer, en protestantisk teolog, i sin Tacituskommentar 1529 försökte lösa problemet genom att låta *Gotlandia* beteckna hela Skandinavien istället för enbart ön Gotland.⁷¹ Gemensamt för alla dessa krönikörer av intresset för de germanska folkens ursprung.

Willibald Pirckheimer (1470–1530) skriver i sin geografiska skildring av Tyskland *Germaniae ex variis scriptoribus perbrevis explicatio* (1530) att den ö som de gamla författarna kallade *Scandia* ännu idag heter Skåne (Schonlandt), liksom *Gotia* fortfarande heter Gotland. Dessa områden har alltså enligt Pirckheimer bevarat de gamla namnen. Pirckheimer återger också efter en karta ortnamnen Vespu (Visby) och *ecclesia Pharensis* (Fårö kyrka).⁷² Det är en karta över Skandinavien som framställts av den berömde kardinalen Nicolaus Cusanus (1401–1464).⁷³

Den tyske teologen, matematikern och astronomen Jakob Ziegler (1470–1549) utgav 1532 en ny karta och beskrivning över Skandinavien.⁷⁴ Ziegler byggde delvis på information från svenskarna Johannes Magnus och Petrus Magni, med vilka han hade umgåtts åren 1521–1524, då han var i Rom.⁷⁵ Han kallar Skandinavien *Schondia*, vilket är en sammansmältning av *Scandia* och tyskans Schonen (Skåne). Ziegler följer traditionen från Claudius Clavus att benämna inte bara Götaland utan också Gotland *Gothia*. Från urhemmet *Gothia* i *Schondia* skickades vissa av goterna att söka sig nya boplatser, enligt Ziegler. Deras första anhalt var Gotland, varifrån de tog sig vidare till trakterna vid Svarta havet.⁷⁶ Zieglers beskrivning av Gotland och Visby är påverkad av Krantz. Han tycks emellertid blanda ihop Visby med Vineta, eftersom han beskriver en öde ruinstad:

Staden Visby var en gammal, mycket berömd handelsstad och en motsvarighet till Genua i Ligurien. Sedan den blivit hemsökt av danska och moskovitiska piraters anfall, övergavs den. Idag återstår ruiner som vittnar om dess forna ryktbarhet. Denna plats [d.v.s. Gotland] var första anhalten för de goter som bosatte sig vid meotiska [= Azovska] sjön. Den är även idag berömd för sin bördighet, sitt slott och sina kloster, bland vilka ett tillhör benediktinorden och där det finns ett bibliotek med omkring tvåusen gamla handskrifter och [verk av olika] författare.⁷⁷

Vem hade berättat för Ziegler om klosterbiblioteket i Roma (egentligen cisterciensiskt)? Jag skulle gissa på birgittinen och föreståndaren för Birgittas hus i Rom Petrus Magni, eftersom han hade vistats på Gotland som fånge vintern 1507–1508.⁷⁸ Hur som helst blev det gotländska klosterbiblioteket berömt tack vare Zieglers säkert överdrivna beskrivning och det nämns av flera författare efter honom.⁷⁹ Teologen Johannes Cochlaeus (1479–1552), vilken i Breslau på 1540-talet författade en bok om den ostrogotiske kungen Theoderik den store, inspirerades av Zieglers *Schondia*. Han nämner i företalet att han varit starkt lockad att uppsöka detta bibliotek, men aldrig vågat ge sig ut på en så lång och farofylld färd.⁸⁰ Cochlaeus ansåg uppenbarligen att Gotland var platsen där man borde söka efter goternas ursprung.

I en instruktion på franska för nederländska sändebud, som skulle delta i förhandlingar med hansestäderna i Hamburg 1534, ingår en passus om Visby. Sändebuden fick anvisningar om hur de skulle bemöta klagomål om att Lübeck var på väg att utkonkurreras av de nederländska handelsmännen.⁸¹ Den som formulerat denna instruktion har uppenbarligen läst Jakob Ziegler.

Det är inget nytt att en stad, som varit rik och mäktig, drabbas av nedgång och förlorar sin handel. Sådant inträffar – med gudomlig tillåtelse – t.ex. i Visby på Gotland, som en gång var den förnämsta handelsstaden i Östersjöområdet, men nu är helt förfallen och har kommit att likna många andra länder och städer, vilka varit rika och mäktiga men nu är fattiga och ruinerade, medan istället många små, fattiga städer blivit rika och mäktiga. Detta sker genom Guds, vår Skapares, vilja, för att det skall bli uppenbart att det på jorden inte finns något säkert som man fast kan förlita sig på.⁸²

Den berömde språkmannen och teologen Philipp Melanchthon (1497–1560) och hans lärjunge Kaspar Peucer (1525–1602) framför i verket *Chronicon Carionis* nya teorier om germanernas härstamning och lutar sig snarare mot Bibeln än mot Jordanes. Goterna har liksom alla andra folk kommit österifrån, och deras ursprung skall inte sökas på Östersjöns klippöar (*in scopulis nostri maris*), menar författarna. De har följande teori: Herodotos visar att geterna, d.v.s. goterna, från början bodde i Asien. Härifrån utvandrade de västerut till Valakiet och norrut till Öster-

sjökusten och Skandinavien, där namnen *Gotthia* och *Iutlandia* (d.v.s. Götaland och Jylland) ännu minner om dem.⁸³ Enligt Melanchthons utläggning av Tacitus *Germania* bor i Jylland alltjämt avkomlingar till kimmerierna, dakerna och geterna – alla folk kring Svarta havet – och de kallas cimbrer, daner och goter (jutar). Svearna härstammar från sveber vid Pommerns kust, vilka av längtan efter en lugn och avskild plats bildade en koloni i Sverige. En tidigare version av *Chronicon Carionis* kom att påverka Olaus Petri, som var skeptisk till sin samtids svenska göticism.⁸⁴

Sammanfattningsvis kan man säga att humanisterna fortsatte traditionen från medeltiden att tillämpa antika författares namn och begrepp på samtidens geografi. På så sätt förkortade man historien, vilket fick till följd att den gotiska epoken i Skandinavien smälte ihop med handelsmetropolen Gotlands storhetstid. Teorin att goterna hörde hemma i Skandinavien förlorade inte sin livskraft trots att de som använde Bibeln som huvudkälla drog andra slutsatser.

Johannes och Olaus Magnus

Efter denna resumé av den tyska historieskrivningen återvänder vi nu till Norden. Där fortsatte tvisten mellan svenskar och danskar om rätten till Gotland. Man använde argument hämtade från historien, och de lärda tyska historieverken blev så småningom en ny inspirationskälla. Den svenske prelaten Johannes Magnus omhuldade tidigt göticismen och ansåg att svenskar och goter var samma folk. I ett brev till den polske kaniken Mathias av Miechow år 1518 förnekade han bestämt att den danske kungen hade överhöghet över gotiskt land, d.v.s. Sverige. Det enda undantaget var enligt Johannes Magnus ”någon ytterst obetydlig holme, en liten del av Linköpings stift”. Kungen utövade endast *de facto* och inte *de jure* makt över nämnda holme, hävdade Johannes.⁸⁵ Av politiska skäl gjorde han Gotland så obetydligt som möjligt och låtsades rentav att han hade glömt namnet på ön.

Johannes Magnus och brodern Olaus Magnus var starkt influerade av Albert Krantz och anslöt sig till hans syn på goternas härstamning. I sin stora bok om de svenska kungarna, som utgavs postumt i Rom 1554, skriver Johannes Magnus att det är otroligt att goterna skulle ha kommit från den lilla ön Gotland. Den var dock en mellanstation på deras utvandring från *Gothia* (d.v.s. Götaland). Namnet Gotlands etymologi visar enligt Johannes Magnus att ön är götarnas-goternas land (*Gotlandiam terram esse Gothorum*). Man anar här att han inspirerats av Hans Brask (se ovan). *Gothicum regnum* är det rike som ligger närmast Gotland och som ön har tillhört längst, enligt Johannes Magnus. Gotland lyder vidare i andligt hänseende under Linköpings biskop och har samma lagar, sedvänjor och språk som *Gothi*.⁸⁶

Johannes Magnus är inte sen att ta fasta på en antydning hos Krantz om att danskarnas anfall är en orsak till att Visby förlorat sin forna ställning. Johannes Magnus anser att danskarnas hårda uppträdande på Gotland visar att de inte är öns rätta herrar, utan dess fiender. Under deras ockupation har landet blivit helt förött, och Visby, som en gång överflyglade alla tyska handelsstäder, befinner sig nu i ett ömkligt tillstånd, skriver Johannes.⁸⁷ Annat var det i gamla tider: När Albrekt av Mecklenburg, ledsagad av svenska stormän och biskop Nils Markusson av Linköping, seglade från Rostock till Stockholm och mellanlandade på Gotland, fick öns invånare tillfälle att visa vem som var deras rättmätige kung. Gotlänningarna var enligt Johannes Magnus berättelse de första bland svenskarna som hyllade Albrekt och lovade honom – *Gothorum regi* – sin trohet.⁸⁸ Johannes Magnus bygger här på en tradition i svenska krönikor att beskriva gutarna som de svenska kungarnas trogna undersåtar.⁸⁹

Uttalandena om Gotlands språk och lagar gör att man tvivlar på att Johannes Magnus själv hade besökt Gotland. Inte heller Olaus Magnus satte sin fot på ön såvitt man vet.⁹⁰ Men i Olaus krönika om de nordiska folken finns intressanta uppgifter om de gotländska fåren (han nämner bl.a. att baggarna kan ha mer än ett hornpar), som tyder på att han talat med ett ögonvittne. Olaus upprepar Johannes argument för Sveriges anspråk. Redan Krantz hade nämnt *Gothi* först i sin uppräknings av folk som bedrev handel i Visby (se ovan). Olaus Magnus framhäver att Visby var götarnas-goternas stad och broderar ut Krantz skildring. Den tvedräkt som en gång blivit Vinetas fall orsakade enligt Olaus Magnus också Visbys nedgång. Upprinnelsen till de tvister, som fick en så tragisk utgång, var en krossad fönsterruta, knappt värd en vitten, skriver han.⁹¹ Gotlands fornhistoria blir här ett moraliskt exempel på hur det går om man låter tvedräkt och intriger råda inom ett land. Olaus Magnus har nog haft avsikten att låta detta bli en varning för svenskarna.

Johannes och Olaus Magnus ville återupprätta goternas ära och forna territorium. Att de skrev om Gotland berodde inte bara på ett antikvariskt intresse utan också på en lidelse för goternas sentida ättlingar. Gotland blev ett historiskt exempel som man kunde dra lärdomar av.

Hans Svaning och Nicolaus Petrejus

Johannes Magnus skrift väckte naturligt nog förargelse i Danmark. Det uppdrogs åt historikern och professorn vid Köpenhamns universitet Hans Svaning (ca 1500–1584) att bemöta den svenske ärkebiskopens hätska angrepp på danskarna. Svaning utgav 1560 sin *Refutatio calumniarum cuiusdam Johannis Magni Gothi Upsalensis* under den ironiska pseudonymen Petrus Parvus Rosefontanus.

Hans Svaning skriver att han hellre går tillbaka till Jordanes än förlitar sig på Albert Krantz och Johannes Magnus vinklade utsagor om goternas

historia. Svaning identifierar Jordanes *Scandza* med *Scania* – Skåne. Från detta urhem spred sig goterna till Jylland, Västergötland och Östergötland. Somliga goter utvandrade också till Gotland och därifrån vidare till Rügen, enligt Svaning. Han bygger här delvis på en tradition i dansk historieskrivning. Redan i den senmedeltida danska rimkrönikan sägs det att ”gødingæ” (gotar, göingar?), slog sig ner i Skåne och ”gødeland” varifrån de sedan spred sig till Danmark.⁹² Idén torde gå tillbaka på Adam av Bremens krönika. I skolion 111 i denna bok identifieras Skåne med Jordanes *Scandza*, varifrån goterna hade utvandrat.⁹³

Svaning betraktar Kalmarunionens historia ur ett helt annat perspektiv än Johannes Magnus. Han uppfattar t.ex. Karl Knutsson som en trolös man, vilken bröt förbundet mellan de tre rikena, gjorde sig till kung av Sverige och började belägra Gotland, där Erik av Pommern residerade. Christian I kom emellertid till undsättning och räddade både Gotland och kung Erik från de svenska fienderna. Man märker alltså att Svaning i sin beskrivning av både fornhistorien och mer närliggande århundraden gör allt för att vederlägga svenskarnas anspråk på Gotland.

Den fornintresserade danske prästen Nicolaus Petrejus (Niels Pedersen, ca 1522–1579) tjänstgjorde omkring 1550 hos hövitsmannen på Visborgs slott.⁹⁴ Hans efterforskningar av gamla krönikor på Gotland var kanske inspirerad av Zieglers beskrivning av det välförsedda klosterbiblioteket i Roma. Petrejus påträffade Gutasagan och andra värdefulla skrifter, vilka hade förts till Visborgs slott från de ödelagda klostren. Han lärde känna Johannes Bonsach, den siste abboten i Roma, som hade lämnat sitt kloster och blivit kyrkoherde i Björke. Denne Bonsach påstås ha givit honom en bok på det gotiska språket om goternas historia. På Gotland fanns uppenbarligen kyrkomän som kände till och påverkades av de tyska idéerna om goterna och Gotland. Det material Petrejus samlade på Gotland bildade grunden till en fantasifull krönika med titeln *Cimbrorum et Gothorum origines, migrationes, bella atque coloniae* (tryckt postumt i Leipzig 1695). Han byggde också på flera av de ovannämnda vetenskapliga verken, men gav ett danskt perspektiv på ämnet.

Petrejus, som var dansk patriot, lokaliserade goternas ursprung till Göinge i Skåne. Han berättar i krönikan att en grupp goter, anförda av Thjelvar, en gång i tiden begav sig härifrån till Gotland, eller *Gothia* som det äldre namnet enligt Petrejus lydde. Petrejus var veterligen också den förste som sammanställde Gutasagans utvandringsberättelse med goternas utvandring från Skandinavien till Skytien. Den danske historikern Holger Fr. Rørdam på 1800-talet har kallat Petrejus ”Stamfader til den saakaldte gullandske Hypothese”.⁹⁵ Som prov på Petrejus inflytande kan nämnas att den danske rikshistoriografen Claus Christoffersen Lyschander hämtade idéer och material från honom till sin *Synopsis historiarum Danicarum. En kort Summa offuer den Danske Historia* (1622).

Sammanfattning och slutsatser

Högmedeltidens bild av goterna var präglad av de senantika författarna Jordanes och Isidor av Sevilla, som hyllade goternas minne. Gotland var känt i norra Europa för sin handel, och p.g.a. namnligheten föll det sig naturligt att anta att goterna hade utvandrat härifrån. Den engelske encyklopedisten Bartholomaeus Anglicus på 1200-talet lät goternas lysande fornhistoria bilda bakgrunden till en samtidsskildring av det rika Gotland. Ryktet om ön hade nått England, dit dess handelsförbindelser sträckte sig.

Inspirerade av bl.a. Bartholomaeus Anglicus odlade danskar och svenskar goticismen. Valdemar Atterdag lade beslag på inte bara Gotland utan även kungatiteln *Gothorum rex* och gjorde därmed förmodligen en goticistisk tolkning av öns namn. Svenskarna återkrävde Gotland gång på gång under senmedeltiden, och den svenska göticistiska ideologin legitimerade dessa krav. Gotlandsfrågan bidrog till att underblåsa antagonismen mellan Sverige och Danmark på 1400- och 1500-talet. Både svenskar och danskar menade sig vara befryndade med goterna och därmed också äga rätt till Gotland. Goticismen erbjöd Danmark och Sverige en ärorik historia och urgamla rötter. Detta förskaffade rikena rangplatser bland Europas furstendömen. Någon nationalism i modern mening är detta inte, eftersom ideologin inte hade folklig förankring utan omfattades av en liten elit. Men man talade i termer av folk, och anknöt därmed till en lång tradition inom historieskrivningen om olika folks ursprung och vandringar. Goterna ansågs vara ett folk som hade utvandrat från Skandinavien och vars stamfränder ännu levde kvar där – härom vittnade geografiska namn såsom Gotland.

Bland tyska humanister väcktes omkring år 1500 ett nytt intresse för de germanska förfäderna och inte minst goterna. Namnet Gotland ansågs bevisa att germanerna hade kommit norrifrån och inte från den barbariska östern – hunnernas och tatarernas land – som antikens romare och de samtida italienarna hävdade. På många av tidens kartor över Skandinavien kallades Gotland *Gothia*, vilket berodde på inflytande från en version av Claudius Clavus karta, som i sin tur var påverkad av Bartholomaeus Anglicus. Man fortfor därför att betrakta Gotland som ett gammalt gotiskt område. Men ön upplevdes som avlägsen. Från Hamburg skildrade kaniken Albert Krantz vid 1500-talets början en ö och en stad vars blomstring låg långt tillbaka i tiden – goternas forntid och högmedeltiden smälte ihop. Striderna om ön hade gjort den till en osäker plats för köpmännen, enligt Krantz. Jakob Ziegler gjorde en dubbelexponering av Visby och Vineta – ett tema som i sinom tid skulle återupptas av Selma Lagerlöf. Gotlands storhetstid fick här mytiska proportioner. Kanske hade han hört om lybeckarnas stormning av Visby 1525, men han överdrev förödelsen. Ziegler verkar ha varit den förste som för en internationell

läsekrets presenterade Visby som en ruinernas stad. (Han jämförde f.ö. också Stockholm med Venedig.) Den gamla gotiska ön blev ett tänkvärt vittnesbörd om ödets växlingar.

I Skandinavien kunde man nu ösa ur den goticistiska litteratur som växte fram på tyskt område. Johannes och Olaus Magnus utnyttjade för politiska syften teorin att Gotland en gång hade bebyggts av det gotiska folk, som också bodde i Götaland. Ön tillhör rätteligen svenskarna, som egentligen är samma folk som de gamla goterna, menade de. Visbys nedgång och förfall framhölls som bevis på danskarnas grymhet och vanstyre men också som ett varnande exempel på följderna av goternasvenskarnas tvedräkt. Hans Svaning och Nicolaus Petrejus framlade sina motbevis: Goterna hade kommit till Gotland från Danmark. Detta skulle bli inledningen till en blomstrande historieskrivning om Gotland under de följande århundradena, med bidrag av fornforskare som Claus Christoffersen Lyschander, Hans Nielsson Strelow, Johan Hadorph d.y., Haqvin Spegel, Jöran Wallin och Lars Neogard.⁹⁶ Men det är en annan historia.

Summary

Gotland and the Goths: The role of Gotland in medieval and renaissance. By Per Stobaeus. Gotland was linked with the Goths in the thirteenth-century *De proprietatibus rerum* of Bartholomaeus Anglicus, an English Franciscan, according to which the Goths originated in Sweden – for which the old name was Gothia – and from the island of Gotland. Gotland was well known in northern Europe as a trading centre, and the similarities between the names led people to assume that the Goths came from there originally. Bartholomaeus Anglicus used the Goths' glorious ancient history as the setting for his account of contemporary, wealthy Gotland.

Inspired by Bartholomaeus Anglicus, amongst others, the Scandinavians cultivated Gothicism. The Danish king Valdemar Atterdag seized Gotland in 1361 and assumed the Swedish royal title Gothorum rex, asserting in the process what appears to have been a Gothicist interpretation of the island's name.

The German humanists in around 1500 were increasingly interested in their German forebears, not least the Goths. The name Gotland was thought to prove that the Germans had come from the North, not the barbarian East – land of the Huns and Tartars – as both ancient Romans and contemporary Italians claimed. Many contemporary maps used the designation Gothia for Gotland, following the fifteenth-century Danish cartographer Claudius Clavus, who in turn had been influenced by Bartholomaeus Anglicus. Gotland was thought to be an old Gothic area. In about 1500, a Canon of Hamburg, Albert Krantz, described it as an island whose heyday was long gone; Gothic antiquity and the high middle ages blurred into one. The battles for the island had made it an uncertain place

for merchants, according to Krantz. The German geographer Jakob Ziegler described Visby in 1532 as a city of ruins. The old Gothic island became a striking witness to the vicissitudes of fortune.

Swedish clerics Johannes Magnus (1488–1544) and Olaus Magnus (1490–1557) were inspired by German literature. It was to political ends that they exploited the idea that Gotland had once been inhabited by the Gothic people who also lived in Gothia (Sweden); by rights the island belonged to the Swedes, who were in fact synonymous with the ancient Goths, they argued. Visby's decline and ruin were held up as proof of the Danes' cruelty and misrule, but also as telling examples of the consequences of the Swedes' own disunity. The Danish historians Hans Svaning (c.1500–1584) and Nicolaus Petrejus (c.1522–1579) put the opposing case: the Goths had migrated to Gotland from Denmark. Thus we find the beginnings of a historiographical debate over Gotland that has lasted for centuries. (Translation by Charlotte Merton)

Noter

Förkortningar

DD = *Diplomatarium Danicum*, Köpenhamn 1975–.

DN = *Diplomatarium Norvegicum*, Christiania 1849–.

DS = *Diplomatarium Suecanum*, Holmiæ 1829–.

FMU = *Finlands medeltidsurkunder*, Helsingfors 1910–1935.

ST = *Sverges traktater med främmande magter*, Stockholm 1877–.

1 Se Josef Svennung, *Zur Geschichte des Goticismus* (Stockholm, 1967).

2 Ingemar Olsson, *Gotländska ortnamn* (Uppsala, 1994), 13–22; Dietrich Hofmann, "Gotlands alte Sprache und ihre Zeugnisse", *Gotland: Tausend Jahre Kultur- und Wirtschaftsgeschichte im Ostseeraum* (Sigmaringen, 1988), 27–40.

3 Diskussionen om goter, gutar och götar fortgår och flera bidrag har gjorts inom språk-historisk och arkeologisk forskning under de senaste åren. Se t.ex. Thorsten Andersson, "Gubiuda och Gutland – en tillfällig likhet?", *Namn och kulturella kontakter i Östersjöområdet. Handlingar från NORNA:s 30:e symposium i Visby 14–16 september 2001*, ed. Staffan Nyström (Uppsala, 2003), 74–86 och där anförd litteratur.

4 Jag vill tacka professor Bertil Nilsson, Göteborg, och fil. dr Per Stille, Växjö, som

har läst och kommenterat min artikel i manus.

5 Om detta ämne se t.ex. Harald Gustafsson, *Gamla riken, nya stater. Statsbildning, politisk kultur och identiteter under Kalmarunionens upplösningsskede 1512–1541* (Stockholm, 2000).

6 Räknenmyntet "mark gumniska" stavades i senmedeltidens Sverige "mark gunniska". Se exempel i *Biskop Hans Brasks registratur*, ed. Hedda Gunneng (Uppsala, 2003), nr 381, 550–553, 556. I de svenska breven i Brasks registratur från 1523–1527 förekommer namnet Gulland åtskilliga gånger och någon gång Gotland (nr 221, 267, 299, 372) eller Golland (nr 176, 427), medan ön i de latinska breven oftast kallas *Gotlandia*. På ett par ställen förekommer *Gullandia* (nr 347, 383, 546).

7 *The old English Orosius*, ed. Janet Bately (Oxford, 1980), 16.

8 Svennung, 63.

9 Otto von Friesen, *Rökstenen. Runstenen vid Röks kyrka, Lysings härad, Östergötland* (Stockholm, 1920), 131.

10 *Edda Snorra Sturlusonar*, ed. Finnur Jónsson, (Köpenhamn, 1931), 6, 135, 186. *Snorres Edda. Översättning från isländskan och inledning* av Karl G. Johansson och Mats Malm (Stockholm, 1999), 28, 153, 213, 271. von Friesen, 125 f.

11 Den isländska texten Sögubrot från 1300-talet berättar om det mytiska Brävalla-

slaget och nämner att på den danske kungen Harald Hildetands sida kämpade en stor här, som kom söderifrån, från Gotland. Bland kämparna var Ubbe den frisiske, Bratt den iriske och Bo den engelske. Med Gotland avses här förmodligen Jylland. Ön Gotland figurerar visserligen i Saxo Grammaticus skildring av Bråvallaslaget (bok VIII), men gutarna kämpar här på sveakungens Rings sida. Gotland har enligt Nils Blomqvist infogats i berättelsen av Saxo. Både Sögubrot och Saxo anses gå tillbaka på en norsk dikt från 1000-talet eller isländsk dikt från före 1200. *Sogor Danakonungr*, eds. Carl af Petersens & Emil Olson (Köpenhamn, 1919–1925), 17; Saxo Grammaticus, *Saxonis Gesta Danorum*, ed. J. Olrik & H. Ræder (Haunia, 1931–1957). Nils Blomqvist, *The discovery of the Baltic: The reception of a Catholic world-system in the European North (AD 1075–1225)* (Leiden & Boston, 2005), 239–257. För en annan tolkning av namnet Gotland i Sögubrot se Thorgunn Snædal, ”Ingen gute hette Sven. Om personnamn i vikingatidens runinskrifter”, *Gotland vikingaön. Gotländskt Arkiv* 76 (Visby, 2004), 33 f.

12 Snorri Sturluson, *Heimskringla* II, ed. Bjarni Aðalbjarnarson (Reykjavík, 1945), 9.

13 *Lexicon poeticum antiquæ linguæ septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog*, ed. Finnur Jónsson (Köpenhamn, 1931), 197; *Den norsk-islandske skjaldedigtning* I B, ed. Finnur Jónsson (Köpenhamn & Kristiania, 1912), 149, 191, 269.

14 Olsson, 21.

15 *Historia Norvegie* eds. Inger Ekrem & Lars Boje Mortensen, översatt av Peter Fisher (Köpenhamn, 2003), kap. XVIII:6.

16 Saxo I:6:11, VIII:4:6, VIII:13:2.

17 Tore Nyberg, ”Adam av Bremen och Florenslistan”, *Scandia* 57 (Lund, 1991), 170. Beträffande spørsmålet huruvida Gotland nämns av Adam av Bremen se Per Stille, ”Adams av Bremen användande av termen goter”, *Fornvännen* 83 (Stockholm, 1988), 104–107.

18 Olsson, 13–22.

19 Tryggve Siltberg, ”Gotlands landskaps-sigill och äldre judiciella sigill”, *Landsarkivet i Visby 1905–2005*, ed. Tommy Sundberg (Visby, 2005), 330, 334.

20 Ordet *Gutones* är antingen en direkt latinisering av ”gutar” eller hämtat från Plinius d.ä:s *Naturalis historia* 4:99 och 37:35, där ett folk *Gutones* omnämns. Formen *Gutones* förekommer i ett tillägg till Artlenburg-

traktaten 1163. Även Saxo (VIII:4:6) kallar gotlänningarna *Gutones*, liksom Lübecks tulltaxa 1220–1226. *Guto* var under hela medeltiden det vanliga tillnamnet på gotländska präster (jfr *Finno* – Finne). Gotlänningen Olaus Johannis Guto (känd för att han under sin studietid i Uppsala på 1470- och 80-talet förde föreläsningssanteckningar, som finns bevarade) kallas Olavus Gota i en anteckning från 1506 i Linköpings domkyrkas s.k. pappersregister. (Anteckningen citeras i Herman Schück, *Ecclesia Lincopensis: Studier om Linköpingskyrkan under medeltiden och Gustav Vasa* (Stockholm, 1959), 459 f.) *Gota* är kanske en latinisering av det tyska tillnamnet ”Gote”. Andra latinska benämningar på gutarna är följande (orden anges i nominativ): *Gutenses/Guttenses/Gutthenses* (Artlenburgtraktaten 1163, Magnus Ladulås brev 1276, 1285, Gotlands stora sigill, Valdemarskorset på Korsbetningen utanför Visby, Ericus Olai), *Guti* (Artlenburgtraktaten), *Gotenses* (Valdemar Birgerssons bekräftelse av lybeckarnas privilegier 1267, Magnus Ladulås brev 1285, Visby stads underkastelsebrev 1288), *Gotlandenses* (Ericus Olai). ST 1, 78 f., 100, 228–238, 273, 290 f., 300–303; *Die Urkunden Heinrichs des Löwen Herzogs von Sachsen und Bayern*, bearbetet von Karl Jordan (Weimar, 1949), nr 48 f.; Ericus Olai, *Chronica regni Gothorum: Textkritische Ausgabe* eds. Ella Heuman & Jan Öberg (Stockholm, 1993), VII:28, X:25, XXX:19. I ett brev utfärdat i Riga december 1225 av den påvliga legaten Vilhelm av Modena förekommer uttrycken *jus Gutorum* (gutarnas rätt) och *moneta Gutorum seu Gutlandie* (gutarnas eller Gotlands mynt). På ett ställe har skrivaren skrivit *jus Gotorum*, vilket sedan ändrats till *jus Gutorum*. I den tryckta utgåvan av brevet i *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch* I:1 (Reval, 1853), nr 75 har man valt att förenhetliga stavningen till *ius Gotorum*. I *Hansisches Urkundenbuch* I (Halle, 1876), nr 194 återges texten med bibehållen stavningsvariation. Se även utgåva i *Latvijas vestures avoti* II. *Senas Latvijas vestures avoti* I, ed. Arveds Svabe (Riga, 1937), nr 118 (faksimil av brevet), 208.

21 *Livländische Chronik*. Översatt av Albert Bauer (Würzburg, 1954), 10, 328. Det är osäkert om stavningen *Gothlandia* (med ”th”), som under medeltiden förekom parallellt med *Gotlandia*, har samband med goticismen.

- 22 Blomkvist, 458.
 23 ST 1, 308.
 24 Svennung, 72.
 25 Det förekommer något olika varianter av denna text. Jag återger här efter en inkunabel tryckt i Strassburg en version som jag tror är ursprunglig: *Huic regioni adiacet insula quedam nomine gotthlandia gothorum terra dicta, quia a gothis fuit antiquitus habitata, et est insula frugifera, pascuosa plurimum et piscosa et multiplici genere mercium maxime negociosa, nam pelles varie et cerarum et ceterorum copie de regionibus diuersis ad illam insulam nauigio deferuntur et inde in galliam in germaniam in britanniam et hispaniam per oceanum deducuntur.* Bartholomaeus Anglicus, *Liber de proprietatibus rerum* (Argentine, 1485), XV:71.
- 26 Allmänt om gotländsk handel på England se Hugo Yrwing, *Gotlands medeltid* (Visby, 1978), 119 f., 138–140.
- 27 Exempel på den svenska titelformen under Magnus Ladulås regering: ”swerikis ok gotha konungr”, ”swea konungær oc gotæ”, ”swea och gota konungher”. DS 1, nr 739a, 799, 813, DS 2, nr 935a, 1719.
- 28 Allmänt om göticismen se Sten Lindroth, ”Göticismen”, *Kulturbistoriskt lexikon för nordisk medeltid 6* (Malmö, 1961), sp. 35–38.
- 29 Titeln kan tidigast beläggas i brev från 1362. DD, række 3:6, nr 199.
 30 DS 8, nr 7010, 7198, 7257.
 31 DS 8, nr 6937.
 32 ST 2, 337, 391, 393.
 33 ST 2, 355–370.
 34 DD, række 4:1, nr 6–9.
 35 DD, række 4:2, nr 307, 455, 462 f., 465, 544. Jfr också nr 369.
 36 DN 2:1, nr 476, 487; *Norges gamle love*, Christiania 1846–, række 1:3, 213–222.
 37 DN 2:1, nr 205; *Norges gamle love*, række 1:3, 149–160.
 38 DD, række 4:6, nr 145; ST 2, 607, 662; ST 3, 126; DN, 2:a saml., nr 663.
 39 Talet är utgivet och översatt av Eva Odelman i *Röster från svensk medeltid. Latinska texter i original och översättning*, eds. Hans Aili, Olle Ferm, Helmer Gustavson (Stockholm, 1990), 286–299.
 40 Yrwing (1978), 216.
 41 Herman Schück, *Rikets brev och register. Arkivbildande, kansliväsen och tradition inom den medeltida svenska statsmakten* (Stockholm, 1976), 345 f.
- 42 Schück (1976), 554–559. Exempel på Karl Knutssons kungatitel: FMU 3, nr 2761, 2794, 2798.
 43 Schück (1976), 65–70. Formen *Gotenenses* behöver dock inte nödvändigtvis tillskrivas göticismen. En liknande form, fast med ”u” – *Gutthenensium lex* – finns i en avskrift från sent 1500-tal av Magnus Ladulås privilegiebrev för Gotland 1285. ST 1, 290.
 44 Citerat efter Schück (1976), 472.
 45 Schück (1976), 472, 477, 481 f.
 46 Schück 1976, 466. Lars Sjödin, ”Brevfynden i Roggeborgen”, *Historisk Tidskrift* 87 (Stockholm, 1967), 357–371; Per Stobaeus, ”Biskop Hans Brask – både patriotisk och internationell”, *Diocesis Lincopensis II. Medeltida internationella influenser – några uttryck för en framväxande östgötsk delaktighet i den västeuropeiska kultursfären*, ed. Kjell O. Lejon (Skellefteå, 2005), 168–213.
 47 Arnolds Spekke, *The Baltic Sea in ancient maps* (Stockholm, 1961), 24; A. E. Nordenskiöld, *Periplus. Utkast till sjökortens och sjöböckernas äldsta historia* (Stockholm, 1897), pl. VIII.
 48 Axel Anthon Bjørnbo & Carl S. Petersen, *Fyenboen Claudius Clausson Swart (Claudius Clavus), Nordens ældste Kartograf: En Monografi* (Köpenhamn, 1904). Gustaf Lindstöm nämner en rad medeltida kartor på vilka Gotland förekommer. G. Lindström, *Anteckningar om Gotlands medeltid I* (1892; Visby, 1978), 56 ff. Beträffande hans felaktiga uppfattning om kartornas ålder och inbördes förhållande se Bjørnbo & Petersen, 155.
 49 Avbildad av Poul Grinder-Hansen, ”Et kort over Norden”, *Unionsdrotningen Margareta I och Kalmarunionen* (Köpenhamn, 1996), 14–17 och av A. E. Nordenskiöld, *Facsimile-atlas till kartografiens äldsta historia innehållande afbildningar af de viktigaste kartor tryckta före år 1600* (Stockholm, 1889), 49.
 50 Avbildad av Grinder-Hansen samt av Eduard van Ermen & Erik van Mingroot, *Sverige och de skandinaviska länderna i gamla kartor och tryck* (Stockholm, 1987), 16 f.
 51 Spekke, 26.
 52 Johannes Cochlaeus, *Brevis Germanie descriptio (1512) mit der Deutschlandkarte des Erhard Etzlaub von 1512*. ed. Karl Langosch (Darmstadt, 1960), III:8, VII:35.

- 53 Svennung, 59–61.
- 54 V. A. Nordman, *Die Wandalia des Albert Krantz: Eine Untersuchung* (Helsingfors, 1934), 13–26.
- 55 Albert Krantz, *Chronica regnorum aquilonarium Daniae Suetiae Norvagiae* (Argent., 1546); V. A. Nordman, *Die Chronica regnorum aquilonarium des Albert Krantz: Eine Untersuchung* (Helsingfors, 1936), 30 f.
- 56 Krantz 1546, Suecia I:1.
- 57 Om Saxos tolkning av Paulus Diaconus se Lauritz Weibull, ”En forntida utvandring från Gottland”, *Scandia* 15 (Lund, 1943), 267–276.
- 58 Krantz (1546), Suecia I:3.
- 59 Krantz (1546), Suecia I:2.
- 60 Albert Krantz, *Wandalia* (Coloniae, 1519), II:20. De folk Krantz räknar upp är sådana som figurerar i krönikor av Saxo Grammaticus, Helmold von Bosau och Adam av Bremen. Att *Gothi* syftar på götarna framgår av att Krantz skriver att de hörde hemma i *Suecia*. *Sembi* är semberna i Samland i Ostpreussen.
- 61 Krantz (1546), Dania VIII:27. Kan Krantz uppgifter möjligen sammanställas med att Strelow 1623 återbördade Visby stadslag till Visby rådhus, sedan den under en längre period hade varit borta därifrån? Om Strelow och stadslagen se *Wisby Stadslag och Sjö rätt*, ed. C. J. Schlyter (Lund, 1853), I.
- 62 Gunnar T. Westin, *Historieskrivaren Olaus Petri: Svenska krönikans källor och krönikeförfattarens metod* (Lund, 1946), 145; Hugo Yrwing, *Visby – hansestad på Gotland* (Stockholm, 1986), 289–295.
- 63 Volaterranus (Raffaele Maffei), *Commentariorum urbanorum libri octo et triginta* (Frankfurt, 1603), II och VII.
- 64 Franciscus Irenicus, *Germaniae exegeteos volumina duodecima* (Nürnberg, 1518), I:40.
- 65 Irenicus I:31; Hjalmar Grape, *Det litterära antik- och medeltidsarvet i Olaus Magnus patriotism* (Stockholm, 1949), 64.
- 66 Aventinus, *Johannes Turmair's genannt Aventinus Sämmtliche Werke* (München, 1881–1886), bd 2, 50; bd 4:1, 67.
- 67 Svennung, 4. Plinius d.ä. skriver i *Naturalis historia* IV:28 att Grekland är uppkallat efter kungen *Graecus* och hellenerna efter *Hellen*. I Gamla testamentet finns också många exempel på sådana eponymer.
- 68 Aventinus, bd 2, 50, 65 f; bd 4:1, 146.
- 69 Aventinus, bd 2, 34; bd 4:1, 34. Aventinus bygger här på den italienske renässanshumanisten Flavio Biondos etymologi *Catalani* < *Gotalani*. Om denna se Nordman (1936), 223.
- 70 Se *Antiquitatum Danicarum Sermones XVI. Ex Bojaricæ Historiæ Johannis Aventini libro primo selecti et Novis Commentariis Johannis Lyscandri Bramensis Illustrati*, ed. Erik Olsen Torm (Hafniae, 1642).
- 71 Andreas Althamer, *Scholia in Cornelium Tacitum Romanorum historicum* (Norimbergae, 1529), 51.
- 72 Willibald Pirckheimer, *Opera politica, historica, philologica et epistolica* (1610; faksimil Hildesheim, 1969), 104, 111. År Pirckheimer påverkad av Jacob Ziegler? Ziegler sände 1530 till honom det geografiska arbete som trycktes 1532 (se nedan). Beträffande Zieglers manuskript se Kristian Nissen, ”Jacob Ziegler's Palestine Schondia Manuscript University Library, Oslo. MS. 917-4^o”, *Imago mundi* XIII, Lympne (Kent, 1956), 45–52.
- 73 Lindström I, 63. Nicolaus Cusanus karta, som trycktes 1491, avbildas av Bo Bramsen, *Gamle Danmarkskort* (Köpenhamn, 1997), 40 och Spekke, 38. Här syns orden *Gotlandia insula*, *Woison*, och *ecclesia Pharenn*. Jag förmodar att namnet Färö på Nicolaus Cusanus karta har latiniserats i anslutning till Pharos, som är namnet på en ö i Adriatiska havet (kroatiska: Hvar, italienska: Lesina). På Olaus Magnus *Carta marina* från 1539 har *ecclesia Farenis* istället hamnat på Färöarna.
- 74 Jakob Ziegler, *Quae intus continentur Syria...*, (Argentorati, 1532), 85–108.
- 75 Karl Schottenloher, *Jakob Ziegler aus Landau an der Isar: Ein Gelehrtenleben aus der Zeit des Humanismus und der Reformation* (Münster, 1910), 78.
- 76 Ziegler, 478, 493 f. Claudius Clavus karta var känd av Ziegler. Se Nissen, 51.
- 77 *Emporium fuit antiquum celeberrimum instar eius apud Genuam Ligurum. Postea Danorum & Moschorum piraticis excursionibus afflictum, desertum est, Extant hodie ruinæ testantes ueterem claritatem. Fuerunt hoc loco prima statua Gothorum qui Meotidem occuparunt. Est hodieque fertilitate agri & arce & Monasterijs insignis, in reliquis est Cænobium ordinis Benedicti apud quod est bibliotheca circiter duum milium & auctorum & Codicum ueterum.* Ziegler, 106.

78 *Vadstenadiariet: latinsk text med översättning och kommentar* ed. Claes Gejrot (Stockholm, 1996), 414 f.

79 G. Lindström, *Anteckningar om Gotlands medeltid II* (Stockholm, 1895), 190–197. Vadstena klostrets bibliotek, som anses ha varit det största i Norden på sin tid, innehöll när det var som omfångsrikast drygt 1400 volymer. Anna Fredriksson, *Vadstena klostrets bibliotek: En analys av förvärv och bestånd* (Uppsala, 1997), 6.

80 Johannes Cochlaeus, *Vita Theoderici Regis Ostrothorum et Italie*, ed. Johan Perringkiöld (Stockholm, 1699).

81 Yrwing 1986, 286–288.

82 *Hanserecesse* 4:I (Leipzig 1941), nr 237:23. Jfr Horatius, *Epistula ad Pisones (Ars poetica)* 70 f: *Multa renascentur quae iam cecidere cadentque quae nunc sunt in honore vocabula* ("Många ord som redan fallit ur bruk kommer att återfödås och sådana som nu hålls i ära kommer att falla ur bruk"). Jfr också en samtida text i Olaus Petris "En Swensk Cröneka": "Och lyckohiwlet (som man seya pläghar) går snart om kring i werldenne, En ringa man kan snart förhöger warda, och en högbesätten man, kan hastigt til intit göras, aff huilkit the som förtrykte äro mogha haffua thet hopp, at med them kan än better warda, Och the ther högt besatte äro, mogha haffua then fara, at hiwlet skal gå om med them, och för thens skul haffua öffuerdådth och öffuerwold fordragh, tenkiandes at gudh kan snart fornedhra them, och förhöya them som the förtrykt haffua." Olaus Petri, *Samlade skrifter* 4 (Uppsala, 1917), 3.

83 Johannes Carion, *Chronicon Carionis expositum et auctum multis et veteribus et recentibus historiis* a Philippo Melantheone at Casparo Peucero (Witebergae, 1572), 227, 24.

84 Westin, 164–167.

85 J. Haglund & J. Svennung, "Johannes Magnus' och Miechowitas brevväxling om goternas ursprung", *Kyrkohistorisk Årsskrift* 49 (Uppsala, 1949), 184, 187.

86 Johannes Magnus, *Historia de omnibus Gothorum Sueonumque regibus* (Romae, 1554), I:15, 8:17, XXIII:2; Olaus Magnus, *Historia om de nordiska folken* (Uppsala, 1951), kap. II:24; Olaus Magnus 1951, bd 5, kommentar av John Granlund, 76–78.

87 Johannes Magnus XXIII:2.

88 Johannes Magnus XXI:9. Jfr *Svenska medeltidens rimkrönikor I*, ed. G.E. Klemming (Stockholm, 1865), 185; Ericus Olai XXXVII:4.

89 För fler exempel se min artikel "Karlsöarna i krönikor och medeltidsbrev" i *Stora Karlsö – människor, händelser och verksamheter kring en ö*, ed. Rolf Jacobson & Rita Larje (Visby, 2005), 172–191.

90 Hjalmar Grape, *Olaus Magnus: forskare, moralist, konstnär* (Stockholm, 1970), 20. Däremot vistades dåvarande Vadstenabrodern Petrus Magni på Gotland som fånge vintern 1507–1508 (se ovan). Hans Brask visiterade Gotland som biskop vid ett par tillfällen. Den svenske kyrkoman vid denna tid som hade störst förtrogenhet med Gotland var Peder Jakobsson Sunnanväder, född gotlänning och f.d. kyrkoherde i Burs.

91 Olaus Magnus II:24, X:16, XVII:1; Grape 1949, 189–194.

92 *Den danske rimkronike*. I *Ghementryk- ket 1495 med variantapparat* udgivet af Helge Toldberg, Köpenhamn 1961, v. 37–42.

93 Adam av Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, ed. Bernhard Schmeidler, (Hannoverae et Lipsiae, 1917), 234.

94 Beträffande Petrejus se Holger Fr. Rørdam, *Historieskrivningen og Historieskriverne i Danmark og Norge siden Reformationen*. I, Kjøbenhavn 1867, 129–134; Carl S. Petersen, *Illustreret dansk Litteraturhistorie*. I, Köpenhamn 1929, 382–385.

95 Rørdam, 131.

96 Beträffande Lyschanders, Strelows och Wallins goticistiska tolkning av Gotlands sigill se Siltberg, 288–290.

Wilhelm von Humboldts frihet som epigenetisk bildning

Victoria Fareld

Ett sammansatt frihetsbegrepp

Wilhelm von Humboldts (1767–1835) första stora arbete *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (Idéer till ett försök att bestämma gränserna för statens uppgifter) räknas som en av liberalismens klassiker. Det redan på 1790-talet färdigställda manuskriptet som först sexton år efter författarens död, 1851, gavs ut i sin helhet klassificeras därtill inte sällan som en av den *klassiska* liberalismens nyckeltexter. Humboldts insisterande på att låta människor leva och utvecklas utan statens inblandning, gör att han i Timbroantologin *Frihetens klassiker* entydigt blir en den negativa frihetens exponent och en förespråkare för den liberala nattväktarstaten.¹ Denna tolkning är dessvärre inte begränsad till ideologiska tankesmedjor som belägna på avstånd från forskningens centrum använder filosofer som ideologiska affischnamn. Att i den unge Humboldt se en motståndare till staten har länge varit framträdande i Humboldtforskningen.² Denna tolkning delas av en av vår tids ledande auktoriteter på tysk idealism, filosofen Frederick C. Beiser, som befordrar en läsning av Humboldt som en tidig företrädare för liberalismens negativa frihetsbegrepp, frihet som icke-intervenering och oberoende.³ Ett allvarligt problem vidlåder därför enligt min mening Beisers behandling av Humboldts tänkande: genom att sortera Humboldts syn på frihet under vad Isaiah Berlin på 1950-talet betecknade som negativ frihet, läser Beiser inte enbart historien baklänges och gör sig skyldig till vad Quentin Skinner skulle avfärda som ett anakronistiskt fabricerande av historiska mytologier.⁴ Trots Beisers initierade behandling av Humboldts tänkande hamnar den senares syn på frihet som en personlig erövring, som målet på en lång utvecklingsprocess, enligt Berlin karaktäristiskt för den positiva friheten, enligt min mening alltför mycket i skymundan. I Beisers bruk av historien blir Humboldt i alltför hög grad en motståndare till staten och en föregripande representant för nattväktarstaten, vilket reducerar den komplexitet som utmärker Humboldts syn på relationen mellan frihet och individualitet.

Berlins distinktion mellan negativ och positiv frihet har visat sin användbarhet genom att bli ett oundgängligt analysredskap inom politisk filosofi. Hos Humboldt möter vi emellertid både det som Berlin skulle komma att

kalla positiv och negativ frihet – både frihet som utveckling och självförverkligande och frihet som oberoende och icke-intervenering. Jag anser därför att Berlins distinktion, dess analytiska vinster till trots, i vårt fall är mer fördunklande än klagörande. Den skymmer sikten för oss, varför vi bör göra oss av med den för att låta det innehåll den rymmer träda fram.⁵ Med hjälp av en med Humboldt mer samtida distinktion mellan det sena 1700-talets två dominerande utvecklingsteorier epigenes och preformation, menar jag att det är möjligt att göra reda för den intrikata sammanflätning av subjektiva och objektiva element, av individuella och överindividuella inslag som utmärker det frihetsbegrepp som Humboldt utarbetar i *Ideen*, utan att förlora något av dem ur sikte.

Statens dubbla roll

När Humboldt i *Ideen* slår fast att människan måste skapa sig själv som människa, genljuder den tyska idealismens människoideal. Människan är inte sig själv från början. Först genom en lång och mödosam utvecklingsprocess förverkligar hon sin unika personlighet. Humboldts idé om individen som kulmen på en bildningsprocess, snarare än som ett ursprungligt tillstånd, har naturligtvis udden riktad mot samtidens mekanistiska och materialistiska föreställningar. Mot den dominerande synen på individen som en abstrakt, universell kategori, ställer Humboldt den särpräglade individualiteten, *Eigenthümlichkeit*.⁶ Genom att förena antikens upptagenhet av människans själsliv och harmoniska utveckling med det borgerliga samhällets politiska system, menar han sig kunna skapa de optimala förutsättningarna för människans fullödiga utveckling.⁷

Humboldt skildrar denna utvecklingsprocess som individens egen inre, självskapande process, som ett slags växande inifrån. Människan odlar sina förmågor bäst på egen hand, genom att i frihet välja sin egen livsväg och stå fri från yttre påverkan. Statens primära uppgift ser han därför i att garantera ett mångskiftat och variationsrikt samhälle i vilket människor kan utöva sin handlingsfrihet och utveckla sina unika anlag. En stat som i alltför hög grad ingriper i människors angelägenheter riskerar att göra medborgarna uniforma och osjälvständiga, oförmögna att utveckla sina specifika förmågor. Människans utveckling vilar därför på att staten tillförsäkrar henne den frihet och mångfald hon behöver. Och här måste vi stanna upp. Här visar sig nämligen Humboldts syn på statens verksamhet i all sin komplexitet. Upphovet till den frihet och mångfald Humboldt värnar förlägger han, som vi har sett, i den enskilda individens spontana och autonoma handlingar, som han ser uppstå i takt med att statens inflytande över människors liv minskar. Samtidigt är det statens mål och uppgift att bistå människor att inhämta denna sin unika mänsklighet, att garantera att var och en ställs inför den mångfald av livsmöjligheter som är grundvillkoret för hennes förverkligande.⁸ Hans avvisande av staten är

därför långt från entydigt. Den humboldtska staten är snarare på en och samma gång minimal och gigantisk i sina åtaganden; en stat som uppbär många av nattvaktarstatens drag men som närmast är, med en term som är Beisers, att betrakta som en *Bildungsanstalt*, en institution för mänsklighetens utveckling.⁹

Individens fria och harmoniska utveckling förstådd som mänsklighetens mål och historiens yttersta syfte, står alltså i centrum för Humboldts text om statens verksamhet – en statslära robust förankrad i hans bildningslära. Det är därför missvisande att som Beiser läsa *Ideen* som ett uttryck för en rigorös och obeveklig *laissez-faire*-teori.¹⁰ Inga oklarheter råder vilken prioritetsordning som gäller för Humboldt: samhället är inte i första hand en arena för ekonomisk utveckling eller ökad välfärd, utan som Humboldtforskaren Jean Quillien formulerar det, själva platsen för människans förverkligande.¹¹ Vad varken Beiser eller Quillien betonar tillräckligt är emellertid att det hos Humboldt åligger staten att ansvara för att samhället är och förblir platsen för detta förverkligande.

Humboldts imperativ att varje politiskt system bör tillåta människan att förverkliga sig själv som människa handlar alltså *både* om att staten bör minimera sina medborgarförpliktelser för att möjliggöra den frihet och variationsrikedom som individens utvecklingsprocess kräver *och* att den samtidigt bör fungera som garant för denna variationsrikedom och uppbära det yttersta ansvaret för att säkra det mångskiftade samhälle på vilken hennes utveckling vilar. En liknande mångtydig bestämning ges frihet i Humboldts tänkande. Den är både en ursprunglig kapacitet hos människan som måste skyddas och som spontant utvecklas om hon lämnas ensam och resultatet av ett successivt utvecklingsförlopp, något hon måste erövra för att uppnå sin mänsklighet. Till skillnad från Beiser som slår fast att *Bildung* endast förutsätter negativ frihet, det vill säga frihet som utgångspunkt och första villkor, argumenterar jag för att frihet hos Humboldt är att förstå både som utgångspunkt och mål, både som förutsättningen och målet på människans vindlande utvecklingsgång.

Preformation och epigenes

Humboldts tänkande kring relationen mellan frihet och individualitet befinner sig på ett intressant sätt mitt i centrum av det sena 1700-talets idéer om utveckling. Två teorier gjorde båda under denna tid anspråk på att definiera begreppet utveckling: *Epigenesen* – organismens successiva självorganisering – stod mot *preformationen*, den gradvisa manifesteringen av en på förhand formerad organism. Eller annorlunda uttryckt: å ena sidan utveckling förstådd som ett oavbrutet skapande eller en successiv tillblivelse, omöjlig att överblicka eller förutsäga och å den andra utveckling förstådd som en ordnad och förutbestämd process, ett gradvis utvecklande av ett på förhand givet innehåll.

Litteraturforskaren Helmut Müller-Sievers har uppmärksammat det epigenetiska inslaget i Humboldts tänkande och bryter på så vis med den inom tidigare forskning dominerande tendensen att förknippa hans bildningsbegrepp med preformationsläran.¹² Genom att studera Humboldts språk teori i ljuset av hans naturfilosofi visar Müller-Sievers på epigenesens betydelse för Humboldts syn på språket som styrt av en självorganiserande kraft.¹³ Wilhelm kom genom brodern, naturforskaren Alexander von Humboldt, i nära kontakt med tidens ledande naturvetenskap och var väl insatt i dess senaste landvinningar. Han utförde även egna fysiologiska experiment och lät, i vännen Friedrich Schillers tidskrift *Die Horen*, anonymt publicera två artiklar om könsskillnad som en organiserande kraft i naturen vilka, poängterar Müller-Sievers, bär omisskännliga epigenetiska drag.¹⁴

Müller-Sievers visar nydanande att samtidens epigenetiska utvecklings teorier kom att sätta sin bestämda prägel på Humboldts språkvetenskapliga och litterära arbeten. Dock har epigenesens betydelse för det frihetsbegrepp som Humboldt formulerar i *Ideen*, mig veterligt, inte tidigare uppmärksamrats. Innan vi går närmare in på Humboldts syn på frihet som epigenetisk utveckling, låt oss göra en kort anhalt vid de två utvecklingsmodellernas historia.

Ordet utveckling härrör, via tyskans *Entwicklung*, från det latinska *explicatio* som åsyftar en mångfald som vecklas upp. Ordet har i stort sett samma betydelse som det latinska *evolutio*, i dess ursprungliga betydelse av att rulla ut en bokrulle eller att ”veckla ut” en tankegång. Leibniz använder ordet i denna mening. För honom hänger *Entwicklung* samman med de själens idéer och sanningar som han ser som medfödda dispositioner. Utveckling handlar om att dessa dispositioner träder fram i ljuset och blir tydliga och vilar på en föreställning om immanens. Det som ”vecklas ut”, *explicatas*, är något som funnits från början, fixerat likt innehållet i en bokrulle som vecklas ut framför läsaren.¹⁵ Monaderna, eller de individuella substanser som enligt Leibniz utgör verklighetens beståndsdelar, existerar inte enbart bortom både tid och rum. De utvecklas självständigt från varandra, helt i enlighet med sina egna inre principer och oberoende av yttre påverkan. Varje monad bär på sin egen individuationsprincip och hårbärgerar på så vis hela sitt utvecklingsförlopp inom sig.¹⁶

Leibniz’ tankar ligger nära vad som under 1600-talet kom att benämnas preformation; en teori om utveckling där det som förändras antas ha sina former givna från början. Utveckling innebär enligt denna föreställning en process varigenom det som tidigare var osynligt blir manifest och påtagligt. Det som är förborgat i organismen vecklas ut under dess livslopp.¹⁷ Preformationsteorin var ett resultat av de landvinningar som präglade 1600-talets vetenskap. Dess upptagenhet med fenomen som alstring, fortplantning och växande skedde mot en bakgrund av empiriska och mekanistiska teories genombrott som gick hand i hand med en nedgång för

det aristoteliskt teleologiska synsättet. Allt levande förmodades enligt preformationsläran vara skapat av Gud en gång för alla varför varje art ansågs rymma, såsom i en behållare, sina framtida generationer i form av preformerade embryon. Teorins anhängare tänkte sig att det inom varje art fanns ett begränsat antal embryon, inkapslade i varandra såsom ryska dockor, varför den enskilda arten antogs försvinna när alla dess embryon så småningom hade mognat och utvecklats till individer.¹⁸

Varje generation föreställdes alltså rymma nästa, likt en helhet vars olika delar står i en mekanisk relation till varandra. Preformationsteoretikerna var därför noga med att poängtera att det som framstod som en alstring av en ny organism inte var någon egentlig tillblivelse, utan en gradvis manifestering av en organism som hade fått sin form och bestämning redan vid tidernas begynnelse. Utvecklingen hade på så vis både en mycket bestämd riktning och given slutpunkt och sågs som ett slags mekanisk process.¹⁹ Teorins anhängare var inspirerade av Descartes syn på kroppen som en maskin. Den preformerade kroppen ansågs utvecklas i enlighet med mekanikens lagar, snarare än utifrån en i kroppen nedlagd icke-materiell och formande kraft. Studier av hönsfosters utveckling, där man kunde se det ena organet efter det andra successivt växa fram till en fullt utvecklad kyckling, uppfattades som ett bevis för att allting funnits nedlagt i ägget från början och att utvecklingsgången därför visade på en successiv manifestering eller framträdelse av något lagrat, snarare än på en gradvis nybildning.²⁰

Liksom Leibniz' monader antogs existera utanför tiden, utgick preformationsläran från ett utvecklingsbegrepp som, genom att sakna en föreställning om tillblivelse och temporal kontinuitet, saknade utsträckning i tiden. Men Leibniz öppnar, trots sin monadologi, även upp för en föreställning om utveckling som en förändring över tid. Med den idé om kontinuitet som han formulerade i samband med upptäckten av "mellanarter" (*Mittelwesen*) blev den absoluta distinktion mellan arter som slutna och självständiga system, som hans tidigare utvecklingssyn förutsatte, problematisk.²¹ Denna idé om kontinuitet kan ses som ett uttryck för den förskjutning i synen på utveckling som senare ägde rum och som gjorde att utveckling alltmer kom att uppfattas som en förändring i tiden. Med Leibniz, skulle man därför kunna säga, infördes en spänning i utvecklingsbegreppet som därefter kom att vidlåda det. Leibniz tycks befinna sig i skärningspunkten mellan å ena sidan utveckling uppfattad som ett ordnat, förutbestämt och förutsägbart skeende, där allt som kommer att visa sig finns immanent från början och vecklas ut under ens livslopp och å den andra utveckling förstådd som en oöverblickbar och fortgående process, där organismens möte med omgivningen ger upphov till spontant och oförutsägbart skapande.

Denna sistnämnda idé hade en av sina namnkunnigaste förespråkare i fysiologen och grundaren av den moderna embryologin Caspar Friedrich

Wolff. Wolff formulerade på 1760-talet en skarp kritik mot preformationsteorin genom sin lära om epigenes. Epigenesteorin slog fast att utveckling inbegriper ett skapande eller en tillblivelse, snarare än en gradvis manifestering av ett på förhand givet innehåll. Till skillnad från synen på utveckling som ett växande av redan preformerade delar, betonade Wolff att organismen utvecklas genom att en verklig nybildning av dess delar äger rum. Mot *evolution* ställde Wolff så *generation*. I likhet med den aristoteliska synen på organismers självgenererande förmåga antogs utveckling av Wolff vara styrd av en *vis essentialis*, en inre vital kraft, ett slags formande, självskapande förmåga; en föreställning som genom Johann Friedrich Blumenbachs begrepp *Bildungstrieb* gjorde teorin om epigenes till den dominerande förklaringsmodellen inom biologin under slutet av 1700-talet. Den biologisering av den allmänna föreställningsvärlden som äger rum under denna period gjorde att tiden ägnades allt större uppmärksamhet även inom andra kunskapsområden.²² Som Müller-Sievers visar kom epigenetiska tankefigurer att lösgöra sig från biologins domäner och göra intåg inom filosofi, språk teori och estetik för att så småningom bli en oundgänglig del i den tyska idealismens föreställningsvärld – så även i Humboldts.²³

Frihet som epigenetisk bildningsprocess

I centrum för den utvecklingstanke som kom att dominera det sena 1700-talet och det tidiga 1800-talets tyska tankeliv stod alltså begreppet *Bildung*. När Humboldt anammar det är det bemängt med innebörd. Johann Gottfried Herder hade redan under 1760-talet talat om bildning som liktydigt med en dynamisk kraft såväl i naturen och historien som i den enskilda människans liv.²⁴ I Herders stora utvecklingshistoriska verk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Idéer till filosofin om mänsklighetens historia) författat mellan 1784 och 1791, är bildning den inneboende kraft som han menar driver historien framåt och som är verksam hos såväl växter och djur som hos människor, folk och kulturer. Likt organismen är de alla underkastade samma förändringsprocess.²⁵ Denna sammanvävda utveckling är därtill riktad mot ett och samma mål – *Humanität*. *Humanität* beskriver Herder som mänsklighetens sinnliga, intellektuella och andliga perfektion. Såsom mänsklighetens och hela utvecklingens egentliga ändamål är humaniteten en teleologisk princip. Det är alltså inte endast människan som rör sig i en bestämd riktning: *Humanität* utgör hela världshistoriens organisationsprincip.²⁶

Även för Humboldt befinner sig människans bildning i centrum av världens utvecklingsgång. När Humboldt talar om *der Bildungstrieb* förstådd som en inifrån kommande drift mot utveckling och som en del av den större livskraften, *die Lebenskraft*, så handlar det om en rent biologisk process, om den organiska materiens uppkomst och fortplantning.²⁷

Men även individens förverkligande av sina krafter och förmågor blir för Humboldt genom bildningsbegreppet ett organiskt förlopp, dock inte förstått som en vegetativ, självgenererande verksamhet utan som en aktiv tillägnelseprocess, omöjlig utan individens egna ansträngningar och självmedvetna handlande. Här delar Humboldt Immanuel Kants syn på frihet som autonomi; en autonomi som människan inte innehar från början utan som hon måste erövra genom aktivitet.²⁸ Kant vidhöll genom bildningsbegreppet, förvisso sparsamt använt för att beteckna den moraliska utvecklingens villkor i den enskilda människan, att ingen yttre auktoritet kan pådyvla henne moral, utan endast medvetandegöra för henne hennes egen, inre, slumrande moraliska förmåga.²⁹ En liknande tankegång finns hos Humboldt, naturligtvis med den avgörande skillnaden att det rena förnuftet inte kan utgöra grundvalen för människans moral och frihet. Där moral och frihet för Kant handlar om att lösgöra sig från sinnenas och känslornas domäner och stå fri från naturens lagar, förankrar Humboldt såväl människans moraliska förmåga som hennes strävan efter frihet i förnuftets välvägd sammansmältning med sinnena och känslorna, i människans dubbla karaktär som sinnlig och tänkande varelse.³⁰

Bildning för Humboldt vilar på ett ideal om den mångsidiga människan, varför den inte enbart inbegriper kunskap eller utbildning i en snäv intellektuell mening; även människan som känslovarelse med förmåga att uppleva, njuta och känna står i centrum av hans intresse. Bildningsprocessen tar på så vis alla människans förmågor och anlag i anspråk, både som intellektuell, sinnlig och moralisk varelse.³¹ För att beteckna denna hela människa inför Humboldt begreppet *Sinnlichkeit*, vilket alltså har en vidare betydelse än det svenska ordet sinnlighet, då det närmast är att förstå som sammanflätningen av människans förmåga att sinnligt uppleva och att tänka.³² Det är i ljuset av Herders nyckelbegrepp *Besonnenheit* som Humboldts *Sinnlichkeit* får sin sammansatta betydelse. Herder presenterade i sin prisskrift om språkets uppkomst, *Über den Ursprung der Sprache* från 1772, sin idé om det mänskliga språkets, och det mänskliga medvetandets, förutsättning i den odelbara helheten av människans samverkande förmågor. Denna oseparatorbara enhet av sinnlighet och tänkande, benämner Herder *Besonnenheit*.³³ Ordets dubbla innebörd från tyskans *der Sinn* (sinnet) och *sinnen* (tänka) gör det till ett outhärligt redskap för att ge ord åt den komplexa totalitet av tanke och förnimmelse som Herder menar utmärker människan som självmedveten språkvarelse.³⁴ Även Humboldts *Sinnlichkeit* bör vi förstå i ljuset av de två tyska ordens sammanflätade innebörder.

Som redan har berörts förlägger Humboldt moralen i människan som sinnlig varelse; när tanken och känslan har förenats i människan och nått sina rätta, balanserade, proportioner är hon, låter oss Humboldt förstå, även en moralisk varelse.³⁵ Bildningsbegreppet implicerar således, både hos Kant och hos Humboldt om än med olika innebörd, en idé om auto-

nomi som ett aktivt självbestämmande. Bildning, framhåller Humboldt, är en förutsättning för att kunna åtnjuta frihet, i betydelsen att inte agera med massan utan som individ. Var och en ska bli sin egen herre, förmögen att tänka självständigt: ju högre bildning, desto större frihet.³⁶ Men även det omvända gäller: ju större frihet människan får, desto mer bildning behöver hon för att kunna förvalta sin frihet.³⁷

Låt oss stanna till vid frågan om vari den bildning består som Humboldt menar är människans väg till förverkligandet av sin mänsklighet. Humboldt insisterar att vilken aktivitet som helst, även hantverkarens praktiska och instrumentella, kan vara en väg till bildning.³⁸ Det avgörande är inte, som Beiser formulerar det, *vad* individen gör utan *hur* hon gör det.³⁹ Så länge hon gör det hon gör av frivillighet, lust och glädje och låter aktiviteten vara ett mål i sig är hon enligt Humboldt på bildningens väg.⁴⁰ Den bärande idén om autonomi tycks på så vis hänga samman med ett mycket bestämt ointresse, vilket vi känner igen från det bildningsbegrepp som Kant formulerar i sin tredje Kritik; ett begrepp som fogar samman växande och skapande genom att vara både en organisk och estetisk kategori. Liksom Kants betraktare av skönhet är fri från allt intresse av det sköna föremålets existens, då han i betraktandet av det sköna inte relaterar till tingen omkring sig utan genom sina kunskapsförmågors samstämmiga aktivitet istället möter sig själv som sinnlig och reflekterande varelse, tycks Humboldts människa bringa sina förmågor i harmoni, om den åtagna arbetsuppgiften, oavsett vilken, uppfattas som ett mål i sig, inte som ett medel för något annat.⁴¹ Och detta görs om uppgiften är självvald.

Denna vittfamnande bildningstanke kom Humboldt 1809, i egenskap av kultur- och utbildningspolitiker, att omvandla till den bärande idén i det preussiska utbildningssystemet. I sin skolplan för det preussiska Litauen, "Litauischer Schulplan", framhäver han människans allmänna bildning – *allgemeine Menschenbildung* – som alla statliga skolors gemensamma mål. Skolan, insisterar han, bör vila på en och samma grund: att utveckla och bringa i harmoni det väsentliga i människan, varför bildning ska vara allas angelägenhet, hantverkarens såväl som vetenskapsmannens.⁴² I detta skolpolitiska nyckeldokument ger han bildningsbegreppet den bestämda karaktäristik som genljuder i dagens försök att försvara humanioras ställning mot en allt tilltagande kunskapsinstrumentalisering; bildning måste skiljas från den instrumentella kunskap som behövs i yrkeslivet, för att producera livsförnödenheter eller tjäna sitt uppehälle. Bildning, framhärdat Humboldt, är något helt annat än rena yrkesfärdigheter. Det är en process som handlar om det successiva frigörandet av individens livskraft.⁴³

Humboldts imperativ att ge vare student, fattig som rik, möjlighet att utveckla sina skilda förmågor – moraliska, intellektuella och estetiska – för att bli en hel människa, hade radikala implikationer i det socialt skiktade Preussen, där bildning endast var förbehållen ett fåtal.⁴⁴ Men tanken är

inte entydigt demokratisk. Den har även starka elitistiska drag liknande Platons bildningsideal i *Staten*; en allmän utbildningsanstalt som visserligen är öppen för alla men där människor successivt sorterar ut i bildningsprocessens många etapper.⁴⁵ *Bildung* är den tyska motsvarigheten till det antika bildningsidealet *paideia*. Men till skillnad från Platons *paideia* vilar *Bildung* som vi har sett på en föreställning om förvandling och förändring. Där Platon, med sin statiska människosyn, såg mönstret för den bildade människan som för evigt detsamma, såg Humboldt fullbordad av det allmänmänskliga som en fortgående temporal process. I det tyska bildningsbegreppets teleologiska bestämning återfinns på ett intressant sätt båda dessa föreställningsvärldar. Där ryms en idé om fulländning som griper tillbaka på det antika idealets tidlösa syn på människan som oföränderlig vars mål är givet och som delar många drag med vad som senare kom att kallas preformation. Men där finns också en föreställning om en närmast epigenetisk utvecklingsgång, där människan är satt i konstant rörelse och där bildning betecknar själva det stadium dit mänskligheten har nått. Å ena sidan handlar bildningsprocessen för den enskilde sålunda om att tillryggalägga den väldiga utvecklingsväg som mänskligheten har vandrat för att hinna fram till sin egen samtids nivå – som dock snabbt kommer att överskridas. Å andra sidan är bildningsgången riktad mot mänsklighetens perfektion som beständigt ideal.

När Humboldt, som utbildningspolitiker och chef för Berlinuniversitetet, talar om bildning inom det statliga utbildningssystemet, betecknar ordet förvisso även något annat än mänsklighetens utveckling mot fulländning. Bildning handlar om införandet av forskning och systematisk kunskapsproduktion på universiteten och omfattar således utvecklingen av universitetet från läro- till forskningsanstalt.⁴⁶ Men därav universitetsbildningens karaktäristiska dubbelhet: När studenten eller forskaren söker sin kunskap gör hon det i frihet och ensamhet – bildningens två honnörord – men hon skriver samtidigt in sig i en etablerad tradition och blir en del av en större, gemensam ordning.⁴⁷ Här känner vi igen den fria bildningsprocessens spänningsfyllda relation till den högre utbildningens kanonisera- de bildningsinnehåll, idag även ofta igenkänd som den akademiska frihetens relation till kraven på kunskapens omsättning eller tillämpbarhet.

Denna dubbelhet återfinns i hjärtat av Humboldts tänkande och griper tillbaka på den inre spänning som utmärker hans bildningsbegrepp. Vi har sett att bildningsgången mot individualitet för Humboldt är ett självorganiserande, närmast epigenetiskt, växande: människan besitter en inre kraft mot självförverkligande som hon bäst utvecklar om hon blir lämnad ifred. Denna tankefigur känns igen i hans antagande att samhället skulle präglas av mångfald och originalitet om varje människa i frihet fick utvecklas spontant och självständigt: ”om varje väsen skulle organisera sig självt”⁴⁸, liksom i hans beskrivning av bildningen som ”inre bildning”⁴⁹, utmärkt av spontanitet, *Selbstthätigkeit*.⁵⁰ Tilltron till denna inre drivkraft

gör att Humboldt (även efter att ha ändrat uppfattning om statens betydelse för individens bildning) vidhåller de två nyckelorden frihet och ensamhet, (snarare än gemenskap och samverkan), som bildningsprocessens grundval.⁵¹ Betoningen på ensamhet och självständighet gör emellertid inte bildningsprocessen till en solipsistisk eller utpräglad subjektiv verksamhet. Utvecklingen mot individualitet är, understryker Humboldt, inte något som avskärmar individen från andra utan är själva grunden till hennes upplevelse av samhörighet. Det är den som gör att hon gradvis höjer sig över sin partikulära existens för att uppgå i det allmänmänskliga. Likväl överger Humboldt inte idén om bildningen som en inifrånstyrd process, utan insisterar att bildningens ursprung står att finna i själens innersta.⁵² Hans syn på bildningsprocessen kan därför i vissa avseenden uppfattas likt preformationens utvecklande, som ett yttre gestaltande av ett inre innehåll, då bildningen för att behålla sin öppna och oförutsägbara karaktär måste skyddas från påverkan utifrån.

Humboldts betoning på ”inre bildning” kan emellertid även tolkas i en mer stoisk mening, där frihet framförallt betecknar en inre erfarenhet. Bildningsprocessen handlar inte i första hand om vad människan lär sig (det yttre), utan om att förbättra sitt inre jag. Denna uppfattning ligger i linje med Humboldts ofta återropade *Innerlichkeit*, inåtvändhet, som en nödvändig egenskap för den bildningssökande människan.⁵³ Att bildningsprocessen handlar om självgestaltning och därför är inifrånstyrd snarare än styrd av yttre principer, kan sålunda förstås på olika sätt. Med fokus på processen som ett utvecklande betecknar *Innerlichkeit* värnandet om att det som redan finns inom individen får utvecklas ifred, att det är i avskildhet som individen förverkligas. Utifrån denna förståelse av *Innerlichkeit* tycks Humboldts individualitet bära tydliga drag av Leibniz monad.⁵⁴ Ser man förverkligandet snarare som en epigenetisk process får *Innerlichkeit* en annan innebörd. Då handlar det inte om att stå fri från bindningar eller om att vara sin egen grund utan, som Irmgard Kawohl påpekar, om att inte anpassa sig efter yttre krav, om att låta den egna lusten och inre drivkraften vara det som för bildningen framåt.⁵⁵ Denna förståelse av *Innerlichkeit* ligger närmare Humboldts betoning på den självvalda och lustfyllda aktiviteten som bildningens villkor.

Bildningsbegreppets dynamiska mångtydighet står alltså i centrum av Humboldts tänkande kring frihet som förverkligandet av sin mänsklighet. Självförverkligandet handlar om att varje människa gör det bästa möjliga av sina egna unika förmågor och anlag, varför var och en är måttstock för sin egen utveckling. Det finns ingen absolut utveckling som omfattar alla. På så vis kompletterar människor varandra, genom att utvecklas olika.⁵⁶ Men inte heller detta är entydigt.

Ordet *Bildung* är härlett från *bilden* som förvisso betyder att forma, kultivera, skapa något nytt. Men *bilden* betyder även avbilda – att göra sig själv till avbild av ett ideal, att sätta sig själv i relation till en fastlagd

modell för människan. Ordet *Bildung* hänför sig således till oförutsägbart skapande och spontant växande i linje med epigenesens utvecklingsmodell. Men det refererar även till en bild, en modell, i enlighet med vilken individen bör utvecklas. Begreppets ursprungliga teologiska betydelse, i enlighet med vilken människans mål är att bli Guds avbild, sekulariserades under den senare delen av 1700-talet och infogades som ett element i den tyska idealismens idéer om mikro- och makrokosmos. Individens livslopp förstods då snarare som en återspeglning eller bild av mänsklighetens historiska utvecklingsgång. Den bildade individen uppfattas på en och samma gång som resultatet av en unik utvecklingsgång och som en återspeglning av den historiska utvecklingens övergripande skeenden. På så vis är bildningen individorienterad utan att för den skull vara en uteslutande subjektiv process; den är en inre strävan mot ett visst ideal som är satt av en yttre ordning. Trots att bildningsprocessen är en djupt personlig och unik utvecklingsgång som äger rum i den enskildes inre och omöjligt kan omvandlas till generella direktiv eller värderas med yttre kriterier, relaterar den likväl till ett gemensamt ideal och en objektiv instans. Den rymmer därför både ett subjektivt och ett objektivt element och bär på en spänning mellan inre och yttre. Sven-Eric Liedman påpekar att bildningsidealet även rymmer en spänning mellan aktivitet och passivitet. Betoningen på bildning som en inre process, där människans inre anses vara den enda plats där hon kan vara fri och skapande, ställs i motsats till ett aktivt samhällsliv där hon tvingas följa lagar och regler som inte härrör ur henne själv utan som läggs på henne utifrån.⁵⁷ Dessa innebördsräddade föreställningar är välbekanta för oss i ljuset av Humboldts *Innerlichkeit* och genom-syrar hans bildningsidé i mer än ett avseende.

Betydelseförskjutningen i bildningsbegreppet mellan att skapa och återspegla finns även i dess latinska motsvarighet *forma* och *formatio*, som kan beteckna både själva utvecklingsförloppet och dess slutgiltiga form eller resultat.⁵⁸ När Humboldt använder sig av *Bildung* tycks han ta vara på denna tvetydighet – att det både är en individuell utveckling och en process där individen gör sig delaktig i något större, sätter sig själv i samklang med ett gemensamt ideal.

Denna tvetydighet tydliggörs inte minst i den bildningsgång som äger rum i utbildningssystemets regi och som, skriver Humboldt, vilar på det som människan kan finna blott genom och i sig själv.⁵⁹ Bildning handlar som vi har sett förvisso om ”*Selbstbildung*”, om nödvändigheten av att bli lämnad i frihet och ensamhet. Men de individuella skillnader som Humboldt tidigare trodde skulle utplånas av statliga program tycks vid tiden för författandet av det preussiska skoldokumentet snarare möjliggöras av ett gemensamt utbildningssystem. Som statlig ämbetsman tycks Humboldt ha ändrat uppfattning om statens roll i människans bildningsprocess. Den statliga likriktning som han tidigare ansåg vara det största hotet mot den enskildes utveckling framställs nu som dess själva förut-

sättning. Ett noga reglerat universitetssystem främjar individens bildning, förvisso genom att låta individen på egen hand, genom att självständigt leda sina studier, utveckla sina specifika talanger. Men som utbildningspolitiker betonar han nu istället vikten av den gemensamma ordning som ett statlig och likformigt utbildningssystem möjliggör: först när människor mäts med samma måttstock framträder de individuella skillnaderna och särdragen. Eller annorlunda uttryckt: Först i en homogeniserande miljö framträder människor som unika individer.⁶⁰ Återigen står vi inför bildningens paradoxala karaktär av att vara *både* ett fritt och individuellt projekt där man skapar sitt unika jag *och* ett inhämtande av existerande modeller och måttstockar, där man förverkligar en bild – ett ideal – av människan som man gradvis gör till sin egen.

Denna till synes avgörande förändring i synen på statens roll för individens bildning har ofta relateras till att Humboldt nu skrev sina skolplaner utifrån den preussiske ämbetsmannens position.⁶¹ Det är förvisso sant. Men den kan även förstås som uttryck för en tvetydighet i synen på statens roll som redan förelåg i *Ideen*. I ett brev till sin vän, den svenske diplomaten och sedermera ledamoten av Svenska Akademien, Carl Gustaf von Brinkman, skrivet 1793, året efter att *Ideen* förelåg i manusform, uttryckte Humboldt skepsis över om den begränsade stat som han förespråkade i *Ideen* främjade individens bildning.⁶² Det tycks finnas skäl att nyansera den traditionella bilden av Humboldts vändning mot staten, från den likgiltiges, till och med antagonistisk, position till den trogne statstjänstemannens. I ljuset av en tolkning av *Ideen* som framhåller Humboldts tvetydiga hållning till staten framstår hans vändning varken som plötslig eller oväntad.

Avslutning

Vi har sett att frihet i Humboldts tankevärld har med människans valfrihet och oberoende att göra. Och lika mycket med hennes förverkligande och perfektion. I centrum av Humboldts frihet står det tvetydiga *Bildung*, som är en individuell process mot förverkligandet av en unik personlighet. Men det är även en statlig angelägenhet och som sådan föremål för regleringar och standardiseringar. I Humboldts idéer om frihet som självförverkligande framträder den dubbla roll som han tillskriver staten, vilket motiverar en nyansering av *Ideen* läst som ett exempel på den klassiska liberalismens statssyn. Som statens främsta mål och därtill hela den historiska utvecklingens slutmål är människans väg mot frihet hos Humboldt solitt förankrad i den tyska idealismens metafysiska och teleologiska världsbild. Den kan även ses som ett uttryck för det sena 1700-talets idéer om utveckling. Med epigenetiska tankefigurer kan de olika elementen i Humboldts bildningsprocess karaktäriseras och det dubbelbottnade frihetsbegrepp som han utarbetar i *Ideen* klargöras. Förutom att vara en

utveckling i tiden är *Bildung* en förändring som förlöper inifrån och ut och som varken är helt beroende av eller helt fristående den omgivande miljön. Genom att se människans bildning som en utvecklingsprocess driven av ett slags inre nödvändighet, en *Bildungstrieb*, kan komplexiteten i individens relation till större sammanhang beskrivas. Denna komplexitet har vi sett ryms i bildningsbegreppet mellan att utvecklas och förändras på sitt eget unika sätt och samtidigt stå i relation till och återspegla en yttre ordning.

Genom att se den humboldtska människans självförverkligande i linje med epigenesens utvecklingsgång framträder därtill frihetens paradoxala bestämning som både utgångspunkt och yttersta mål i hjärtat av hans bildningstanke; en sammansatt idé om frihet som överskrider distinktionen mellan negativ och positiv frihet och som endast till priset av en reducerande sönderdelning har kunnat få en plats i den moderna politiska filosofins mest tongivande frihetsklassifikation.

Summary

Wilhelm von Humboldt's freedom as epigenetic self-cultivation. By Victoria Fareld. This article examines the complex notion of freedom in the first major work of the German philosopher and Prussian government functionary Wilhelm von Humboldt (1767–1835), *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* from 1792 (*On the limits of state action*). As Humboldt in this work advocates minimal state intervention as a condition for individual self-realization, he is often considered as a proponent of what Isaiah Berlin in the 1950s characterized as negative liberty, that is liberty as independence and non-interference. I am arguing that Berlin's distinction between negative and positive liberty conceals more than it reveals when applied to Humboldt's thinking. By seeing Humboldt's idea of freedom in the light of the late eighteenth-century theory of epigenesis, according to which evolution is an unpredictable and successive self-generation, I am showing the intricate entwinement in Humboldt's philosophy between freedom as non-interference and independence and freedom as successive development and self-realization; a realization whose ultimate conditions have to be secured by the state. Epigenetic ideas became vital elements in German Idealism and crucial components in the idea of *Bildung* as an individual process of cultivating a unique personality, which by Humboldt becomes a concern of the state and an object for regulations and standardizations. Seeing his idea of freedom as an epigenetic process of self-cultivation, I claim, makes apparent the double role which he ascribes to the state, which should motivate a more nuanced reading of *Ideen*.

Noter

1 Jag vill tacka Sven-Eric Liedman samt två anonyma läsare för värdefulla kommentarer på en tidigare version av denna text.

Frihetens klassiker: Texter i urval av Mattias Bengtsson och Johan Norberg (Stockholm, 2003), 7, 109.

2 För översikt och kritik av tolkningar som gör Humboldt till en fientlig motståndare till staten, se Paul R. Sweet, "Young Wilhelm von Humboldt's writings (1789–93) reconsidered", *Journal of the history of ideas*, vol 34, nr 3 (1973), 469–470, samt Paul R. Sweet, *Wilhelm von Humboldt: A biography. Vol 1, 1767–1808* (Columbus, 1978), 108. För äldre exempel på tolkningar som gör Humboldt till en representant för den klassiska liberalismen, se Irmgard Kawohls gedigna arbete om Humboldt-tolkningar på 1900-talet, *Wilhelm von Humboldt in der Kritik des 20. Jahrhunderts* (Ratingen, 1969), 138–148. Även i översiktsverk om liberalism påträffas Humboldt ofta som representant för klassisk nattväktarstatsliberalism, se t.ex. John Gray, *Liberalism* (Minneapolis, 1986), 73.

3 Frederick C. Beiser, *Enlightenment, revolution, and romanticism: The genesis of modern German political thought, 1790–1800* (Cambridge, Mass., 1992), 131–132. Han skriver: "The fundamental condition of *Bildung* is [...] liberty. It is striking that Humboldt conceived of liberty in a strictly negative sense, as the absence of coercion, freedom of choice".

4 För Skinners klassiska kritik av presentistisk historieskrivning, se hans "Meaning and understanding in the history of ideas" (1969), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, ed. James Tully (Princeton, N.J., 1988), 29–67.

5 Isaiah Berlin, *Two concepts of liberty: An inaugural lecture delivered before the university of Oxford on 31 October 1958* (Oxford, 1958), 7–19.

6 Wilhelm von Humboldt, "Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen" (1851), *Werke in fünf Bänden. 1, Schriften zur Anthropologie und Geschichte 3.*, gegenüber der 2. unveränd. Aufl. (Darmstadt, 1980), 69. Humboldts politiska tänkande omfattas även av *Über Religion* (1790, publicerad först 1903) samt *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Konstitution veranlasst* (1791).

7 Humboldt, "Ideen", 60–63.

8 *Ibid.*, 58, 64–65, 71–75, 90, 144–147.

9 Beiser, 131.

10 *Ibid.*, 17: "Of all the liberals of the 1790's Humboldt developed the most rigorous and uncompromising laissez-faire doctrines; yet he lamented the rise of the modern economy with its utilitarian ethic and its emphasis on the production of wealth". Beiser nyanserar dock sitt påstående genom att framhålla att Humboldt, förvisso influerad av de franska fysiokraternas idéer om det ekonomiska livets oberoende av politiken och i deras efterföljd förespråkade ett minimum av statlig styrning, likväl gav de ekonomiska frågorna en underordnad roll; att hans motiv för att begränsa statens verksamhet inte stod att finna i en strävan att öka det samhälleliga välbefindandet, utan i att möjliggöra den enskilda människans förverkligande av sin mänsklighet. Se *ibid.*, 112, 135.

11 Jean Quillien, *L'Anthropologie philosophique de G. de Humboldt* (Villeneuve d'Ascq, 1991), 151. Quillien delar Beisers uppfattning om Humboldt som motståndare till staten och framhåller att individen är allt och staten i princip inget i Humboldts statslära.

12 Se Helmut Müller-Sievers, *Epigenesis: Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts* (Paderborn, 1993), samt den senare utgivna *Self-Generation: Biology, philosophy, and literature around 1800* (Stanford, 1997), i vilken epigenesteorins betydelse för såväl filosofi och språkvetenskap som litteratur behandlas genom initierade läsningar av Kant och Fichte, Herder och Humboldt respektive Goethe och Beaumarchais. Humboldts förmodade närhet till preformationsläran hänger samman med hans ofta uppmärksammade beroende av Leibniz, se t.ex. Tilman Borsche, *Wilhelm von Humboldt* (München, 1990), 99–100, där Leibniz' förskjutning av preformationsteorin från art-till-individnivå (alla individer är varandra olika) framställs som den centrala tankefiguren i Humboldts *Bildung*. Arvet efter Leibniz betonas starkt även i Clemens Menzes arbeten, se t.ex. hans *Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen* (Ratingen bei Düsseldorf, 1965). Att Humboldts individ ofta jämförs med Leibniz' monad kritiserats emellertid även i senare forskning, se t.ex. Uwe

Rabe, *Der Einzelne und sein Eigentum: Individualität und Individuum bei Wilhelm von Humboldt* (Bochum, 1991), 76–78. Rabe nämmer dock varken preformations- eller epigenesteorins betydelse i sammanhanget. Inte heller Jean Quillien, som poängterar både Leibniz' och den vitalistiska traditionens betydelse för Humboldt, situerar hans tänkande i relation till preformation och epigenes, se Quillien, 56 ff, 294, 322 f, 407 ff.

13 Müller-Sievers, *Epigenesis*, 89–115.

14 *Ibid.*, 17–29. Påpekas bör att Humboldt även var influerad av preformationsteoretiker, i synnerhet av botanikern Albrecht von Haller, vars banbrytande distinktion mellan de organ i en kropp som är irriterbara och de som är sensitiva komplicerade den dominerande mekanistiska synen på kroppen. Haller visade att irriterabilitet vid beröring ger upphov till en rent mekanisk rörelse, medan ett organs sensibilitet förutsätter ett sammansatt samspel med nervsystemet, varför han menade att det levande bör förstås som något utöver kroppens mekaniska funktionssätt. Om Haller se t.ex. Sven-Eric Liedman, *Det organiska livet i tysk debatt 1795–1845* (Lund, 1966), 21.

15 K. Weyand, "Entwicklung", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Band 2 (Darmstadt, 1972), 550–552.

16 Laurence B. McCullough, "Leibniz's Principle of Individuation", *Individuation and identity in early modern philosophy*, eds. Kenneth F. Barber, Jorge J.E. Gracia (New York, 1994), 202–212.

17 Weyand, 550–552. Noteras bör emellertid att Leibniz strävan att förankra utveckling i tingens inre natur vilade, till skillnad från preformationsteoretikernas, på ett avvisande av orsakssamband. Eftersom han ansåg alla kopplingar mellan händelser vara illusoriska avfärdade han också varje försök att förklara levande varelsers utveckling i mekanistiska termer som lönlöst och missvisande. Mångfalden av livsformer och utvecklingsstadiet såg han som manifestationer av en och samma kraft som verkade inom materien.

18 Elizabeth B. Gasking, *Investigations into generation 1651–1828* (London, 1967), 41–42 samt Müller-Sievers, *Epigenesis*, 31–32; *Self-Generation*, 27.

19 Gasking, 43 samt Müller-Sievers, *Self-Generation*, 5.

20 Nils Uddenberg, *Idéer om livet: en biologihistoria*. Band 1 (Stockholm 2003), 55–59.

21 Weyand, 552.

22 *Ibid.*, 550–551. Se även H. M. Nobis, "Epigenesis", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 580. Wolf Lepenies beskriver den förskjutning som sker inom naturalhistorien under denna tid, där den från att ha varit en inventering och klassificering av historien utifrån en statisk föreställning om världen som en gång för alla skapad, blir alltmer temporaliserad och upptagen med utveckling som en förändring över tid, se Wolf Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte: Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts* (München, 1978), 29–51.

23 Se Müller-Sievers, *Epigenesis*, i synnerhet 89–161; *Self-Generation*, 3–7, 38–42.

24 Sven-Eric Liedman, "A lesson for life", *Studies in Philosophy and Education*, vol 21(2002), 328.

25 Johann Gottfried von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) (Berlin, 1965), se t.ex. Band 1, 170–178; Band 2, 211–212.

26 Herder, *Ideen*, Band 1, 152, 185; Band 2, 214–215.

27 Se Humboldt, "Ideen", t.ex., 288.

28 Sven-Eric Liedman, *Tankens lätthet, tingens tyngd: Om frihet* (Stockholm, 2004), 28.

29 Sven-Eric Liedman, "The crucial role of ethics in different types of enlightenment (Condorcet and Kant)", *The postmodernist critique of the project of Enlightenment*, ed. Sven-Eric Liedman (Amsterdam, 1997), 49, not 8.

30 Humboldt, "Ideen", 136–143.

31 *Ibid.*, 64.

32 När Humboldt utvecklar sina tankar kring *Sinnlichkeit* är det redan ett etablerat begrepp i den tyska filosofin, se H.R. Schweizer, F. Belussi, "Sinnlichkeit; sinnlich", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 9 (Basel, 1995), 893–894. Sweet framhåller de estetiska föreställningarnas vikt för Humboldts definition av människan, vilket tydliggörs i bildningens släktskap med det konstantnärliga skapandet och de likheter som finns hos Humboldt mellan konstnärens strävan att skapa ett mästerverk och individens strävan att skapa sin unika personlighet, se Sweet, *Wilhelm von Humboldt. Vol 1*, 52.

33 Johann Gottfried Herder, *Über den Ursprung der Sprache* (1772) Hrsg. Claus Träger (Berlin, 1959), 25.

34 Om *Besonnenheits* dubbelhet, se t.ex. Martha B. Helfer, "Herde, Fichte, and Humboldt's 'Thinking and Speaking'", *Herder Today: contributions from the International Herder Conference, Nov. 5–8, 1987, Stanford, California*, ed. Kurt Mueller-Vollmer (Berlin, 1990), 369–371.

35 Humboldt, "Ideen", 136–141.

36 *Ibid.*, 58.

37 Se Liedman, *Tankens lätthet, tingens tyngd*, 30.

38 Humboldt, "Ideen", 76.

39 Beiser, 132.

40 Humboldt, "Ideen", 77.

41 Om Kants föreställning om ointresset som förutsättning för att uppfatta skönhet, se Immanuel Kant, *Werkausgabe: in 12 Bänden. Bd 10, Kritik der Urteilskraft* (1790) Hrsg. Wilhelm Weischedel (Frankfurt am Main, 1974), § 2, 116–117, samt § 5, 122–123.

42 Wilhelm von Humboldt, "Litauischer Schulplan", *Werke in fünf Bänden. 4, Schriften zur Politik und zum Bildungswesen*, 3., gegenüber der 2. unveränd. Aufl. (1809) (Darmstadt, 1982), 188–189.

43 *Ibid.*, 188.

44 Paul R. Sweet, *Wilhelm von Humboldt: A biography. Vol 2, 1808–1835* (Columbus, 1980), 36–38.

45 Hos Humboldt återfinns därtill samma blinda fläck som hos Platon, då han talar om att bildningen är öppen för båda könen, för att därefter enbart tala om den manlige elevens bildning.

46 Om Humboldts grundande av Berlinuniversitetet, se Sweet, *Wilhelm von Humboldt. Vol 2*, 55–71.

47 Om Humboldts inflytande över det tyska utbildningsväsendet och hans nyckelbegrepp *Einsamkeit und Freiheit*, se Helmut Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit: Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen* (Gütersloh, 1971), kap. 3.

48 "wenn jedes Wesen sich aus sich selbst organisierte", Humboldt, "Ideen", 88.

49 "Innere Bildung", *Ibid.*, 77, 91.

50 *Ibid.*, 88, 92.

51 Liedman, "A lesson for life", 328–332.

52 E. Lichtenstein, "Bildung", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Band 1 (Darmstadt, 1971), 926.

53 Om *Innerlichkeit*, se t.ex. Sweet, *Wilhelm von Humboldt. Vol 1*, 84 ff. Föreställ-

ningen om inåtvändheten har hos Herder även en religiös klangbotten med rötter i pietismen. Om bildningsbegreppets förankring i en mystisk innerlighetstradition, se Sven-Eric Liedman, "In search of Isis: General education in Germany and Sweden", *The European and American Universities since 1800*, eds. Sheldon Rothblatt, Björn Wittrock (Cambridge, 1993), 87. Rudolf Vierhaus, "Bildung", *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd 1* (Stuttgart, 1972), 509–511.

54 Denna tolkning är som redan nämnts vida spridd, men har två av sina främsta företrädare i Eduard Spranger och Clemens Menze. Om den tolkningstradition som Spranger representerar, se Kawohl, 12–20, 123–124.

55 *Ibid.*, 115–123. Epigenesbegreppet förekommer dock inte hos Kawohl.

56 Detta implicerar en föreställning om att individernas särarter är komplementära, att de i sina individualiteter utgör en särskild helhet, olika nyanser av mänskligheten; ju fler nyanser desto rikare mänsklighet, se Humboldt, "Ideen", 89.

57 Lichtenstein, 921–922. Sven Erik Nordenbo, "Bildung and the thinking of Bildung", *Journal of philosophy of education*, vol 36, nr 3 (2002), 341. Liedman, "In search of Isis", 79–81, 87.

58 Om *formalformatio*, se Vierhaus, 509, samt Nordenbo, 347.

59 Humboldt, "Litauischer Schulplan", 191.

60 *Ibid.*, 191–192.

61 För en översikt över olika tolkningar av Humboldts förändrade uppfattning om staten och över hur relationen mellan tankegångarna i *Ideen* och de bärande idéerna i hans utbildningsreformistiska arbete har förståtts, se David Sorkin, "Wilhelm von Humboldt: The theory and practice of self-formation (*Bildung*), 1791–1810", *Journal of the history of ideas*, vol 44, nr 1 (1983), i synnerhet 55–56, not 1.

62 Beiser, 111, 124–125. Kawohl, 116–118. Sweet, *Wilhelm von Humboldt. Vol 2*, 20. Sweet framhåller Humboldts svårighet att hitta en förläggare som en ytterligare orsak till att manuskriptet förblev opublicerat, se Sweet, *Wilhelm von Humboldt. Vol 1*, 100–103.

Vedergällningstanken i det gamla Israel

*Om forskningen kring ett tema
i Gamla Testamentets texter*

Ralf Hultberg

Ordet *vedergällning* med dess potential att kunna syfta på både gott och ont är första gången belagt i *Vasabibeln*. *Vedergälla* med rötter i medelågtyskans *weddergella* återfinns i senmedeltida texter. Vedergällning som ett urskiljbart begrepp är av senare datum. Som teoretisk grundval för ett samhälles rättstillämpning var vedergällning under åtminstone en stor del av 1800-talet en livligt diskuterad och omtvistad fråga. Vedergällningstankens innebörd och roll i det gamla Israel tycks däremot inte förrän i begynnelsen av det tjugonde seklet ha behandlats som en självständig fråga. Då uppträder den nästan samtidigt i texter av tre olika teologiska författare. Andra följer efter, utan att tillföra särskilt mycket. Ett halvt sekel efter de första texterna förändras emellertid läget radikalt, hela idén om att det gamla Israel behärskades av föreställningen om gudomlig vedergällning blir ifrågasatt. En okänd svensk teologs arbete spelar därvid, författaren ovetande, en viss roll. En helt ny utveckling initieras. I den diskuteras vedergällningstankens vara eller inte vara, men denna diskussion blir därtill efterhand en inte oväsentlig del i en större frågeställning om Jahves roll i vishetslitteraturen. Där befinner vi oss idag.

Vedergällningstanken etableras i gammaltestamentlig exegetik

En av de första texterna är skriven av Hermann Gunkel, en av de tongivande bibelforskarna i det tidiga 1900-talet.¹ För honom är vedergällningstankens ställning otvetydig. ”Vid sidan av monoteismen är ingen annan trossats så karakteristisk för Gamla Testamentet som vedergällningssläran.”² Denna vedergällningstro är inte något efter hand tillkommet religiöst element, den har från början varit en del av religionen. Det grundläggande för denna föreställning, som på ett eller annat sätt tar form överallt ”där ett folk höjer sig till en högre civilisation”, är uppfattningen att det goda belönas och det onda bestraffas. På vilket sätt? Genom Jahve, som är den domare vilken utdelar belöningar och straff, antingen det sker omedelbart i det här livet eller på domens dag.

Vedergällningstron, som alltså redan i Israels äldsta historia behärskade tänkandet, är rikligt företrädd i Gamla Testamentets historiska

böcker. I de profetiska böckerna utvecklas den till en vedergällningslära. Från och med nu blir Jahves rättvisa vedergällning en grund för allt religiöst tänkande i Israel. Skriftprofeterna blev, som Helmer Ringgren formulerat saken, ”domsförkunnare, som varnade för Guds straff”.³

I de historiska böckerna handlar vedergällningstanken i första hand om Israels folk; när folket syndar eller vänder sig bort från Gud drabbas det av olyckor, främst från yttre fiender. Senare, allra tydligast hos Hesekiel, under intryck av en mer individualistisk tidsålder, vänds intresset mot den enskilde individen.

I vishetslitteraturen framträder den individualistiska orienteringen. Här betraktar Gunkel inte vedergällningen som en ursprunglig beståndsdel. I begynnelsen var den snarare vishetens lön, det vill säga en förkunnelse om praktisk levnadsvisdom, men senare kom även ordspråksdiktingen att präglas av religionen. Vishetens frukter förbands därigenom med Guds rättfärdighet, varigenom vedergällningsläran blev den grundläggande tanken också hos vishetsläraryn. ”En egendomlig varelse hade så uppstått: allvarlig och from men samtidigt slug och beräkande”.⁴

Utvecklingens slutpunkt i GT:s texter formulerar Gunkel enligt följande:

Så hade då slutligen vedergällningsläran blivit den utslagsgivande tanken i alla litteraturformer. Allt detta under inflytande av inte bara profeterna utan alldeles särskilt även lagarna: den som lever ostraffligt belönas, syndaren bestraffas: denna tes blev det judiska tänkandets huvudtes.⁵

Ungefär samtidigt med Gunkel ägnar två framstående svenska teologer betydande intresse åt vedergällningstanken sådan denna framträder i de gammaltestamentliga texterna. Professorn, sedermera ärkebiskopen Nathan Söderblom, behandlar i några texter vedergällningstron från två delvis skilda perspektiv. I en längre artikel i *Nordisk familjebok* inordnas vedergällningstanken under en redogörelse för eskatologin, det som händer ”i världens eller människosläktets slut och fullkomning”.⁶ Hit räknas även föreställningarna om vad som förväntas efter döden. Sådana föreställningar finns över hela världen. Fortvaron efter döden tycks i äldre tider företrädesvis ha varit positiv till sitt innehåll. Först så småningom görs åtskillnad mellan dem som gjort sig förtjänta av en god fortvaro och dem som genom grova brott eller på i övrigt förkastligt sätt att leva förverkat en sådan rätt. De tidigaste exemplen på en vedergällning efter döden möter Söderblom i Egypten, i gammaliransk religion, i den indiska Rigveda, buddismen, taoismen, bramanismen och den orfisk-pitagoreiska asketiska mysticismen.

Den religion som framträder i Gamla Testamentet har ett annat förhållningssätt. Moses och de stora skriftprofeterna hänvisade till varken himmel eller helvete och i Psaltaren förmedlas inget hopp om ett paradys. Först i de sena texterna i GT uppträder tanken på en vedergällning efter

döden.⁷ Dessförinnan är det alltså i det nuvarande livet vedergällningen skall verkställas. Vedergällningstanken är emellertid inte allenarådande i GT. Som religiöst motiv genombryts den av en ”djupare sedlighet, en högre gudstanke”.⁸

I en uppsats förbinder Söderblom vedergällning främst med Guds dömande makt. Han gör en jämförelse som visar hur lagbundenheten i tillvaron, att orsak följs av verkan, tolkas på olika sätt i Indien och Israel. I Indien är sammanhanget opersonligt mellan handlingen, karman, och de naturnödvändiga följderna inte bara i det här livet utan även alla kommande existenser man har att genomgå om man inte kan frälsas från karman. I Israel däremot ses sammanhanget mellan orsak och verkan såsom vedergällning. Men det är inte fråga om ett kausalt sammanhang utan om ett beslut av Gud, som straffar eller belönar efter förtjänst. ”Livets lag är en obönhörlig, rättvis vedergällning.”⁹

Vedergällningen är emellertid inte ensamrådande, den vävs samman med tanken på utkorelse och tron på Guds trofasthet. Söderblom förtröstar därför på möjligheten att genom Guds trofasthet undgå vedergällningen. Vedergällningstanken tycks därmed kunna ha endast negativt innehåll, det bästa vi kan hoppas på är att med Guds hjälp undgå den.

I en annan uppsats beskrivs vedergällningen som en obönhörlig visdom: det du sår skall du skörda: ”Vedergällningen är en oundkomlig predikan, den må betraktas som ett nödvändigt, i tingen liggande sammanhang, eller som en levande, dömande makt.”¹⁰ Söderblom öppnar här, tycks det, för en läsart av bibeln, där vi inte nödvändigtvis måste uppfatta Gud som ”en levande, dömande makt” utan i stället – på indiskt vis – kan se vedergällningen som ett ”opersonligt kausalsammanhang”.

I de två omnämnda uppsatserna är vedergällningstanken en mörk bakgrund, ett resultat av antingen en nödvändighet eller en dömande makt. Vedergällningstankens positiva sida försvinner ut från scenen och ersätts med utkorelsetanken, som synes kunna eliminera vedergällningen. Söderbloms vedergällningstanke i *Nordisk familjebok* har en annan karaktär. Den är en hela världen och alla folk omfattande föreställning, en existentiell fråga om vad som inträder efter döden.

Den vedergällningstanke som framträder i GT och som bibelforskningen sysselsatt sig med avser emellertid det levande livet i Israel. Frågorna om vedergällning avser såväl folkets – och så småningom de enskilda individernas – förhållande till Jahve som den världsliga tillvaron i det israelitiska samhället. Men dessa frågor inbegrips inte i den vedergällning Söderblom har för ögonen. Han tar visserligen sats från en tid som ligger före eller allra senast är samtida med de äldsta traditioner som är återberättade i GT, men hans referensram är ändå i grunden det nytestamentliga, kristna vedergällningsbegreppet.

Gunkels beskrivning och analys av vedergällningstanken är strikt vetenskaplig med tillämpning av historisk-kritisk metod. Söderbloms beja-

kade det bibelkritiska förhållningssättet men har samtidigt ett tydligt intresse av att överbygga klyftan mellan den gammaltestamentliga och den nytestamentliga vedergällningstanken. Båda författarna placerar emellertid in det israeliska tänkandet i en bred kontext som geografiskt spänner från Egypten till Indien.

Einar Billing (1871–1939), professor i dogmatik och moralteologi vid Uppsala universitet 1909, biskop i Västerås från 1920, söker rötterna till urkristendomens etiska tankar och vänder därvid blicken mot dels den grekiska filosofin, dels det gamla Israels tankevärld.¹¹

Billing tar Deuteronomium, ”den andra lagen”, till utgångspunkt för sin beskrivning av vedergällningstanken i GT. I 5 Mosebok 8:20 får Israels folk veta att det skall förintas eftersom det avfallit från förbundets föreskrifter. Nu skall dess gudsförhållande gestaltas som ett rent rättsförhållande. Gud kommer att handla i enlighet med en noggrann vedergällningsrätt: det kommer att få vad det förtjänar.¹²

Det deuteronomiska gudsbegreppet med sin vedergällningstanke bränner in vissheten i Israels medvetande att rättfärdighetens stränga lag gäller allt och alla. Detta, som ursprungligen endast gällt folket och dess historia tillämpar Hesekiel ”utan varje restriktion på individen och hans levnads-historia: vedergällningsläran i dess strängaste rättsliga form”.¹³

Buden i Guds förbundslag är redan på förhand individualiserade, men nu individualiserar Hesekiel också den andra sidan av förbundstanken, vedergällningens grundlag, på motsvarande sätt. Men därmed uppstår en obalans. Folket hade med sin tro på utkorelse haft en fast grundval för sitt framtidshopp och samtidigt en motvikt mot vedergällningstanken. Nu finns inte längre en sådan motvikt. Den enskilde har bara ”lagen och dess korreolat, vedergällningstanken, att hålla sig till”.¹⁴

Vattendelaren i Israels historia är deportationerna till Babylonien för (främst) den israelitiska eliten. Det man förde med sig vid återvändandet från exilen var inte tankarna ”om en ny utkorelse utan kravet på att göra mera allvar än hittills med förbundet”, det vill säga lagen.¹⁵ Men det är ett stort avstånd mellan den lag, som gällde före deportationen och den, som utvecklades i exilen och fördes tillbaka, ett avstånd väsentligen be-tingat av vedergällningstankens roll.

I takt med att lagen för judendomen ”blir den allenarådande makten i dess liv, dess mer ensidigt behärskas dess historiebetraktelse av *vedergällningsschemat* allena”.¹⁶ Lagens historia är sammantvinnad med vedergällningstanken. Hesekiel som strävade att hålla sina landsmän i exilen kvar vid lagen drevs av omständigheterna till att formulera vedergällningens lag allt ensidigare. Den processen, säger Billing, fortsätter genom hela judendomen:

Med lagens historia är vedergällningstankens oskiljaktigt förenad.
[---]Varje nytt spadatag på arbetet med lagens byggnad betyder ock ett

nytt grepp kring vedergällningstron. Den förunderliga seghet, varmed judendomen, i trots av att dess lydnad mot lagen så föga synes gagna dem [...] dock håller fast vid denna lag, förklaras blott av dess orubbliga tro på den stundande vedergällningen.¹⁷

Vad är det då vedergällningen skall åstadkomma? Jo, Israels folk äger vissheten att om det ändrar sitt syndiga leverne skall det som förlorats återvinnas – mångfaldigt. Vedergällningstron är orubblig – men inte oförändrad:

Den vedergällningslära, som svarar mot prästkodex, är en annan än den som Deuteronomium formulerade; den förra en annan än rabbinernas. Liksom man talar om judendomens lagkasuistik, kunde man med full rätt tala om en dess vedergällningskasuistik.¹⁸

Detta borde inte utesluta att Jahve visade även andra sidor. Rättfärdighet är inte bara att den orättfärdige får vad han förtjänar, den som lider orättvist bör samtidigt få hjälp. Men det blir inte så: ”Rättfärdighetsbegreppet fylles nu helt och hållet av vedergällningstankens innehåll”.¹⁹

Ett ledande tema i Billings historieskrivning är de två polerna utkorelsen och förbundet. Med den förra sammanhänger Guds (oförtjänta) nåd, med den senare vedergällningstanken. Till detta kommer så rättfärdigheten. Successivt blir alltså vedergällningstanken den helt dominerande föreställningen. Idén om utkorelse blir bara en form för innehållet i vedergällningsrätten. Den stränga vedergällningen själv *är* nåd.²⁰

Beträffande kronologin är Billing mycket bestämd, vedergällningstanken når först under den senare judendomen sin fullskaliga omfattning. Detta återkommer gång efter annan i hans framställning. Kan detta förnas med Gunkels uppfattning? Knappast. Visserligen säger denne att vedergällningstanken i vishetslitteraturen är ett senare tillskott, men med detta markerar han att denna litteratur utgör ett undantag.

*

Det finns ingen enkel förklaring till det plötsligt uppvaknande intresset för vedergällningstanken i GT. I straffrättsdiskussionerna, där vedergällningen varit ett levande tema under hela 1800-talet hade den inte längre burskap. Bara några år efter det att Söderblom och Billing publicerat sina texter utkom den första delen av Johan Thyréns utredning, *Principerna för en strafflagsreform*, där han avfärdar vedergällning som straffrätts-teori.²¹

Att de första arbetena om vedergällningstanken är hemmahörande i den historisk-kritiska forskningstraditionen är givet. Gunkels, Söderbloms och Einar Billings texter hör till den kategori Walter Brueggemann en smula beklagande syftar på, när han om den teologiska forskningens utveckling

under 1800-talets senare del skriver att den utvecklats till ”an autonomous enterprise, without reference to any larger or coded significance”.²² I Sverige hade den moderna bibelkritiken nätt och jämt fått ett ordentligt fotfäste vid denna tid.²³ Både Söderblom och Billing hörde emellertid till dem som bejakade det nya synsättet och dess metod. Gunkel verkade i en miljö där bibelkritiken hade ett par årtionden på nacken. Gunkel själv var både en efterföljare till Julius Wellhausen och med sin formkritiska metod en nydanare.

Finns det något samband i form av påverkan den ena eller andra vägen, alternativt en gemensam källa som de tre berörda författarna inspirerats av? Ingen av dem refererar till någon av de andra, och ingenting i innehållet ger någon ledtråd som kopplar dem samman. Deras texter har olika fokus, endast Gunkel sysselsätter sig med vedergällningstanken som huvudfråga. En gemensam källa? Svaret är också här nekande. Wellhausen, som kunde varit en tänkbar källa, tar såvitt jag kunnat se inte upp vedergällningstemat i sin *Prolegomena zur Geschichte Israels*.²⁴ De författare i Tyskland som efter Gunkel sysselsatt sig med frågan bidrar inte med något spår att följa.²⁵

Variationer på ett givet tema

Budskapet i den gammaltestamentliga vedergällningstanke som kommer till uttryck i de texter som här berörts är föga komplicerat. Såväl i det israeliska samhället som i förhållandet till Jahve gällde att den som höll sig till fastställda regler fick sin belöning, den som gav sig ut på villovägar blev bestraffad. Sådan människan nu en gång är ligger tyngdpunkten på vedergällningens negativa följder. Under 1900-talet första hälft återkommer med mindre variationer på temat beskrivningar som landar i samma slutsatser som de föregående. Så exempelvis hos Walther Eichrodt som karakteriserade den djupt rotade vedergällningstron som en väsentlig faktor i israeliternas historieuppfattning. Historien var inte en rad händelser som saknade sammanhang utan i stället något i vilken Jahves makt och nådebevis uppenbarade sig.²⁶ Israeliterna levde, menade Eichrodt, i visshet om en gudomlig vedergällning efter för dem välbekanta rättsgrundsatser. Babyionierna å andra sidan hade en skakande ovisshet (”erschütternde Ungewissheit”) beträffande vilka principer som styrde det gudomliga handlandet.

Gunkel menade att vedergällningstanken hade avgörande betydelse i det gamla Israels tankeliv. Professor Johannes Lindblom är inte beredd att gå lika långt.²⁷ Han kommer på ett antal ställen i *Israels religion i gammaltestamentlig tid* in på vedergällningsproblematiken, dock utan att den som hos Gunkel eller Billing blir någon självständig fråga; vedergällningen är sammankopplad med Guds rättfärdighet.²⁸ Hos de äldre profeterna tillskrivs rättfärdigheten Jahve i hans egenskap av domare, men det

är i allmänhet inte fråga om en juridisk rättfärdighet. De dominerande egenskaperna hos Jahve är hans kärlek och hans vrede.

Vedergällningen omfattade såväl folket i dess helhet som den enskilde. Från början låg tyngdpunkten på folket och vedergällningen kunde drabba både kollektivt och i flera generationer. Så småningom försköts tyngdpunkten till den enskilde, vedergällningen individualiserades. Detta ledde också till att den fick ”en atomistisk och mekanisk tillämpning”.²⁹ Det är Hesekiels teorier och individualistiskt tänkande hos vishetslärarna som gör sig gällande tillsammans med en individuell vedergällningspraxis i den världsliga rätten. Lag och religion smälter mer och mer samman, Jahve blir ”den dömande och vedergällande rättfärdigheten”.³⁰

Lindbloms, Billings och Gunkels uppfattningar är i långa stycken tämligen samstämmiga. Lindbloms förklaring till vedergällningstankens obehaglighet i den sena judendomen är dock något annorlunda: ”Någon dogmatisk vedergällningslära eller någon tro på en med nödvändighet och i varje moment verkande vedergällning fanns dock icke i äldre tider.”³¹ Vedergällningsproblemet blev emellertid efter den babyloniska katastrofen på ett helt annat sätt än tidigare brännande. Den enskilde kunde i äldre tider skylla sin olycka på sin andel i familjens, släktens, folkets eller tidigare generationers skuld. Kollektivismen bryter udden av det problem som ligger i den enskilde frommes lidande. I exilen är denna kollektivistiska tanke inte längre på samma sätt en realitet, individen har att ensam möta Jahve.

Gunkel ser i GT:s texter olika litteraturformer som konvergerar mot en slutpunkt där vedergällningstanken genomsyrar allt. Söderblom intresserar sig för Mellanösterns föreställningsvärld som en bakgrund och förutsättning för den nytestamentliga vedergällningstanken. Billing betraktar vedergällningstankens utveckling som en följd av det politisk-religiösa ledarskapets ansträngningar att hantera den babyloniska katastrofen och sörja för återuppbyggnaden av Israel. Även för Lindblom är vedergällningstankens förändring ett resultat av katastrofen men en fråga för den enskilda individen, som inte längre kan stödja sig på den forna kollektiva tryggheten.

Den brittiske bibelforskaren Oliver Shaw Rankin tillhandahåller en annan förklaring till de skillnader som uppträder i GT när det gäller vedergällningstankens kollektiva respektive individuella karaktär.³² Det finns ett särdrag som är mer framträdande än andra i GT, särskilt i de historiska och profetiska texterna, och det är samhörigheten mellan samhälle och individ. Individen hade endast i ringa utsträckning någon självständig betydelse. Det har därför blivit den allmänna meningen att det är först under exilen eller perioden omedelbart före denna som individen fick ett eget religiöst värde. Man menar att den religiösa individualismen hos profeten Jeremia är något vi dessförinnan inte sett.

Rankin delar inte denna uppfattning. Tvärtom, individualismen uppträder långt tidigare, den är ”quite apparent from the beginning of monarchy

onwards”. Senare tillfogas att den gudomliga idén om ”divine reward and retribution” tillämpat på den enskildes uppförande ”had been a religious tenet of time immemorial”. Om individualismen uppträder först vid en viss given tidpunkt är detta detsamma som att säga att det i Israels historia skulle ha funnits en tid när individen inte hade ett personligt förhållande till Jahve. Det är emellertid ”psychologically improbable that the Hebrew conception of religion, namely, ‘the fear of Jahve,’ had at any time within the range of history an absolutely communal significance”.

Missuppfattningen om en äldre kollektiv och en yngre individuell vedergällningstanke beror på att texterna sysslar med olika frågor. Medan visdomslitteraturens uppgift var etisk undervisning, hade de profetiska och historiska arbetena *folket* Israel som sitt främsta intresse, vilket ”made the collective aspect of responsibility, reward and retribution necessarily predominant”. När detta kollektiv i politisk och delvis i social mening upplöses i samband med exilen, träder den enskilda människans förhållande till Jahve i intressets förgrund.

Rankin har alltså invändningar beträffande en del fråga i sammanhang. När det gäller den övergripande frågan om vedergällningens existens och starka förankring i det gamla Israels tänkande, redovisar han dock inga från föregående apostroferade författare avvikande uppfattningar.

Klaus Kochs frontalangrepp

I mitten av 1950-talet ifrågasatte i en tidskriftsartikel den tyske prästen och bibelforskaren Klaus Koch vedergällningstankens existens i GT.³³ Detta blev inledningen till en helt ny diskussion som fortfarande pågår i den internationella bibelforskningen. I svensk teologisk forskning har frågan kommenterats och vidareutvecklats endast av några få forskare. Den har ändå en direkt koppling till svensk forskning via en tidigare föga uppmärksammas svensk teologs dissertation i början av 1930-talet. Koppling mellan denna och Koch skall senare beröras. Först skall dock redovisas dels Kochs argumentation och ställningstagande, dels ett antal kritiska röster.

Enligt Koch var den i tysk forskning etablerade uppfattningen, att vedergällningstanken genomsyrade GT. Han är starkt kritisk till denna ståndpunkt, han polemiserar uttryckligen mot Gunkel och Eichrodt och ställer den radikala frågan om det överhuvud taget är berättigat att tala om en vedergällningsdogm i GT. Han delar inte uppfattningen att det gammaltestamentliga förhållandet mellan gärningar och deras följder, såväl för Israel i dess helhet som för enskilda individer, bestäms genom Jahves vedergällning.³⁴ Dogmen om den gudomliga vedergällningen framträder enligt vissa författare allra tydligast i Ordspråksboken, men detta är ett missförstånd, ty till vedergällningstanken hör att det finns en utomstående rättslig instans till en människas handlande. Detta är i GT helt enkelt inte

fallet. En lång rad exempel hämtade från Ordspråksboken visar att ”gärningar och deras följder har ett inre sammanhang; det är inte fråga om ett samband som etableras i efterhand”. När Jahve direkt omnämns är det visserligen som en människorna överordnad storhet, men det är inte fråga om att han utmäter och fördelar belöning och straff efter en norm, utan han utför en ”barnmorsketjänst”, som *”helt och fullt utvecklar det av människan igångsatta”*.³⁵

Vanligen figurerar Jahve inte i Ordspråksboken. Påföljden av ett handlande är inte Jahves verk, den finns i stället inskriven i texten, såsom exempelvis 29:23, ”Högmod leder till förödmjukelse, men den ödmjuka vinner ära.” Koch kräver att en text till sin innebörd skall svara mot ett rättsligt avgörande för att han skall betrakta den som uttryck för en gudomlig vedergällning. Detta kan jämföras med Lindbloms beskrivning av Jahve som en domare. Den åtskillnad Lindblom gör mellan rättfärdighetsbegreppet hos de äldre profeterna och den ”juridiska rättfärdigheten” som tillkommer senare, en åtskillnad som inte synes påverka Jahves roll som vedergällande instans, har ingen motsvarighet hos Koch.

På samma sätt som i Ordspråksboken förhåller det sig enligt Koch i de profetiska böckerna. Profeterna framhåller med eftertryck att människans handlingar och följdverkningarna för henne är nära förbundna. Profeterna har dock, i motsats till Ordspråksboken, inte den enskilda individens öde för ögonen utan i stället det israelitiska folket som helhet. Hosea liksom Ordspråksboken ger tydliga exempel på det omedelbara sammanhanget mellan handling och påföljd och Kochs slutsats är kategorisk: ”Ett rättsligt bestämt vedergällningstänkande kan det inte vara tal om.”³⁶ Koch benämner tron på ett direkt samband mellan handling och påföljd ”uppfattningen om ödespåverkande handlingar”.³⁷

Ingenstans i Gamla Testamentet är dessa ödesbestämda handlingar lika entydigt förutsatta och utvecklade som i Psaltaren. Ett exempel som så tydligt det överhuvud taget är möjligt visar att det mellan en handling och dess följder föreligger ett direkt samband, är en klagosång av David till Jahve angående benjaminiten Kish (Psaltaren 7:15–17):

Den mannen är dräktig med ondska, han går havande med ofärd,
och han föder lögn. Han gräver en grop och gör den djup men faller
i egen fälla. Ofärden drabbar honom själv, våldet kommer över hans
 eget huvud.

Påståendet att texten utvisar att följderna uteslutande är ett resultat av den föregående handlingen är inte invändningsfritt. Visst är mannens olycka självförfäddad men David har dessförinnan konstaterat att det är ”Herren som dömer folken” och att ”Gud är en rättvis domare”, en ”som alltid kan vredgas” och som ”håller dödens vapen redo och gör sina pilar brinnande”; till yttermera visso tackar David avslutningsvis ”Herren för hans rättvisa dom”. Koch kommenterar inte dessa tydliga besked om Jahves

långt mer avgörande roll i skeendet än att endast vara den som fullt utvecklar ("eine völligen Entfaltung") det mannen själv åstadkommit.³⁸ Så resonerar emellertid inte Koch. Som sammanfattning av sina iakttagelser beträffande Psaltaren säger han tvärtom längre fram:

Det märks inga spår av någon vedergällningsteori, efter vilken Jahve för människan skulle beräkna och mäta ut straff eller belöning och som skulle vara något främmande och utifrån pålagt gärningsmannen.³⁹

Koch menar att sambandet mellan handlingen och dess följder är oupplösligt, vilket dock inte hindrar Jahve från att ingripa i förloppet. Han vakar över skeendet, och när så är nödvändigt ingriper han, men då inte för att döma och bestraffa eller belöna utan för att "sätta i kraft", "fullända" eller "fullborda" det människan genom egna handlingar åstadkommit. På annat ställe heter det visserligen en smula motsägelsefullt, att Jahve inte är att likna vid en kemisk katalysator som bara påskyndar en pågående process, nej, han är som person indragen i processen som utan hans medverkan över huvud taget inte skulle komma till stånd.⁴⁰ För Koch föreligger emellertid uppenbarligen ingen motsägelse.

Invändningen mot att GT skulle innehålla en vedergällningstanke är alltså att det redan innan handlingen genomförs står klart vad dess konsekvens kommer att bli. Detta förstärks av att en rad ord och ordstammar i det hebreiska språket kan uttrycka både orsak och resultat av en handling. Exempelvis har det ord som betyder "synd" också innebörden "olycka". Enligt Koch saknar det hebreiska språket därmed möjlighet att skilja en gärning och dess följder åt och saknar tillika möjlighet att skilja de ord som betecknar exempelvis förgripelse och straff respektive rättfärdighet och belöning.⁴¹

Genomgången av stöden i Psaltaren för teorin om att vedergällning inte är ett resultat av Guds straffande hand utan en konsekvens av att synden straffar sig själv, visar ett viktigt förhållande som sedan emellertid inte vidareutvecklas, nämligen att Jahves namn oftare nämns i samband med de goda följderna av den rättfärdiges handlande än när det är frågan om konsekvenserna av orättfärdiga handlingar.⁴² Det är alltså i främsta rummet de sistnämnda som faller under begreppet ödespåverkande handling ("schicksalwirkende Tat"). Därmed blir i praktiken vedergällningen främst negativ.

Kochs kritik begränsas inte till vad texten själv uttalar om konsekvenserna av ett handlande. Hans resonemang inbegriper något som sträcker sig utanför denna, nämligen den betydelse olika uttryck har i de hebreiska grundtexterna. Han exemplifierar med Ordspråksboken 25:22, där han lämnar det sista ordet översatt och säger: "ordet återges i samtliga översättningar med 'vedergälla'".⁴³ Betydelsen är emellertid att något fullständigas.⁴⁴

Mothugg, nya spår att följa

Kochs uppfattning om vedergällningstankens existens och innebörd har blivit en omdebatterad fråga, främst internationellt, men vi möter även några svenska namn. En av debattörerna är Gerhard von Rad, en av 1900-talets stora auktoriteter inom den gammaltestamentliga forskningen. Han ger en från Koch något avvikande beskrivning av sambandet mellan gärningar och deras resultat.⁴⁵ Synden var förvisso en förseelse mot den religiösa ordningen och Guds majestät, men det stannade inte vid detta:

Sin was also a social category. Through ties of blood and common lot the individual was regarded as being so deeply embedded in the community that an offence on his part was not just a private matter affecting only himself and his own relationship to God. On the contrary, wherever there had been a grave offence against the divine law, what loomed largest was the incrimination which the community experienced in consequence at the hands of God, for because of the sin nothing less than the whole possibility of its cultic activity had become imperilled. The community had thus a vital interest in the restoration of order.⁴⁶

I en synnerligen påtaglig mening var den som förbrutit sig mot Jahve och hans lag således en fara för hela folket. Det saknade därvid all betydelse om det var fråga om en olycka eller en medveten handling. Ordningen kunde återställa genom avrättning eller bannlysning av förövaren. Det är ett välbekant mönster. Historia och nutid uppvisar många exempel där religion, politik och sociala förhållanden är sammanvävda och där brott mot den religiösa ordningen får vådliga följder för den skyldige. von Rad vill emellertid fästa uppmärksamheten på ett förhållande som är ”very alien to modern ways of thinking”. Den moderna uppfattningen är att syndens konsekvenser enbart drabbar den enskilde och hans andliga liv; dessutom är det onda som åtföljer synden avgränsat till den onda handlingen i sig. Denna har ibland allvarliga konsekvenser för syndaren, men följderna är mer eller mindre slumpmässiga och ingen förvånas om straffet uteblir. Så såg inte antikens människor på saken. Syndens konsekvens var mer vittgående. Den onda handlingen satte ett ont i rörelse som förr eller senare oundvikligt vändes mot inte bara syndaren utan även det samhälle han tillhörde. Detta har, säger von Rad, kallats en ”syntetisk livssyn”, eftersom en människas handlande och konsekvenserna för henne ännu inte uppfattades som två separata och oberoende händelser.⁴⁷ Det förelåg alltså starkast möjliga samband mellan en handling och dess följder. Israel ansåg detta som en grundläggande betingelse för hela sin existens.

Enligt von Rad är det fråga om ett gudomligt skuldbeläggande, vilket sedan vad straffet beträffar förverkligas utan medverkan av yttre krafter. Kochs resonemang är snarast det omvända, han talar om ”uppfattningen om en i sig verksam handling, som Gud endast ikraftsätter”.

Den ”syntetiska livssynen” har emellertid även en direkt grund i språket. Det finns, säger von Rad, absolut ingenting i det gammaltestamentliga tänkandet som motsvarar den åtskillnad vi gör mellan synd och straff. Det bästa beviset är språkanvändningen. Samma semantiska uttryck används för både handling och påföljd, och visar ”a remarkable ambivalence, which can only be understood by means of this basic ’synthetic’ concept – for they [the Hebraic words used] can stand both for sin as act and for the consequences of sin, that is, for penalty”.⁴⁸ Detta sammanfaller med vad Koch fört fram, men von Rad understryker konsekvensen för samhälle och individ kraftfullare.

För von Rad är det alltså fråga om ett för oss främmande tänkande där språket är ett verktyg, medan Kochs beskrivning snarare gör språket till den ram som sätter gränserna för tänkandet. Slutsatsen blir emellertid i båda fallen densamma, handlingen har sin egen inneboende konsekvens. Trots detta, syndaren ställs, menar von Rad, till slut ändå inför att det är Jahve som ”låter hans gärningar komma över hans huvud”.⁴⁹ Mot den bakgrunden kunde det förväntas att von Rad skulle avvisa Kochs påstående att det inte finns någon vedergällningsdogm i GT. Så sker inte. Med beaktande av det existentiella sambandet mellan handlingen och dess konsekvens är det ändå

out of place to speak of a ”doctrine of retribution,” for the idea of retribution, in that it understands ”punishment” as an additional forensic act, implies a legal way of thinking which is absolutely foreign to this whole range of ideas.⁵⁰

Det är alltså det legalistiska perspektivet på frågan som von Rad vänder sig mot, på ungefär samma sätt som Koch. Än en gång förtjänar nämnas den traditionella uppfattning, företrädd av bland andra Lindblom, enligt vilken Jahve uppfattades som domare.

Kochs ståndpunkt har föranlett kommentarer och invändningar även från andra håll. I en ordboksartikel om *Vergeltung* påpekar Siegfried Kreuzer sålunda att i hebreiskan många ord visserligen betecknar såväl handlingen som dess resultat men att slutsatsen om det språkliga och tankemässiga nära sambandet mellan gärningar och deras följder ändå inte kan bli den Koch drar: ”Förvisso är detta samband knappast tänkbart utan Guds personliga inverkan”.⁵¹

Helmer Ringgren är skarpare i sin formulering än Kreuzer och ställer sig närmast avvisande till den uppfattning Koch fört till torgs.⁵² Ordningen den rättfärdige underordnar sig är gudomlig. Uppfattningen ”att det i GT och särskilt i Ordspråksboken inte skulle finnas någon gudomlig vedergällning utan endast en automatiskt fungerande lag, till följd av vilken synden skapade en ’olyckssfär’, som tar sig uttryck i vad som händer människan” är ”en tankegång som är främmande för GT som helhet”.⁵³ Det obevekliga samband som råder ”mellan en människas gärningar och

hennes öde i livet [...] tolkas i de flesta fall som en gudomlig vedergällning”. Även där Gud inte uttryckligen nämns, som exempelvis ofta i Ordspråksboken, ”är det väl Gud som till sist står bakom världssordningen”.⁵⁴

Jahves osynliga närvaro

Den känsligaste delen av debatten om vedergällningstankens existens är uppenbarligen den ytligt sett så världsliga Ordspråksboken, som, åtminstone skenbart, huvudsakligen uppehåller sig vid världsliga förhållanden och världslig visdom. von Rad är en av dem som menar att det även i denna bok är ett grundläggande förhållande att Jahve, trots att han inte alltid omnämns i texten såsom direkt agerande, på ett avgörande sätt ingriper i skeendet.⁵⁵

Walter Brueggemann tar upp frågan om Guds ställning i vishetslitteraturen i sitt verk om Gamla Testamentets teologi. Han gör det betecknande nog under rubriken ”The Hiddenness of Yahweh”.⁵⁶ Brueggemann presenterar sina resonemang som om en rättsprocess förelåg:

The core testimony of active verbs speaks of Yahweh with the claim that Yahweh was known and seen directly in the ongoing life of Israel. A strong and crucial counterclaim, however, maintains that the God of Israel is hidden.⁵⁷

Jahve, sådan Israel i ”the core testimony” känner igen och identifierar honom är ”the subject of active verbs of transformation”, guden som intervenerar dramatiskt i Israels liv för att genomföra och vidmakthålla sin rättfärdighet. Emellertid, exemplen på sådana dramatiska ingrepp från Jahve är fåtaliga. För det mesta får Israel nöja sig med ett vardagsliv utan sådana påtagliga bevis för hans närvaro. Speciellt problematiskt i sammanhanget är Ordspråksboken som enligt Brueggemann i 1900-talets teologi har betraktats som ett besvärligt styvbarn. Där finns inga av de stora frågor som sysselsatt de lärda uttolkarna. Dessutom har dess uppenbara paralleller i Främre Orientens religiösa dokument och övriga kända eller förmodade omständigheter medfört att visdomslitteraturen blivit betraktad som nästan icke-israelitisk.

En dramatiskt ändrad syn på visdomslitteraturen som teologiskt material presenterades av Gerhard von Rad i hans *Wisdom in Israel*, säger Brueggemann. Det har under de senaste decennierna, ”to some extent under the impetus of von Rad”, producerats en omfattande litteratur om fenomenet med Guds osynlighet. Den enstämmiga uppfattningen numera är att ”Yahweh is the hidden guarantor of an order that makes life in the world possible”. En av de vetenskapliga ansatser, som är av särskilt värde i strävandena att fånga in denna Jahves dolda, över allt svävande makt är den av Koch föreslagna

construct of "deeds – consequences," wherein he argued that the very structure of most sayings in the Book of Proverbs (and elsewhere in the Old Testament) assumed and affirmed that human deeds have automatic and inescapable consequences, so that acts for good or for ill produce their own "spheres of destiny."⁵⁸

Handlingarna bär alltså inom sig fröet till sina följdverkningar, straff eller belöning. Så långt har vi hört samma sak tidigare. Som Brueggemann läser Koch innebär detta emellertid trots allt inte en självverkande process: "Yahweh is *not at all visible* in this process. **But, according to Israel, Yahweh is *nonetheless indispensable*** for the process."⁵⁹

Ordspråksbokens problem har lockat Lennart Boström att ägna sin dissertation, *The God of the sages*, åt dessa frågor.⁶⁰ Avhandlingen studerar hur Gud framställs i GT:s vishetsböcker, främst Ordspråksboken. Huvudfrågan gäller Guds närvaro och roll sådan den framträder i denna litteratur. Motsvarande litteratur från omkringliggande kulturer, i första hand Egypten och Mesopotamien används för jämförelser. Bland det som granskas är Guds roll när det gäller tron på rättvisa och vedergällning.⁶¹

Den diskussion som under senare decennier förevarit om främst Ordspråksboken har utgått från förutfattade meningar om vedergällning, säger Boström. **Han tecknar två scenarier:**

If it can be established that the Lord was associated with retributive action towards the sinner, then it is clear that his level of involvement in the world of man is viewed as quite high. But if retribution is a later theological construct without a firm foundation in the biblical texts, the traditional understanding of the so general view of the role of God in relation to justice is thrown into doubt.⁶²

Argumentationen mot förutfattade och felaktiga uppfattningar riktar så småningom fokus mot Kochs uppsats i ämnet. Boström menar att handlingar och deras konsekvenser förvisso är nära relaterade till varandra, men detta är ett resultat av att människan i visdomslitteraturen "is depicted as a responsible being who has the freedom to choose between the alternatives of wisdom and righteousness on the one side and foolishness and wickedness on the other side".⁶³

Boström underkänner sålunda Kochs slutsats att språk och tänkesätt i det gamla Israel vävde samman handlingar och deras konsekvenser till ett automatiskt fungerande system. Kritiken stannar inte vid detta: Kochs påståenden motsägs av det faktum att handlingars konsekvenser i Ordspråksboken är beskrivna i så allmänna termer att de egentligen inte tillåter några slutsatser. Boström vill för övrigt se konsekvenserna som en följd av människors karaktär eller livsstil; enskilda handlingar är det sällan fråga om i Ordspråksboken.

Kochs fokusering på människans handlingar är olycklig även av andra skäl. Boström fäster uppmärksamheten på att grundtextens växling mellan

aktiv och passiv form kan avslöja en skillnad i förhållningssättet beroende på om utfallet är positivt eller negativt. Även Koch har uppmärksammat denna skillnad och dragit samma slutsats, men stannat vid det. Det gör inte Boström, som uppfattar åtskillnaden i uttryckssättet som en strävan från vishetslärarnas sida att avsiktligt lämna öppet på vilket sätt vedergällningen skall drabba syndaren. Det kan också ha funnits pedagogiska skäl till skillnaden i uttryckssätt, det gällde att understryka betydelsen för den enskilde av att själv välja mellan de alternativa vägar livet erbjöd.

Boström diskuterar vedergällningen under rubriken ”God, retribution and order”. Ordningen som åsyftas är såväl Guds som det israelitiska samhällets ordning. Guds ordning, världsordningen, är den som står i motsats till kaos. Till betydande del gäller frågan om det finns ett direkt samband mellan gärningar och deras konsekvenser, det samband som för Koch utgör ett avgörande bevis för att det inte finns en vedergällningstanke i GT. Boström går systematiskt igenom Ordspråksbokens fyra första samlingar. Det framgår inte överallt att Gud aktivt skyddar och befordrar de rättfärdigas intressen, men det finns å andra sidan aktivt vedergällande, som omfattar såväl det positiva som negativa: ”Den högmodiges hus river Herren ner, men änkans gränssten låter han ingen rubba.”⁶⁴ Bestraffningen av den som inte visar tillräcklig ödmjukhet är en vedergällning mot den högmodiges attityd, hans karaktär, och syftar inte på en enskild handling. Änkans karaktär vet vi inget om, men av Herrens agerande måste vi dra slutsatsen att hennes leverne är rättfärdigt.⁶⁵

Boström understryker att han med användningen av *retribution* vill komma åt den dubbla riktning som ordet ger möjlighet till.⁶⁶ Längre fram talas om Herrens vedergällning, som innebär att han straffar eller belönar människan i enlighet med hennes sätt att leva. Slutsatsen om de delar i Ordspråksboken i vilka Guds/Jahves namn uttryckligen nämns är att

the God-sayings underline the assertion of the wisdom literature that there is a close relationship between life-style and fate in the world of men. The God-sayings contribute to this emphasis by stressing the Lord's active role in ascertaining and carrying out justice and retribution.⁶⁷

Men, och det är naturligtvis intressantare, Boström anser tillika att det finns en rad ställen i Ordspråksboken, i vilka Guds gillande eller ogillande av människors uppförande eller handlingar inte åtföljs av några påståenden att han deltar i vedergällningsprocessen, ett deltagande som av sammanhanget dock måste förutsättas. **Boströms undersökning leder honom till**

the conclusion that the world view of the sages was neither built upon a concept of an impersonal order nor of actions with ”automatic,” built-in consequences, but on the active participation of the Lord in the affairs of men in conjunction with man's own responsibility.⁶⁸

Koch har mött kritik från åtskilliga forskare. Bland annat har hävdats att den primitiva uppfattningen om vedergällning tidigt ersattes av uppfattningen om gudomlig vedergällning. När det gäller vishetslitteraturen, som diskussionen till stor del gällt, var Gunkels uppfattning att vedergällningstanken inte från början fanns i denna litteratur utan kom in först på ett senare stadium.⁶⁹ Traditionellt talar bibelforskarna om en äldre och en yngre period, vanligen med exilen som gränsen mellan äldre och yngre. Eftersom Koch uttryckligen refererar till hebreiska i äldsta (eller äldre) tider skulle *primitive notion* motsvara *schicksalwirkende Tatsphäre* hos Koch, ett tillstånd som alltså enligt hans kritiker tidigt övergavs.

*

Koch har initierat en debatt som engagerat många, men ingen har velat följa honom ända fram, det vill säga till slutsatsen att det i GT inte skulle finnas en gudomlig vedergällningstanke. Med många variationer har de alla, efter invändningar av skilda slag, ändå valt att förutsätta att det till sist är Gud som garanterar den världsordning ”that makes life in the world possible”.⁷⁰ Som vi har sett innebär Kochs avvisande av den gudomliga vedergällningstanken emellertid inte att han utmönstrar Jahve från den process i vilken gärningar själva förverkligar sina följder. Jahve fulländar det människan satt igång.⁷¹

Den ”syntetiska livsuppfattningen”

En omständighet av viss betydelse för den moderna diskussionen om vedergällningstanken har hittills inte berörts. För att behandla den återvänder vi till den artikel från vilken vedergällningstankens moderna historia leder sitt ursprung.⁷² Koch finner det egendomligt att ingen i Tyskland under de närmast föregående årtiondena gjort sig mödan att ingående undersöka vedergällningstanken i GT.⁷³ Det var i stället i Skandinavien som det gjorts undersökningar i syfte att komma åt det från de moderna europeiska språken avvikande tänkande som hebreiskan i det gamla Israel uttrycker. Koch lyfter fram två internationellt välkända forskare, den danske orientalist Johannes Pedersen och den norske teologen Sigmund Mowinckel, men därtill också en på den internationella arenan okänd svensk teolog, Karl Hjalmar Fahlgren.⁷⁴ Det är från den sistnämndes lexikografiska dissertation om hebreiska ord och ordstammar som Koch säger sig ha fått den första impulsen till sin artikel.⁷⁵ I Fahlgrens avhandling, som för övrigt är skriven på tyska, formulerades den tanke som Koch nu gör till sin kardinalpunkt.

Karl Fahlgren (1900–1973) är som skolman och kulturhistorisk skriftställare i mellersta och övre Norrland känd och aktad. Bland dagens bibelforskare är han däremot föga känd. Han prästvigdes 1925 och blev

kyrkoherde i Jörn 1931. Året efter disputerade han vid Uppsala universitet för doktorsgraden med sin lexikografiska avhandling om hebreiska ord och ordstammar, *Sedaka, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament*.⁷⁶ Redan året därpå begärde han avsked från kyrkoherdetjänsten, omskolade sig till lärare och blev 1943 rektor vid folkskoleseminariet i Umeå, där han stannade till pensioneringen 1964.

Fahlgrens undersökning behandlar inte vedergällningstemat men rör sig inom samma innehållsliga sfär, närmare bestämt de språkliga uttrycken för det goda respektive det onda.⁷⁷ Hans frågeställning gäller primärt *sedaqa*, på svenska vanligen översatt som rättfärdighet, samt till detta besläktade begrepp i GT. Dessa begrepp ”är samtliga uttryck för det goda, det rätta och det riktiga, oavsett om det handlar om människors inbördes förhållanden eller om deras ställning till Gud”.⁷⁸ Uttrycken för det goda och rätta kan emellertid inte tillfredsställande studeras och värderas utan att även motsatsen, det vill säga ”begreppen för det onda, det förvända och otillåtliga, uttrycken för de orätta tankarna, orden och handlingarna” behandlas. Fahlgren använde sig alltså av ”metoden att definiera *sedaqa* genom att undersöka närstående och motsatta begrepp i Gamla testamentet, något som visade sig vara ett fruktbart tillvägagångssätt”.⁷⁹

Fahlgren analyserar först ett antal ordstammar som ger uttryck för ”det onda, det förvända och otillåtliga”. Då framträder en egendomlighet. Han exemplifierar med de vanligaste orden i hebreiskan för det som är negativt. I vår tid har sådana ord förvisso ibland men långtifrån alltid en sedlig-religiös karaktär. En människa kan ha handlat dåligt men kan å andra sidan må dåligt till följd av någon omständighet hon inte råar för. Det gammalraelitiska tänkandet gjorde inte den åtskillnaden mellan en dålig handling och ett oförskyllt lidande.⁸⁰ Därav följer att för ”israeliten var det i äldsta tid en självklarhet att en god sak var god på alla områden medan en dålig sak var dålig i varje avseende”.⁸¹ Detta fick självklara konsekvenser vad slutsatserna beträffar. Om ett hus eller en stad förstörts kan det vara fråga om ett avsiktligt dåd eller en olyckshändelse, kanske en naturkatastrof. I det gamla Israel var detta inte två frågor med olika svar. Inte bara den som avsiktligt begått en otillåten handling utan också den som blivit sjuk eller råkat ut för en olyckshändelse hade skadat gemenskapen/samhället: ”Den som orsakar en olycka är en onskans [eller syndens/gudlöshetens] man, en ’Schademann’”. Det har ingen betydelse om han handlat med uppsåt eller ej. ”Han är en sjuk del av samhällskroppen, en smitthärd, som inte kan behandlas på annat sätt än att avlägsnas.”

Detta tänkesätt, som inte skiljer en handling från dess resultat och inte gör åtskillnad på om det som har hänt beror på avsiktliga åtgärder eller har skett utanför människors kontroll, benämner Fahlgren ”en syntetisk livssyn”. Denna livssyn, som alltså sammanfogar hos oss åtskilda företeelser och som manifesterar sig i språket, ger Koch den första impulsen

till påståendet att det i Gamla Testamentet inte finns någon vedergällningstanke – eller vedergällningsdogm, som Koch pejorativt kallar den. De negativa handlingar som ryms inom *die Auffassung eine schicksalwirkende Tatsphäre*, som Koch föredrar att kalla Fahlgrens *synthetische Lebensauffassung*, är förutbestämda att få vissa konsekvenser, det krävs ingen Gud för att vedergälla dem.⁸²

Koch intresserar sig inte för frågan varför tänkesätt och språk ser ut som det gör i de äldre gammaltestamentliga texterna, och han gör egentligen inte någon åldersmässig åtskillnad mellan olika texter. Tvärtom renodlar han det hela till att tänkesätt och språk *är* annorlunda, och därmed jämnt. Boströms kritik av Kochs uppfattning om Guds roll när det gäller vedergällning är däremot till en del en fråga om hur gammal vedergällningstanken är. Den primitiva uppfattningen ersattes redan tidigt av en uppfattning med Gud som domare och den som förfogade över vedergällningen.⁸³ Kochs åsikt, som vilar på Fahlgrens undersökning, skulle alltså ha relevans endast för det äldsta skedet i Israels historia. Detta kan jämföras med följande uttalande av Fahlgren: ”När Jahve blir Israels Gud ändras denna uppfattning endast något. Han blir allenast den yttersta källan till gemenskapens välsignelse.”⁸⁴

Syftar uppfattningen att vedergällning utan Guds medverkan är en primitiv föreställning som tidigt övergavs på den av Fahlgren konstaterade språkliga egenheten i hebreiskan under Israels äldsta tider, står detta i konflikt med att det inte är förrän i de yngsta gammaltestamentliga texterna som en språklig form för oavsiktliga synder uppträder.⁸⁵

*

Det Fahlgren såg hade även andra dessförinnan sett. von Rad påpekar att sambandet synd – straff uppmärksammats av Smend: synden var en kraft som ”brought the sinner to destruction, because it was basically identical with the penalty”. Edvard Westermarck citerar i *Moralens uppkomst och utveckling* Hermann Schultz som säger att i medvetandet hos den fromme israeliten ”äro begreppen synd, skuld och straff så omedelbart förbundna med varandra, att orden, med vilka de betecknas, brukas utan åtskillnad”. Westermarck hänvisar även till M. Holzman som påpekat att såväl i hebreiskan som i Veda-språket synden betraktades som en smitta med kraft att skada.⁸⁶ Det är uppenbart att dessa observationer före Fahlgren inte gjordes till föremål för några ytterligare begrundanden.

Fahlgrens slutsatser, vidareförda av Koch, om det äldre hebreiska språkets struktur och dess konsekvenser på tänkandet har inte ifrågasatts av dem som deltagit i diskussionen om vedergällningstanken i GT. Diskussionen har endast gällt hur långtgående slutsatser härav som kan dras beträffande Gud och vedergällningstanken, en fråga som Fahlgren över huvud taget inte berör.

Kritik mot att dra slutsatser om tänkandet utifrån språkets struktur har däremot riktats från James Barr, som inte blandar sig i frågan om vedergällningstanken men som har bestämda uppfattningar om just språk och tänkesätt.⁸⁷ Han är starkt kritisk mot de teologiska forskare som, utan att ha egen kompetens inom lingvistik, drar vittgående slutsatser om sammanhanget mellan språk och tänkande. Han är överhuvud skeptisk till alla kategoriska påståenden om att språket styr/begränsar tänkandet liksom det omvända, att man från språkets lingvistiska struktur kan dra bestämda slutsatser om tänkandet. Under alla omständigheter är alla påståenden av denna art bland teologer otillräckligt underbyggda.⁸⁸ Barrs kritik är riktad mot ”the so-called biblical theology movement” och träffar därmed von Rad som en av de främsta företrädarna för denna riktning, men kritiken riktar sig uttryckligen även mot Pedersen. Kritiken drabbar även såväl Koch som Fahlgren.

Avslutning

Forskning kring vedergällningstanken i det gamla Israel är en (liten) del av den historisk-kritiska bibelforskning, med rötter hos bland andra Herder och Hegel, som växte fram i Tyskland under andra hälften av 1800-talet.⁸⁹ Den historisk-kritiska skolan hänger i sin tur direkt samman med den omfattande forskning om Främre orientens arkeologi, språk, historia och kultur som redan dessförinnan etablerats. Sedan 1900-talets första decennium har ett antal gammaltestamentliga exegeter, främst internationellt, behandlat vedergällningstanken i det gamla Israel som en självständig fråga för den teologiska forskningen. Två svenskar, Söderblom och Billing, hör till dem som allra tidigast uppfattade och behandlade den gammaltestamentliga vedergällningstanken som någonting för sig.

Under 1900-talets första hälft nöjde man sig som regel med *att* vedergällningstanken existerade, *att* dess tyngdpunkt under Israels historia förflyttades från att avse Jahves reaktion på hur det israelitiska folket i dess helhet motsvarade det förbund Israel ingått med sin gud, till att bli en fråga om konsekvenserna för den enskilda människan av hennes vandel samt *att* den under judendomens utveckling under och efter exilen kom att få en allt större roll i det judiska samhället, där lag och religion växte samman till ett sammanhängande komplex.

De uppfattningar som redovisas under denna period är med undantag av Rankin enstämmiga, men texterna bildar inte någon sammanhängande forskning om vedergällningstanken. Endast i Gunkels artikel är vedergällningstanken huvudfrågan.

Från mitten av 1950-talet har bilden förändrats. Klaus Kochs ifrågasättande av Guds roll som vedergällande instans är ett angrepp som uppfordrat andra bibelforskare att bemöta honom och ge ett eget svar på vedergällningstankens karaktär. Koch har mött både kritik och instämmanden

men framför allt har själva frågeställningen vidgats och fördjupats. Inte minst har vedergällningens roll tillsammans med Guds osynlighet i delar av Ordspråksboken tilldragit sig intresse. Vedergällningstanken har blivit ett instrument i denna forskning, en probersten.

I svensk teologisk forskning är vedergällningstanken marginell. Söderbloms och Billings tankar har inte fått någon fortsättning. Den roll som Fahlgren spelat för Koch har internationellt noterats endast i förbigående; den av honom lanserade ”syntetiska livssynen” har dock blivit etablerad.⁹⁰ Den ende svenske forskare som deltagit i den internationella debatten om Gud i vishetslitteraturen och som använt sig av vedergällningstanken som ett analysinstrument är Lennart Boström. Han är för övrigt en av dem Brueggemann hänvisar till.

Vedergällning har spelat en stor roll i historien, såväl vad avser hantverket som motiven och principerna för vedergällning. Hammurabis lag är den kanske äldsta dokumentationen i frågan och den för oss tillbaka till 1750-talet före vår tideräkning. Det den gammaltestamentliga forskningen tillför är beskrivning och analys av vedergällningens successivt växande roll i Israel under främst den efterexiliska tiden, då lag och religion alltmer sammansmälte. Forskning om detta fenomen har skett sedan början av 1900-talet och gradvis fördjupats. Kontexten för denna forskning är hela tiden avgränsad till GT, ingen sammankoppling görs med den framträdande roll vedergällningen under århundraden hade inom straffrättstänkandet, en ställning den förlorade ungefär samtidigt med att det exegetiska intresset för frågan väcktes.

Inom moralfilosofin har frågan berörts alltsedan antiken, men även här är forskning som explicit sysslar med vedergällning av förhållandevis sent datum. Under 1900-talet, inte minst den senare delen, har vedergällningsbegreppets innebörd och roll dock penetrerats i forskningen. I denna är intresset för GT emellertid i huvudsak begränsat till 2 Mosebok 21:23–25.

Summary

The doctrine of retribution in Ancient Israel: On current research on a notion in the Old Testament. By Ralf Hultberg. The concept of retribution as a subject in exegesis is the progeny of the school of historical criticism. The first scholarly texts on the role of retribution in ancient Israel appeared in the first decade of the 20th century.

In the early part of the nineteen hundreds there was, by and large, consensus on some key issues: the concept of retribution existed in Old Israel; retribution played an important, and in post exodus time a dominant, role in the daily life of the Israelites; and Jahweh was the judge and executor of retribution.

In the middle of the nineteen-fifties the German theological scholar Klaus Koch called the traditional view of retribution executed by Jahweh

into question. According to Koch the ancient Hebraic language did not differentiate between either an action and its consequences, or between intended and unintended actions. Consequently, a man's action included the consequences he had to suffer. A lively international debate ensued with many voices taking part. The majority of these oppose the opinion of Koch and conclude that retribution is a part of divine order.

For several reasons the present discussion on the concept of retribution in the OT has focused on the Wisdom literature. Retribution has been a touchstone of God's argued presence in the literature of Wisdom.

Only a few Swedish theological scholars have focused on the concept of retribution, though both the professor, and later archbishop, Nathan Söderblom and the professor, and later bishop, Einar Billing contributed to the subject already in the first decade of the 20th century. In recent times Lennart Boström has penetrated the subject in his dissertation *The God of the sages*. Oddly enough, the impulse resulted in Koch's calling the concept of retribution into question came from the doctoral thesis written by a virtually unknown Swedish theologian, Karl Fahlgren.

Noter

1 Hermann Gunkel (1862–1932), professor, i Giessen 1907, i Halle 1920. Han införde modern litteratur- och religionshistorisk metod i GT:s exegetik. Hans kommentarer till Genesis och Psaltaren betecknas som epokgörande; skriver Anton Fridrichsen i *Svensk uppslagsbok*, andra upplagan (Malmö 1949).

2 Hermann Gunkel, "Lohn und Vergeltung im AT und im Judentum", i *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung*, band 3, sp. 2357–2361. Citat, sp. 2357. Översättningarna från tyska till svenska är mina egna.

3 Helmer Ringgren, uppslagsordet "profet" i *Nationalencyklopedin (NE)* (Höganäs, 1989–2000).

4 Gunkel, sp. 2361.

5 Ibid., sp. 2361

6 Nathan Söderblom (1866–1931), professor i teologiska prenotationer i Uppsala 1901–1914, samtidigt 1912–1914 professor i religionshistoria i Leipzig. Ärkebiskop 1914. (NE). Artikeln ifråga är "Eskatologi", i *Nordisk familjebok*, andra upplagan, band 7 (1907), sp. 869–890. Citatet, sp. 869.

7 Söderblom (1907), sp. 884. Jämför med Gunkel beträffande frågan om när vedergällningstanken framträder.

8 Ibid., sp. 885.

9 Nathan Söderblom, *När stunderna växla och skrida*, tredje upplagan (Stockholm, 1921), 109.

10 Ibid., 30.

11 Einar Billing, *De etiska tankarna i urkristendomen i deras samband med dess religiösa tro* (1907; Stockholm, 1936). Citat och referenser i det följande är hämtade från andra upplagan 1936.

12 Ibid., "Deuteronomium: Utkorelsen och förbundet", 134–158. Citatet, 144 f.

13 Ibid., "Hesekiel och Deuterocesaja", 159–187. Citatet 162.

14 Ibid., 164–165.

15 Ibid., kapitel 6, "Den efterexiliska judendomen", 188–201. Citatet 194.

16 Ibid., 201.

17 Ibid., 201 f.

18 Ibid., 202 f. Vedergällningskasuistik tycks närmast avse uppfattningen att varje sak eller händelse, stor som liten, skall vedergällas – och vedergällas i varje detalj.

19 Ibid., 210.

20 Ibid., 209 f.

21 Johan Thyrén (1861–1933), Professor i straffrätt vid Lunds universitet 1894–1926, rektor vid universitetet 1916–1926. Vid 1900-talets början "den ledande gestalten inom den svenska straffrätten", enligt NE.

22 Walter Brueggemann, *Theology of the*

Old Testament: Testimony, dispute, advocacy (Minneapolis, 1997), 11.

23 Om den historisk-kritiska skolans framväxt, se Sten Hidal's synodalavhandling till 1979 års prästmöte i Visby stift, *Bibeltro och bibelkritik: Studier kring den historisk-kritiska bibelsynens genombrott i Sverige 1877–1910 med särskild hänsyn till Gamla testamentet* (Stockholm, 1979). Se även Rebecca Idestroms doktorsavhandling *From biblical theology to biblical criticism: Old Testament scholarship at Uppsala University, 1866–1922* (Stockholm, 2000).

24 Julius Wellhausen (1844–1918), tysk exeget och semitist, professor i GT Greifswald 1872–1882, Marburg 1885–1892 samt Göttingen 1892–1913. Hans forskning, inte minst *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1878) blev epokgörande inom den gammaltestamentliga källkritiken (NE).

25 Enbart tyska forskare kommer ifråga. Den internationella kritiska bibelforskningen är fram till modern tid en nästan uteslutande tysk, protestantisk historia. Se Brueggemann, (1997), 2. Se även *The new Jerome biblical commentary*, ed. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer and Roland E. Murphy (1968; London, 1996). Kapitel 69, "Modern Old Testament criticism", av Alexa Suelzer och John S. Kselman, 1113–1129, särskilt 1121 och 1126.

26 Walther Eichrodt (1890–1978), tysk bibelforskare, professor i Gamla Testamentets exegetik i Basel från 1934. Mest känd för *Theologie des Alten Testaments*, tre delar (1933–1939) (NE). Referenserna här avser första delen, 256 och 157.

27 Johannes Lindblom (1882–1974), professor i exegetik i Åbo 1924–1930, i Lund 1930–1947, universitetets rektor 1945–1947.

28 Lindblom, *Israels religion i gammaltestamentlig tid*, andra, omarbetade upplagan (Lund, 1953).

29 Ibid., 232.

30 Ibid., 240. Om rättfärdighetens ringa roll hos de äldre profeterna och sambandet mellan rättfärdigheten och det förbund som anses föreligga mellan Jahve och Israel, se Lindbloms *Profetismen i Israel* (Uppsala, 1934), 413.

31 Lindblom (1953), 138.

32 The Reverend Oliver Shaw Rankin blev professor i Old Testament Language, Literature and Theology vid University of Edinburgh 1937. Framställningen här avser *Israel's*

wisdom literature: Its bearing on theology and the history of religion (Edinburgh, 1936). Citaten nedan återfinns på 53–61.

33 Klaus Koch, född 1926, blev 1960 professor i Gamla Testamentet vid Kirchlichen Hochschule i Wuppertal och 1962 ordinarie professor i Hamburg. Uppsatsen ifråga är "Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?", i *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, nr. 52, (Tübingen 1955). Uppsatsen är omtryckt i den av Koch redigerade *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, utkommen 1972.

34 Ibid., 1.

35 Ibid., 4–5.

36 Ibid., 16.

37 Ibid., 11. "Auffassung von schicksalwirkender Tat". De första exempel som anges är hämtade från Hosea 12:2 och 14 med en jämförelse med Ordspråk 24:12. I samtliga dessa, säger Koch, används *zurückwenden*, vilket alltså visar att det är fråga om att följderna av den människan gör vänder tillbaka till henne. Här visar de två senaste svenska bibelöversättningarna ett annorlunda mönster. I *Kyrkobibeln* (1917 års bibelöversättning) används *falla tillbaka* i Hosea 12:14 medan *vedergälla* återfinns på de andra ställena. *Bibel 2000* översätter i Ordspråk 24:12 med *lön* och i Hosea 12:14 med *vända mot*. I Hosea 12:2 däremot skriver den senaste översättningen *vedergälla*, som den annars i så hög grad skyggar för.

38 Om Kochs slutsatser, se 16.

39 Ibid., 22.

40 Ibid., 21.

41 Ibid., 27.

42 Ibid., 17. I sammanhanget hänvisas även till 1 Samuel 2:30, där det dock i de två senaste svenska bibelöversättningarna inte framgår lika klart att det inte är Herren som agerar: "Jag skall ära dem som ärar mig, men de som föraktar mig skall bli förnedrade". Dock står verbet i den senare satsen i passivform utan angivet subjekt.

43 Ibid., 4. I de svenska översättningarna stämmer hans påstående för *Vasabibeln* (1541 års bibelöversättning) och *Kyrkobibeln* men inte för *Bibel 2000*.

44 Kochs översättning av den rot det är fråga om är "unversehrt, vollständig sein".

45 Gerhard von Rad (1901–1971), professor i Gamla Testamentets exegetik först i Jena 1934–1945, därefter Göttingen 1945–1949 och slutligen i Heidelberg 1949–1966. I det

följande återges hans resonemang på 264–266 i *Old Testament theology: The theology of Israel's historical traditions* (1962; London, 1996).

46 Ibid., 264.

47 Ibid., 264.

48 Ibid., 266.

49 Ibid., 265. Citatet är från Första Kungaboken 8:32 i 1917 års översättning, som bättre stämmer med von Rads ordval än *Bibel 2000*.

50 Ibid., 386.

51 Kreuzer, "Vergeltung", i *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz, 1994), 551. Kreuzer synes i sin artikel anknyta direkt till Koch.

52 Helmer Ringgren, född 1917, professor i religionshistoria i Åbo 1962–1964, i exegetik i Uppsala 1964–1983. Är sedan 1970 medutgivare av *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart, 1970).

53 Helmer Ringgren, *Israels religion*, andra utvidgade upplagan (Lund, 1989), 68.

54 Ringgren (1989), s. 78. Ringgren kommenterar inte uttryckligen Koch men i litteraturanvisningarna till det berörda kapitlet, "Människan inför Gud", finns Kochs artikel med i uppräknad litteratur.

55 von Rad, 265 f.

56 Walter Brueggemann, amerikansk, protestantisk teolog, professor emeritus i Gamla Testamentet vid Columbia Theological Seminary, Decatur, Georgia. *Theology of the Old Testament: Testimony, dispute, advocacy* (Minneapolis, 1997), Citat och referenser avser 333–338.

57 Ibid., 333. Se Jesaja 45:15: "Du är sannerligen en dold gud, Israels Gud, som ger räddning."

58 Ibid., 338.

59 Ibid., 338.

60 Lennart Boström, född 1952, Lärare i GT och hebreiska vid Örebro Missionsskola. Hans doktorsavhandling *The God of the sages: The portrayal of God in the book of proverbs*, framlades och försvarades vid teologiska fakulteten vid Lunds universitet 1990 (Stockholm, 1990).

61 Detta behandlas i kapitel 3, "God, retribution and order in the book of Proverbs".

62 Ibid., 92.

63 Ibid., 138.

64 Ordspråksboken 15:25. Se Boström, 102.

65 Professor Bo Johnson har i brevväxling

påpekat för mig att vi måste utgå från att hennes levnadssätt är utan anmärkning, motsatsen skulle ha framgått.

66 "the term retribution is appropriate with the Lord being understood as the one who brings about both the negative and positive consequences of human actions". Boström, 105.

67 Ibid., 113

68 Ibid., 139.

69 Gunkel, sp. 2361.

70 Brueggemann, 336.

71 Bo Johnson har fäst min uppmärksamhet på att detta fulländande kan inkludera att Jahve även står bakom människans *förmåga* att sätta igång handlingar.

72 Det vill säga Klaus Kochs artikel i ZTK.

73 Koch, 1 f.

74 "Vorwort", x, i *Um das Prinzip*. Johannes Pedersen (1883–1977), professor i semitisk filologi i Köpenhamn 1922–1950: "har gett ut arbeten om språk och kultur inom sitt forskningsfält, bl.a. *Israel* (1–2, 1920–34)", *NE*. Sigmund Mowinckel (1884–1965), professor i Gamla Testamentet vid Oslo Universitet 1922–1954: "Ble internationalt kjent gjennom sine banebrytende studier av de gammeltestamentlige salmers forankring i tempelgudstjenesten, *Psalmestudien* 1–6 (1921–24)", *Damms Store Leksikon*.

75 Koch, 26.

76 Sedaka, *nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament* (Uppsala, 1932). Fahlgren stavade *sedaka* med 'k', i övrigt tycks stavningsskicket, även bland svenska forskare, vara 'q'. Jag följer det sistnämnda skicket, när det inte är fråga om titeln på dissertationen samt direkta citat från denna.

77 Beträffande det nära sambandet mellan rättfärdighet och vedergällning talar Ringgren i *Svenskt bibliskt uppslagsverk* (Stockholm, 1963) om Guds självklara vedergällning och det organiska sambandet mellan rättfärdighet och välsignelse. Lindblom (1953), 138, uttrycker sig likartat, Jahves vedergällning avser såväl välsignelsen som straffet.

78 Fahlgren, 1.

79 Bo Johnson, *Rättfärdigheten i Bibeln* (Göteborg, 1985), 31.

80 Indirekt framgår på sidan 52 att när Fahlgren talar om "gammalislitisk" respektive "ursprunglig" syftar han på tiden innan "Jahve Israels Gott wird".

- 81 Fahlgren, 51.
- 82 von Rad föredrar, utan att motivera det, Fahlgrens term framför Kochs. Se von Rad, 265.
- 83 Boström, 94 f.
- 84 Fahlgren, 52.
- 85 Ibid., 51. Fahlgren säger detta med hänvisning till Johannes Pedersen.
- 86 Om von Rads påpekande, se anført arbete, 265, not 183, där han åberopar Rudolf Smends *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, andra upplagan (Freiburg, 1899), 401. Edvard Westermarck citerar i *Moralens uppkomst och utveckling* (Stockholm, 1916), 55 f. Hermann Schultz arbete *Old Testament theology* samt M. Holzman från en tidskriftsartikel. Holzmans text är skriven 1884, Schultz översatta verk är utgivet 1892. Holzman, Schultz och Smend finns inte upptagna i Fahlgrens litteraturförteckning.
- 87 James Barr, *The semantics of biblical language* (Oxford, 1961). Barr var vid bokens publicering professor i ”Old Testament Literature and Theology” vid Edinburghs universitet.
- 88 Se Barr, kapitel 3.
- 89 Om Herders betydelse, se Suelzer, 1116 f.; Om Hegels roll, se Brueggemann, 10.
- 90 Fahlgrens utredning om rättfärdighetsbegreppet, *Sedaqa*, är dock åberopat av Lindblom, *Profetismen i Israel* (Uppsala, 1934), Ringgren i *Word and Wisdom* (Lund, 1947) samt Bo Johnson i *Rättfärdigheten i Bibeln* (Göteborg, 1985).

Wildlife art and the Nazis

*The case of Sweden's
Bruno Liljefors (1860–1939)*

Karen Wonders

Introduction

A well-known date in the historiography of "art during the Third Reich" is 18 July 1937, when Adolf Hitler delivered a programmatic speech about NS art and art policy at the opening of the infamous "Große Deutsche Kunstausstellung" (great German art exhibition). This exhibition was the first of eight, staged in Munich's "Haus der Deutschen Kunst" (house of German art) during the period 1937 to 1944. In tandem, another exhibition was put on, entitled "Entartete Kunst" (degenerate art), which opened one day after the "Große Deutsche Kunstausstellung," also in Munich, and which during the following nearly four years travelled to 12 other cities. The 1937 Munich art shows marked the start of an aggressive phase in the campaign by the Nazis of "cleansing" German art, which already had begun in 1933 upon the "Machtergreifung" (seizure of power) by the National Socialists. In the years leading up to the Berlin and Munich exhibitions of 1937 the Nazis muzzled or forced into exile a substantial number of artists.¹ "Degenerate art" included all artistic creations that were incommensurable with NS ideology, such as works of expressionism, impressionism, surrealism, Dadaism, cubism, fauvism and other modern art "-isms."²

By contrast, "healthy" German art was naturalistic, true-to-nature, with subjects such as breast-feeding women, muscular men, rural scenes etc., and included animal art with its attention to visual accuracy. Modernism had denigrated and ridiculed this art genre for being naturalistic kitsch, but during the Third Reich it experienced a revival. In the same year that in Munich the "Große Deutsche Kunstausstellung" took place, in Berlin an exhibition of animal art was organized by the NS art establishment.³ In the NS periodical *Kunst und Volk* (art and nation), it was pointed out that the exhibition not only rehabilitated many animal painters from the previous century, among whom Richard Friese (1854–1918) and Wilhelm Kuhnert (1853–1926), but also paid attention to contemporary ones, such as Michael Mathias Kiefer (1902–1980) and Karl Ewold Olszewski (1884–1965).⁴ Germany had many animal painters whose works were part of the German "Volksseele" (soul of the people). Animal art was considered "bodenständige" (down-to-earth) art that contributed to

”Volksgesundheit” (health of the people). In his *Tiere in Natur und Kunst* (animals in nature and art, 1942), Lutz Heck (1892–1983), the director of the Berlin Zoological Gardens and a committed member of the National Socialist German Workers Party (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*, NSDAP) explained: ”The inborn love for animals of the Nordic peoples [...] could never be fully suppressed in the Germans. Today animal painting and sculpture is a richly flourishing art form in Germany [...] and our National Socialist, scientifically based and hence naturally based *Weltanschauung* provides a superb and fertile ground for it [...] It is surely the truly German, national German, racially German way to be deeply involved in animal life, as after all only the German soul is capable of doing, due to its innate love of animals!”⁵

The fact that animal art, depicting both wild and domestic creatures, proved congenial to the National Socialists was – Kai Artinger points out in his study of wildlife representation during the age of zoos – because it matched the NS *Blut-und-Boden* (blood-and-soil) ideology. No new styles or themes of animal art to speak of were generated during the Third Reich, but what the genre had produced during Wilhelmian and Weimar times was appropriated by being invested with a greater than ever racist meaning.⁶ I agree with Artinger’s interpretation, yet there was more to the revival of animal art under the fascists than the fact that its naturalistic style fitted the new NS definition of ”healthy art”. Here I argue that the cultivation of animal art under the National Socialists was mediated by the patronage that this art genre enjoyed from the international hunting élite. This connection with hunting existed, because animal art functioned, in many instances, as hunting art, and therefore could be appropriated by the hunting establishment with its membership of the socially and politically powerful. I show that animal art was not only promoted by the head of the ”Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda” (Reichsminister for public information and propaganda), Josef Goebbels (1897–1945) and his subordinate, the ”Präsident der Reichskulturkammer” (president of the German chamber of cultural matters) Adolf Ziegler (1892–1959), but also by the ”Reichsforst- und Reichsjägermeister” (head of forests and hunting) Hermann Göring (1893–1946) and his personal *Jagdmaler* (hunting artist) Gerhard Löbenberg (1891–1946).⁷ It was not only promoted by the NS periodical *Kunst und Volk* but also by another NS periodical, the *Deutsche Jägerzeitung* (German hunters journal). In Berlin, it was not only celebrated in the 1937 *Kunstaussstellung* (art exhibition) of animal art but also in the 1937 *Internationale Jagdausstellung* (international hunting exhibition).

I develop this argument by focusing on the greatest animal painter of the period, Bruno Liljefors (1860–1939). The example is of particular interest, because Liljefors was not German but Swedish and his case illuminates the Nordic dimension that, it was said, existed to the growth

and consolidation of NS art.⁸ Regarded as one of Sweden's greatest painters, today Liljefors is recognized by the experts as the artist who most challenges the boundary between high art and animal art.⁹ Indeed he is considered the founder of a specialized form of animal art – with wild mammals and birds as its subject – described increasingly as "wildlife art" following World War II. "He was not only Sweden's greatest wildlife painter; he was also, it can be argued, the greatest epic wildlife artist of all time."¹⁰

What is generally not mentioned about wildlife art is its close historical connection with the pursuit and killing of game animals for pleasure. Hunting and painting are age-old companions of which one example is the nineteenth century German school of *Jagdmalerei* with its focus on the hunting rituals and game species of Northern Europe. Liljefors is a prime example of an artist who was also a hunter – a *Jagdmaler* – and this Germanic double-role was central to his reception as one of the world's foremost painters of animals. Wild animals, often depicted in a dramatic predator-and-prey relationship, were the primary subject of Liljefors' art and he used as models the animals he killed as well as those he held in his menagerie of bears, foxes, wild cats, martens, hawks, eagles and other creatures. The two domestic species he depicted were cats and hunting dogs, the former a kind of animal he especially admired for its instinctual ability to hunt and kill in the wild.

Liljefors was born in 1860 into a provincial middle-class family in the small university town of Uppsala, Sweden, where his father was a gunpowder merchant. From early on, Liljefors was a passionate hunter who developed his visual skills as a naturalist and artist by observing, tracking and shooting wild animals in the fields and forests surrounding Uppsala. Liljefors also lived and painted on the archipelagos of Småland, Stockholm and Mörkö, and the outer islands of the Baltic coast were his hunting grounds. In 1917 he returned to Dannemora, in the northern province of Uppland, where he established his studio on the historic hunting grounds of the Österbybruk estate. Liljefors' paintings often featured the rugged typically Nordic landscape, showing waves crashing on grey granite rocks, which he observed first hand for many years while hunting on Bullerö, his large coastal estate of some 350 skerries. Here the rich variety of seabirds and large numbers of migrating species provided him with the motifs for some of his most dramatic paintings.

Liljefors internationally

Liljefors already exhibited his works internationally during the early part of his career, before he established his reputation in Sweden: at the Paris Salon (in 1884 he exhibited his monumental painting of a goshawk attacking a group of black grouse; further exhibitions in 1886, 1889) and

in group shows of Scandinavian artists in the United States (World's Columbian Exposition in Chicago, 1893; Society of American Artists in New York, 1894; Louisiana Purchase Exposition, 1904; Scandinavian Art Exhibition in New York, 1913), with paintings such as "Foxes," "Wild geese," "Hawks nest," and "Grouse shooting." Like Friese, Liljefors was known in the US as a European painter of hunting scenes and game animals, of a genre that became increasingly isolated from mainstream fine art after 1900 as did animal art in general.¹¹

His greatest international exposure Liljefors enjoyed in Germany, where he exhibited regularly, in Munich, Düsseldorf and Berlin. In Munich in 1892 he was awarded the gold medal for his painting "Tjäderskytten," which depicts a man hunting capercaillie on the edge of a forest. Also in 1892 Liljefors had his first solo show of paintings at "Fritz Gurlitt," a commercial gallery active in Berlin from 1880 to 1918. The same group of paintings was made part of the 1893 International Art Exhibition in Berlin, and the Dresden Gallery bought a painting of a fox that had just killed a hare, "Räf som tagit en hare." His most important museum sale came in 1895 when the New Pinakothek in Munich purchased his monumental work of capercaillies performing their mating rituals on the ancient glacier boulders of a Nordic forest, painted in 1888. Liljefors produced many such scenes of capercaillie, a bird species categorized in northern European hunting traditions as *Hochwild*, or noble game.¹²

Germany gave Liljefors his early professional and academic recognition, when in 1906 he was made a member of the prestigious Berlin Academy of Art – 14 years before he was elected a member of the Swedish Academy (1920) – and when in 1919 he was awarded an honorary doctorate from the University of Rostock (well before he received a similar honour from Uppsala University in 1927). The contemporaneous German art historian Reinhard Piper (1879–1953) included two reproductions of Liljefors paintings in his frequently reprinted book *Das Tier in der Kunst* (1910), and described the Swedish artist as a *Jagdmaler* who had brought "fresh blood" to the genre.¹³

In Northern Continental Europe as well as in the United States, Liljefors was bracketed with a number of other animal painters who were leading representatives of *Jagdmalerei*, among whom Friese, Kuhnert and also Carl Clemens Moritz Rungius (1869–1959).¹⁴ A good example of this bracketing is to be found in the Rijksmuseum Twenthe, in the eastern Dutch town of Enschede, which opened its doors to the public in 1930. It holds one of the finest collections of animal and hunting art anywhere – 132 animal paintings and drawings by 19 artists – including the largest number of works by Liljefors outside Sweden, most of them purchased between 1919 and 1929.¹⁵ The art was collected by the industrialist and hunter Gerrit Jan van Heek Jr. (1880–1958), who in 1919 and 1920 commissioned the Swedish artist Albert Zetterberg (1883–1955) to replicate

on life-sized scale three well-known paintings by Liljefors: "Tjäderlek" (1888, *Göteborgs konstmuseum*), "Havsörnar" (1897, *Nationalmuseum*), and "Kungsörn jagande hare" (1904, *Thielska Galleriet*). The first public showing of van Heek's animal art collection was in 1936, featuring the fauna of northern countries (the Netherlands, Sweden, Norway, Germany and Canada).¹⁶ Included were 21 works by Liljefors such as coastal scenes of migrating ducks and geese, done in the 1920s as variations on one of Liljefors' most classic motifs.

To repeat, the connection between wildlife painting and hunting is rarely made; and this applies also to the case of Liljefors. Yet to him the two activities were close companions.¹⁷ Among those invited by Liljefors to Bullerö to join him on his hunts were fellow artists Anders Zorn (1860–1920) and Albert Ekström (1868–1940), both enthusiastic hunters, as well as the explorer Sven Hedin (1865–1952) and various others from Sweden's high society. In Germany, however, Liljefors was in fact seen by many as a typical *Jagdmaler* and his reputation was spread by the illustrated hunting press.¹⁸ One of the most widely distributed magazines was *Das Weidwerk in Wort und Bild* (Hunting in words and pictures) published bi-monthly as part of the *Deutsche Jäger-Zeitung* (1883–1973). It employed exclusively professional *Jagdmaler* to illustrate its pages, thereby helping

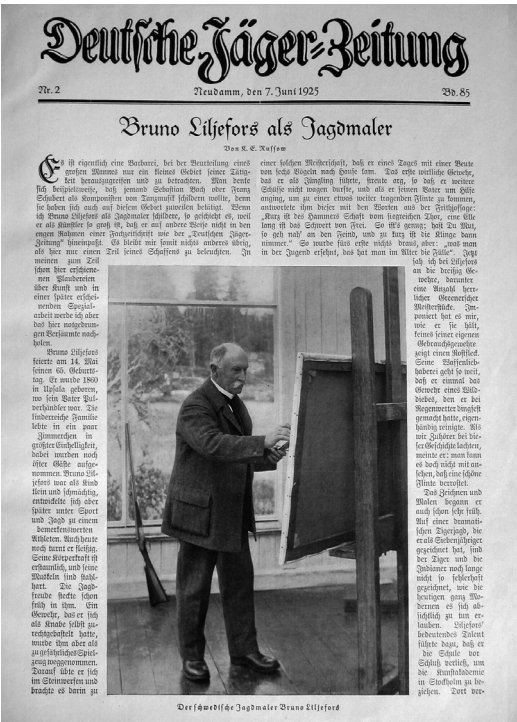


Fig. 1. "Bruno Liljefors als Jagdmaler", photo in the *Deutsche Jäger-Zeitung*, 1925.

to establish *Jagdmalerei* as a distinct genre of art. The *Jagdmaler* was expected not only to know the anatomy of wild mammals and birds, but also to be a skillful hunter and an experienced naturalist who understood the habits of his quarry in the wild. Furthermore, the *Jagdmaler* was expected to make his artistic studies in the field, drawing and painting directly from nature. Many of the best-known paintings by *Jagdmaler* were published in the illustrated hunting press and, as printing technology improved, photo-mechanical reproductions were printed in colour as separate tear-out pictures (*Kunst Beilagen*).

Paintings by Liljefors were often published in the German hunting magazines, and a 1925 issue of *Deutsche Jäger-Zeitung* featured a photograph of him as a *Jagdmaler* on its front page¹⁹ (Fig. 1). Liljefors is seen at work on a canvas in his Österbybruk studio, his hunting rifle displayed beside him. Reproduced in the article were eight half-page reproductions of paintings by Liljefors as well as a rare photograph of Liljefors' wife, Signe, posed as a falconer with a trained eagle gripping her outstretched arm. In the same issue of the *Deutsche Jäger-Zeitung* was an article on the "Berufsjäger" (professional hunter), that featured a photograph entitled "Bruno Liljefors' Waffensammlung" (Bruno Liljefors' collection of fire-arms), showing the artist's collection of 16 hunting rifles displayed on a wall of his home.²⁰

The Nazi appropriation of wildlife art

The German recognition that was given to Liljefors during the *Kaiserreich* and the Weimar Republic continued in the course of the period 1933–1945, in fact taking on new dimensions. Hunting art was prominently and publicly displayed in the context of hunting exhibitions, and had been so during The First International Hunting Exhibition, which was held in 1910, in Vienna, under the patronage of Emperor Franz Joseph I (1830–1916). On that occasion, a major display of wildlife and hunting art was organised in a purpose-built *Kunstpavillon* (art pavilion), and additional art shows were put on in the individual national pavilions. The catalogue mentioned Liljefors, although just in the context of a description of the Swedish pavilion, printing a small picture of his oil painting of a snow hare in a winter landscape.²¹

The second, most ostentatious of these grandiose hunting exhibitions was the 1937 *Internationale Jagdausstellung* in Berlin, organised under the auspices of the *Reichsjägermeister* Göring, an avid hunter himself. He owned a lodge on the historic hunting grounds of Rominten, engaged the personal services of the *Jagdmaler* Löbenberg, and served as Hitler's link to the many aristocrats and industrial magnates, who traditionally dominated big game hunting and trophy collecting.²² The 1937 exhibition took place in the wake of the 1936 Olympic Games in Berlin, which had been

a massive propaganda success for the Nazis. Göring conceived the *Jagdausstellung* as a similar pageantry of totalitarian strength, using as venue the same main hall that had been built for the Olympics as a monument of fascist architecture.²³ The walls were richly emblazoned with swastika flags and, as a variety of photographs in the official catalogue showed, the event was accompanied by mass declarations of fascist loyalty in the form of the "Hitler greeting".²⁴ The central attraction was a huge three-dimensional panorama called "Deutsches Wild im deutschen Wald" (German game in the German forest) which displayed the favourite German game species in their natural habitats. The *Reichsjägermeister* gave a speech at the opening ceremony on 2 November 1937, and afterwards toured the exhibition with the *Führer*, Hitler himself (Fig. 2).

In addition to Germany, 20 European countries – Sweden included – as well as Egypt and Japan, took part in the *Jagdausstellung*. The largest of the various national honorary-cum-executive committees was the British, star-studded with dukes, earls, marquises and an assortment of "mere" regular peers and knights. Among the royal patrons were the kings of Bulgaria, Denmark, Great Britain, Italy, Yugoslavia, and Romania. The Swedish committee was headed by its patron the Prince Gustav Adolf, Duke of Västergötland (1906–1947), and included no fewer than 30 honorary and executive members from the country's academic, aristocratic and arts elite, among these Liljefors who, however, because of the infirmity of advanced age (he died two years later), had to call off his intended attendance at the opening of the exhibition.²⁵ Also an honorary committee member was Liljefors' friend, the ornithologist and wildlife photographer

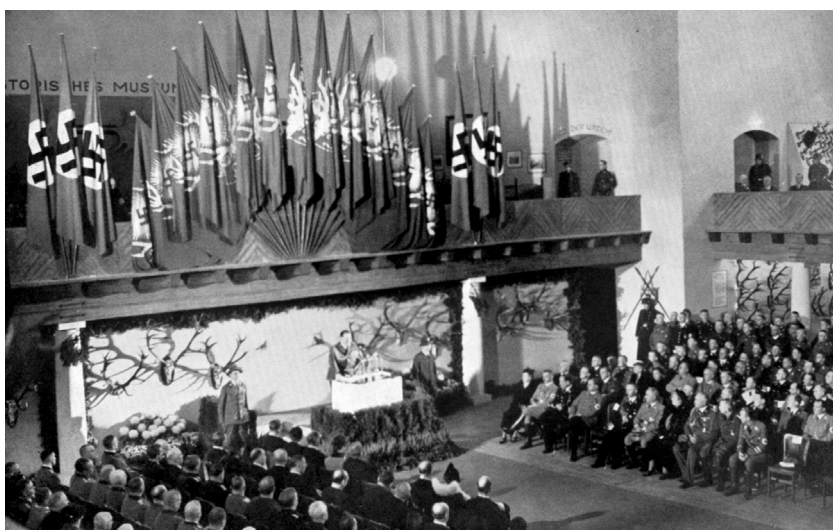


Fig. 2. "Reichsjägermeister Generalfeldmarschall Göring hält die Eröffnungsansprache", photo in *Waidwerk der Welt*, 1938.



Fig. 3. "Kungsörn jagande en hare", 1904, Thielska Galleriet, Stockholm.

Bengt Berg (1885–1967), whose 1923 book on the last pair of eagles in Sweden – with a cover painting by Liljefors – was a German bestseller.²⁶ Although King Gustav V was neither patron nor honorary member of the Swedish committee, he submitted to the Berlin *Jagdausstellung* a collection of his personal hunting trophies, which formed the centre piece of his country's participation.²⁷

The Swedish exhibition was divided into three parts, an historical, a contemporary and an art division, the latter dominated by the work of Liljefors. In fact, his was the most highly acclaimed, dominant artistic presence in the entire *Jagdausstellung*.²⁸ Two of the exhibited paintings were reproduced in the folio catalogue of the exhibition; one, dated 1931, depicted a moose hunter shooting a heavily antlered bull moose, supporting the assertion that Sweden was "das klassische Land des Elches, des edelsten Geweihträgers der nordischen Wälder" ("the classic land of the elk, the most noble of antlered game of the Nordic forests").²⁹ The other was a spectacular and well-known Liljefors work, painted in 1904, which depicted a golden eagle attacking a hare (Fig. 3). This painting had often been reproduced in hunting literature and other non-art publications such as a 1928 German book on falconry.³⁰ Göring was an avid falconer dedicated to reviving this ancient hunting tradition in Germany, and the *Jagdausstellung* included an entire section on falconry, the star attraction being a trained golden eagle displayed in the open. Unlike in the case of game birds, there existed no established history of representational conventions for raptors, and Liljefors' depictions of species such as the goshawk and pilgrim falcon were ground-breaking.³¹

As the exhibition catalogue attested: "Towering above all others, the great art personality of Liljefors dominated. His breathtakingly beautiful paintings, in which not only almost every game species is represented with unsurpassed artistic skill and incomprehensible truth, but also the Swedish forest, the skerries and lakes as well as the hunter, formed the main part."³² The Swedish exhibition in its totality received the "Ehrenpreis der Stadt Berlin" (prize of the city of Berlin), but the greatest honour remained reserved for Liljefors personally whose collection of paintings received "der große Preis Adolf Hitlers" (great prize of Adolf Hitler). As mentioned by a member of the Swedish committee, Oskar Wilhelm Douglas, Duke of Gerstop (1888–1952), Germany and Sweden enthusiastically approved of this honour and so did the rest of the world.³³

Liljefors' paintings in the exhibition were given on loan by the Swedish National Museum and the Thiel Gallery in Stockholm; but also Liljefors himself lent some of his canvasses.³⁴ Liljefors was one of the favourite artists of Göring, who had close ties to Sweden, where he had lived in exile from 1923 to 1927. He wrote the foreword to *Das Reich des Wildes* (1937; 1938) (the realm of the wild), which was the authorised translation into German of Liljefors' *Det vildas rike* (1934), brought out by the *Deutsche Jäger-Zeitung*. Göring praised the Swedish artist for strengthening the connection between Nordic nature and Germany: "The magnificent works of the great Swedish painter are not unknown to the German hunter. His paintings, in which both the austere Nordic nature and the simple beauty of the animal kingdom are represented to the highest perfection, have long been familiar to many German hunters. I therefore greatly welcome that now Liljefors' art and life have been made accessible in an anthology in German to the German hunting community."³⁵ Liljefors responded with an expression of delight over the German edition and an affirmation of friendship with Germany's hunting community: "It is a true pleasure to me that now my book *Det vildas rike* is presented to my fellow hunters and friends in Germany in a German edition."³⁶ His signature was united with that of Göring on the dedication pages of the translated book. Moreover, in an interview with a German visitor, published in the weekly periodical *Deutsche Jagd*, Liljefors expressed his "besondere Freude" (particular joy) over the fact that the author of the foreword to the German translation of his book was Göring.³⁷

The Nazi appreciation of Liljefors also manifested itself in this and other translations into German of books by him. In addition to *Det vildas rike/Das Reich der Natur*, which was a compilation of hunting narratives with 24 colour reproductions and 34 illustrations, Liljefors' large folio book, *Ute i markerna*, containing 32 full-page colour reproductions, first published in 1912, appeared in German under the title *In Schwedens Wäldern und Schären* (1942; in Sweden's forests and skerries).³⁸ Among various related manifestations of Liljefors' prominence in Third Reich

culture was the fact that *Kunst im Dritten Reich* (1937) featured as a major artistic achievement a self-portrait by the artist as a hunter (now in Uppsala University's art collection).³⁹

Discussion

From van Heek and the Rijksmuseum Twenthe in the Netherlands to Göring and the 1937 *Internationale Jagdausstellung* in Berlin, Liljefors' paintings were appreciated and appropriated by the Northern European hunting elite. The sponsors were those who killed the animals – the hunters – and the paintings were shown alongside the hunters' trophies at hunting exhibitions. The fact and manner of this appropriation of wildlife art became all the more conspicuous for being associated with some of the most powerful and notorious names from Third Reich political history, who succeeded in instrumentalising Liljefors' nature representations for National Socialist purposes.

After the war, appreciation of Liljefors and his art by and large disappeared from the German cultural landscape. The collapse of the Third Reich and the simultaneous collapse of Nazi art policy also marked the end to the public prominence that wildlife and hunting art had enjoyed. Liljefors' paintings, which had been made to play a role in the campaign by Hitler and his cronies against "degenerate art", lost that socio-political anchoring ground. In a defeated Germany that was rebuilding itself on the rubble of a discredited past of fascist ideology, there existed no obvious, new socio-political niche for one of Göring's favourite, Swedish wildlife artists. Even at the third *Internationale Jagdausstellung* (international hunting exhibition), which already in 1954 was staged again in Germany, this time in the city of Düsseldorf and under the auspices of the Federal President Theodor Heuss (1884–1963), the memory of Liljefors had all but vanished. In a lengthy catalogue contribution on "Die Jagd in der Kunst" (hunting in art) by the Düsseldorf art historian Heinz Peters, Liljefors was mentioned merely once, and only in passing,⁴⁰ although an oil painting by Bruno's son Lindorm Liljefors (1909–1985) was reproduced in black and white.⁴¹ Neither in the context of the Atlantic reorientation of the BRD (West Germany) nor of the Marxist-Leninist Soviet alignment of the GDR (East Germany), a significant reappraisal of Liljefors occurred. Peters noted the decline of naturalistic hunting art and the rise of abstract styles of representation.⁴² In art circles a return to the pre-Nazi disparagement of wildlife and hunting art took place and Liljefors' canvasses were removed from the exhibition halls of museums that previously had prominently displayed these or were made inaccessible. Even at the Rijksmuseum Twenthe, which had been built specifically for the purpose of exhibiting the works by Liljefors and other wildlife painters, over time these were hidden from public sight and stored in the cellar.

This did not mean that Liljefors' renown came to an end altogether; just that it faded in what had been the Third Reich. In his native country, however, and in Scandinavia more generally, this was not the case. All along, the reception of Liljefors had borne its own Scandinavian stamp. To repeat: in Liljefors' Sweden itself, formal recognition of his artistic accomplishments had come later than in Germany. Moreover, it took place in a different cultural context, with less emphasis on Liljefors-the-*Jagdmaler* and more on Liljefors-the-representative-of-National Romanticism. Liljefors sold his paintings to a number of wealthy patrons whose collections became defining expressions of National Romanticism, a movement that linked national identity to folk traditions and to native nature. One of these art patrons was the brother of Sweden's King Gustav V, Prince Eugene (1865–1947), himself a painter of some merit and an admiring pupil of Liljefors. Prince Eugene displayed his Liljefors paintings in a private residence designed by the National Romantic architect Ferdinand Boberg (1860–1946), which residence later became a public museum, *Prins Eugens Waldemarsudde*.

Expressions of a Swedish–national appropriation of Liljefors reached a climax upon his death. The daily press gave considerable coverage to Liljefors' funeral, which took place on Saturday 23 December 1939, in Uppsala *Domkyrka*.⁴³ Newspaper coverage paid particular attention to the eulogy spoken by Prince Eugene, which constituted an emphatic claim to the painter on behalf of his native Sweden. Liljefors had experienced the Nordic landscape as an echo of his own inner being – the Prince maintained – and others spoke similar words, emphasizing that Liljefors' merit as a painter was not just based on his artistic skill but on his identification with the subject matter of his paintings – the country's animals and the nation's soil. Now, in death, his body was returned, quite literally so, to this hallowed earth of the fatherland. In a final tribute to Liljefors, a memorial exhibition of his work was held at the Royal Academy in 1941.⁴⁴

Thus during a period when National Socialists in Germany appropriated Liljefors as part of their cultural politics, the Swedes claimed their native son on behalf of Scandinavian prepossessions. The fact that there existed not a single, unified reception but at least two different ones substantiates the significance of "location", of place and time, for the meaning with which cultural icons have been and are invested. In his *Beethoven in German politics: 1870–1989* (1996), David Dennis shows that in the course of German history Beethoven's music has repeatedly been reinvested with new intent and purpose. Also the Nazis glorified the composer: "When Nazi Germany marched, Beethoven's music accompanied".⁴⁵ Nicolaas Rupke, moreover, in his *Alexander von Humboldt: A metabiography* (2005), identifies for the period 1850 to the present at least six major, distinct biographical appropriations of Humboldt, each the product of a particular period of German political history.⁴⁶

In further substantiation of the importance of "location", and to show by means of contrast the distinctiveness of the "Nazi Liljefors", let us briefly look at the reassessment of Liljefors' significance that has taken place in post-war Sweden, during which time yet further, new meaning has been given to Liljefors' wildlife paintings. Scandinavian Liljefors publications and art exhibitions of recent years have ignored the part their hero played in the development and consolidation of Nazi art, instead creating the perception that Liljefors belonged all along to the tradition of the Anglo-American "good guys" who defeated the fascists.⁴⁷ Just as in post-war West Germany, where the Nazi appropriation of Humboldt as an Aryan supremacist was ignored and Humboldt was turned into a Darwinian ecologist *avant-la-lettre*, in Sweden, a parallel recasting of Liljefors took place. He, too, was turned into a Darwinian and an ecologist. The leader of this hermeneutic strategy of Liljefors scholarship is the Uppsala art historian Alan Ellenius, who has written the fullest and most authoritative interpretation of Liljefors. In his intellectually penetrating monograph on the artist, *Bruno Liljefors: Naturen som livsrum* (1981; 1996), Ellenius focuses on the iconographic idiom of the paintings as well as on their Nordic, cultural sources of inspiration.⁴⁸ He both explores Liljefors' talent in representing animals, and reveals how the paintings gave expression to modern ecological concepts of nature such as "habitat." The artist's intimate knowledge of how animals live in the wild gave him an understanding of "protective coloration", which can be detected in many of his canvasses. Liljefors' skill as a *Jagdzoolog* (hunter-naturalist), together with his ability to engage the viewer, resulted in a dynamic new approach to painting, which Ellenius characterizes as "ecological vision".

In other words, the approach of Ellenius is different from the one I follow and does not aim at telling the story of the contemporaneous reception of Liljefors. Instead, he is concerned with the context of production of Liljefors' canvasses. Thus in emphasizing the "ecological vision" of Liljefors, Ellenius specifically connects him to British cultural and scientific influences, in particular to a Darwinian tradition of ecological thinking. Liljefors' representation of nature is being placed in an interpretative setting of the ecological ideas of Charles Darwin (1809–1882), Alfred Russel Wallace (1823–1913) and even of the Owenian Darwin-critic, George Campbell, eighth Duke of Argyll (1823–1900), famous for a trilogy of popular books on orthogenetic, teleological evolution.⁴⁹

Ellenius' attribution of characteristic features in Liljefors' paintings to specific British sources serves, among other things, to leave out the artist's German connections and to marginalise the contemporaneous context of *Jagdmalerei*. Relegated to a footnote in his Liljefors biography is Ellenius' categorical dismissal as irrelevant and misleading the assertion by Artinger that Liljefors must be classified with the animal artists who were favour-

ed by the National Socialists.⁵⁰ To Ellenius, Artinger's observation constitutes a form of "guilt by association", and he counters that there is nothing in the subject matter or style of paintings by Liljefors that justifies connecting him to Nazi ideology. Others in the Scandinavian world have followed Ellenius' lead and are turning a blind eye to the NS appropriation of Liljefors' art.⁵¹

What did Liljefors himself think – one might ask? What were his political convictions? Did he harbour Nazi sympathies or was he troubled by the honours showered on him by Göring and Hitler? Was he embarrassed by his Hitler Prize, like those who today do not display the trophy publicly but keep it out of the public eye in the vaults of Uppsala University library? Above, we already noted that Liljefors consented to the use of his works in the 1937 International Hunting Exhibition and that he exchanged pleasantries with Göring – although indirectly, via prefaces to the German translations of one of his books and via one of Liljefors' German visitors; but beyond that, little or nothing is known about his private stance on Third Reich facism and National Socialism.⁵² In the context of the reception approach I follow in this paper, however, these questions need not be answered. My paper is a contribution to reception history and an exploration of how meaning is constructed in a place-and-time dependent way.⁵³ I am here not concerned with whether a particular appropriation of Liljefors was justified – was "right" in the sense that Liljefors shared its ideological presuppositions; instead my point is, no more and no less, that a distinct appropriation of Liljefors did in fact take place in Nazi Germany and that its socio-political location was co-determined by the understanding of his work as hunting art. This claiming of Liljefors assumed extraordinary proportions when none other than Göring and Hitler took part, to whom Liljefors' art proved a useful ally in their combat against modernist, "degenerate" art.⁵⁴

What about my own "location"? Let me end by briefly stating that I, as an environmental art historian, believe that few painters in history have captured the essence of wild animals with the skill and sensitivity of which Liljefors proved capable. His paintings, with their remarkably accurate and sympathetic portrayals of wild animals in nature, represent an important turning point in the animal-human relationship in Western art that deserves on the one hand critical and unrestricted historical study, but on the other also acknowledgement and admiration. In addition, I should like to see Liljefors' paintings made use of in the cause of nature preservation today.

Summary

Wildlife art and the Nazis: the case of Sweden's Bruno Liljefors (1860–1939). by Karen Wonders. In their attempt to "cleanse" German art of

”degenerate” modernism, the German National Socialists rehabilitated wildlife art. Historically this art form was closely connected with the pursuit and killing of game animals for pleasure or sport. My argument is that the cultivation of animal and wildlife art under the Nazis was mediated by the patronage that this art genre enjoyed from the hunting élite. The case of Bruno Liljefors (1860–1939) – today known as one of Sweden’s greatest painters and as the founder of wildlife art – is of particular interest. Liljefors was seen as a typical *Jagdmaler* whose fame as a painter of wild animals, especially birds of prey, reached an apogee at the 1937 International Hunting Exhibition in Berlin when he was honoured by Göring and Hitler. This paper is a contribution to the reception history of Liljefors and acknowledges the importance of ”place and time” in the construction of the meaning with which his paintings have been invested. In post-WW II Sweden, the interpretation of the significance of Liljefors has differed fundamentally from the German Nazi understanding of his works and involves their Anglification together with a ”forgetting” of the place they occupied during the time of the Third Reich.

Noter

1 See for example Stephanie Barron (ed.), *Exil: Flucht und Emigration europäischer Künstler 1933–1945* (Munich and New York, 1998).

2 For ”art and the Nazis” see among others Mortimer G. Davidson, *Kunst in Deutschland 1933–1945: Eine wissenschaftliche Encyklopädie der Kunst im Dritten Reich*. 3 vols. (Tübingen, 1988–1995).

3 *Kunst und Volk: Neue Folge der Zeitschrift Die NS.-Kulturgemeinde*, vol. 5 (1937): 151.

4 Robert Scholz, ”Tiermalerei von heute”, *Kunst und Volk*, vol. 5 (1937): 178–185.

5 Ludwig and Lutz Heck, *Tiere in Natur und Kunst* (Dresden, 1942): 4, 44. ”Im deutschen Menschen hat sich die den nordischen Völkern eingeborene Liebe zum Tier aber nie völlig unterdrücken lassen [...] Heute ist Tiermalerei und Tierbildnerie bei uns Deutscher ein reich blühender Kunstszweig [...] und unsere nationalsozialistische, naturwissenschaftlich und damit natürlich begründete Weltanschauung ist dafür ein sehr guter, fruchtbarer Boden. Ist es doch echt deutsche, nationaldeutsche, rassistisch-deutsche Art, sich so in das Tierleben zu vertiefen, wie es eben nur der deutschen Menschenseele möglich ist kraft ihrer eingeborenen Tierliebe!”

6 Kai Artinger, *Von der Tierbude zum*

Turm der blauen Pferde: die künstlerische Wahrnehmung der wilden Tiere im Zeitalter der zoologischen Gärten (Berlin, 1995): 297–8. See also the abbreviated monograph: Allan Ellenius, *Bruno Liljefors* (Stockholm, 2006).

7 Löbenberg performed the same service for Göring as Friese had for the Kaiser, documenting his trophy animals. An exhibition of his work was held in 2004 at the *Ostpreussischen Landesmuseum*: see Christoph Hinkelmann (et. al.), *Natur und Jagd in der Malerei von Gerhard Löbenberg* (Melsungen, 2004).

8 See for example Robert Scholz: ”Der nordische Gedanke in der Kunst” in *Deutsch-nordisches Jahrbuch für Kulturaustausch und Volkskunde/ Nordische Gesellschaft* (1938). Also relevant is his ”Tiermalerei von heute” in the Nazi art magazine *Kunst und Volk*, vol. 5 (1937): 178–185. Scholz was the official art critic of the NS and a museum director in Halle: see Andreas Hüneke, *Der Fall Robert Scholz: Kunstberichte unterm Hakenkreuz* (Köln, 2001).

9 For the most comprehensive monograph on Liljefors, see Allan Ellenius, *Bruno Liljefors: Naturen som livsrum* (Stockholm: Bonnier Alba, 1996). This work is a new edition of the earlier *Bruno Liljefors* (Uppsala, 1981) by Ellenius and includes an expanded text

and updated references. It was published in conjunction with a retrospective exhibition on Liljefors held in 1996 at Prins Eugens Waldemarsudde in Stockholm and in 1997 at Göteborgs konstmuseum. During the Stockholm exhibition, a scholarly symposium on the historical importance of Swedish nature representation was held at the Royal Academy (*Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien*). For the published papers, see Hans Henrik Brummer and Allan Ellenius (eds.), *Naturen som livsrum: Ekologiska perspektiv I modern litteratur och bildkonst* (Stockholm, 1996).

10 David Lank, quoted by Ellenius, note 9, 217.

11 According to one authority, because animals in the twentieth century became "incidental to the modern mechanistic world" they were therefore "no longer regarded as central to artistic concerns". See Edward Nygren, "Animal Subjects" in *Grey encyclopedia of art*, vol. 1 (2000):102–107. The general disregard for animal painting is evident in the fact that the 1988 Liljefors exhibition *In the Realm of the Wild* was hosted in the United States not by museums of art but by museums of natural history.

12 Animal artists such as Friedrich Specht (1839–1909), for example, depicted the capercaillie in "Deutsche Wild- und Wald-Bilder" which appeared in the popular press including *Illustriertes Thierleben*, the standard nineteenth century work on animals by Alfred Edmund Brehm (1829–1884). See further: Bruno Liljefors, *Tiere: 32 Malereien*. Mit Text von Franz Servaes (Stockholm, 1916). Servaes' list of publications included writings on Dürer, Rembrandt and Goethe as well as Larsson and Zorn. For his views on *Jagdmalerei*, see Emil Friese, *Richard Friese: ein deutsches Künstlerleben. Mit einer kunstkritischen Würdigung von Franz Servaes* (Berlin: Scherl, 1930).

13 Reinhard Piper, *Das Tier in der Kunst*, 7th ed. (München: 1910): 172–175.

14 On the broader issue of the genre, see Karen Wonders, "Hunting Narratives of the Age of Empire: a Gender Reading of Their Iconography" in *Environment and History* (August 2005); also: Karen Wonders, "Big Game Hunting and the Birth of Wildlife Art" in *Carl Rungius; Artist, Sportsman* (Toronto, 2001): 17–38.

15 The van Heek collection was most re-

cently exhibited in 1972; see O. ter Kuile, *Het wild in de Natuur: Collectie G. J. van Heek Jr.* (Enschede, 1972). The Rijksmuseum Twenthe is currently organizing a touring exhibition of the van Heek wildlife collection in celebration of a new hall being built for its display; personal correspondence with Paul Knolle, Head of Collections and Chief Curator.

16 *Schilderijen uit de Vrije Natuur in de Noordelijke Landen* (Enschede, 1936). Exhibition catalogue. See further: G. J. van Heek Jr., *Levensloop van de Kunstchilders Richard Friese, Bruno Liljefors, Wilhelm Kuhnert* (Enschede, 1938), and the second edition *Levensloop van de Kunstchilders Richard Friese, Bruno Liljefors, Wilhelm Kuhnert, Carl Rungius, Carl von Dombrowski* (Enschede, 1943). In van Heek's hunting narrative, he included photographs of hunting scenes and trophies in Austria, Rumania, Norway, Sweden and Canada interspersed with reproductions of paintings by Liljefors, Friese and Rungius. G. J. van Heek Jr., *Miene Vreenden: En luk jachtvetelsels oet de oale tied* (Enschede, 1958).

17 Martha Hill, *Bruno Liljefors, the Peerless Eye* (Garden City, 1987).

18 Examples are: *Der Weidmann: Blätter für Jäger und Jagdfreunde* (1869–1915), the first illustrated hunting magazine, published by the Berlin-Schöneberg Hunting Association; *Illustrierte Jagdzeitung: Organ für Jagd, Fischerei, Naturkunde* (1873–1896), published in Leipzig.

19 K. E. Russow, "Bruno Liljefors als Jagdmaler" in *Deutsche Jäger-Zeitung*, vol. 85, no. 2 (1925): 25–31. The uncredited photograph was probably taken by Russow as it is the frontispiece to his book *Bruno Liljefors* (1929). See further: K. E. Russow, *Bruno Liljefors: en studie* (Stockholm, 1929). Fritzes also published the book in German and English in 1929.

20 T. vom Walde, "Der Berufsjäger" in *Deutsche Jäger-Zeitung Jäger-Zeitung*, vol. 85, no. 2 (1925): 32–36.

21 *Die Erste Internationale Jagd-Ausstellung, Wien 1910. Ein monumentales Gedenkbuch* (Vienna and Leipzig, Frick, 1912), 45–46; see also a reference to Liljefors, 155.

22 Andreas Gautschi and Burkhard Wismann-Stein, *Rominten gestern und heute* (Bothel, 1992), pp. 110–43.

23 On Berlin's architecture during the Nazi

era see for example Hans J. Reichhardt, *Von Berlin nach Germania* (Transit, 2005).

24 *Waidwerk der Welt*. See photographs illustrating the introductory "Rückblick", 7–28. The frontispiece of the catalogue was a formal portrait of Hitler, wearing a swastika armband on his upper left arm.

25 *Waidwerk der Welt: Erinnerungswerk an die Internationale Jagdausstellung Berlin 1937 2–28 November. Herausgegeben vom Reichsbund "Deutsche Jägerschaft"* (Berlin, 1938): ix–xii.

26 Bengt Berg, *De sista Örnarna* (Stockholm, 1923). The German translation, *Die letzten Adler* (Berlin, 1927), was re-published every year up to 1943.

27 *Waidwerk der Welt*, 105.

28 Fr. Luchs, "Die Jagdkunstschau auf der Internationalen Jagdausstellung Berlin 1937" in *Deutsche Jagd*, no. 35 (26 November 1937): 786–789.

29 *Waidwerk der Welt*, 101–2.

30 Fritz Engelmann, *Die Raubvögel Europas: Naturgeschichte, Kulturgeschichte und Falknerei* (Melsungen: Neumann-Neudamm, 1928).

31 The attacking eagle with widespread wings was a recurrent Liljefors motif; van Heek, for example, owned a similar work (painted in 1924) that was reproduced in the Netherlands no less than seven times before 1939. Eagles especially – often crude copies of Liljefors motifs – were depicted in paintings given titles such as "Die Macht," and "Im Reich der Lüfte".

32 *Waidwerk der Welt*, 105. "Alle anderen überragend dominierte die große Kunstpersönlichkeit Liljefors. Seine wunderschönen Bilder, die nicht nur fast jedes Wild mit einem unübertroffenen künstlerischen Können und mit unbestechlichem Wahrheitssinn darstellen, sondern auch den schwedischen Wald, die Schären und Seen wie auch den Jäger schildern, bildeten den Hauptbestandteil."

33 *Waidwerk der Welt*, 105. Hitler's award was mentioned by van Heek in his entry on Liljefors in *Levensloop* (1938) but deleted from the otherwise identical text when the catalogue was reprinted in 1943.

34 This was reported by Hete Willecke, the authorized translator of Liljefors' two books, who interviewed the Swedish artist in Österbybruk: see his "Kleine Plauderei mit Bruno Liljefors" in *Deutsche Jagd*, no. 31 (29 October 1937): 681–682. This special

issue of the journal had a poster advertising the *Internationale Jagdausstellung* on its front cover.

35 Liljefors, *Das Reich des Wildes*, 5. "Die herrlichen Werke des großen schwedischen Malers Bruno sind den deutschen Jägern nicht unbekannt. Seine Bilder, die in gleicher Weise die herbe Natur des Nordens und die einfache Schönheit der Tierwelt in höchster Vollendung zum Ausdruck bringen, sind längst Allgemeingut vieler deutscher Weidmänner geworden. Ich begrüße es daher außerordentlich, daß nunmehr der deutschen Jägerschaft die Kunst und das Leben Liljefors' in einem Sammelband in deutscher Sprache zugänglich gemacht worden ist."

36 Liljefors, *Das Reich des Wildes*, 6. "Es ist mir eine aufrichtige Freude, daß hiermit meinen deutschen Jagdgenossen und Freunden mein Buch 'Det Vildas Rike' in deutscher Ausgabe vorgelegt wird."

37 Hete Willecke, "Kleine Plauderei mit Bruno Liljefors", *Deutsche Jagd*, 29 Oct. 1937, 681–682, on 682.

38 Bruno Liljefors: *Det vildas rike* (Stockholm, 1934); *Das Reich des Wildes* (Melsungen, 1937, 1938); and *Ute i markerna: Reproduktioner efter taflor af Bruno Liljefors* (Stockholm, 1912, 1922); *In Schwedens Wäldern und Schären* (Melsungen: Neumann-Neudamm, 1942).

39 *Die Kunst im Dritten Reich. Hrsg. vom Beauftragten des Führers für die gesamte geistige und weltanschauliche Erziehung der NSDAP* (München, 1937–1938): 30.

40 Heinz Peters, "Die Jagd in der Kunst", in *Jagd und Hege in aller Welt. Erinnerungswerk an die Internationale Ausstellung Jagd und Sportfischerei Düsseldorf 1954* (Bonn, 1955), 280–296, on 295.

41 *Jagd und Hege in aller Welt*, 270.

42 Peters, "Die Internationale Jagdausstellung 1954", in *Jagd und Hege*, 296–299, on 299.

43 *Dagens Nyheter* (19, 20, 24 December 1939); *Svenska Dagbladet* (19, 20, 24 December 1939).

44 K. Asplund, *Bruno Liljefors: minnesutställning* (Stockholm, 1941).

45 David B. Dennis, *Beethoven in German politics, 1870–1989* (New Haven and London, 1996), 165.

46 Nicolaas A. Rupke, *Alexander von Humboldt: a Metabiography* (Frankfurt am Main, 2005).

47 Characteristic is the exhibition "Bruno Liljefors & Johannes Larsen: naturen – et livs-syn", mounted at the Danish Arken Museum for Moderne Kunst (28 May–28 August 2005) and at the Johannes Larsen Museet (17 September–20 November 2005). A contribution to the catalogue that discussed Liljefors' popularity in Germany during the Third Reich was censured and omitted from the catalogue proofs shortly before printing.

48 See note 9 above. For essays in English, see Allan Ellenius, "Ecological vision and wildlife painting towards the end of the 19th Century" in Allan Ellenius (ed.), *The natural Sciences and the Arts: Aspects of Interaction from the Renaissance to the 20th Century* (Stockholm, 1985), 147–165; and "Bruno Liljefors and the Ecology of Painting" in Björn Fredlund (ed.), *In the Realm of the Wild: the Art of Bruno Liljefors of Sweden* (Göteborg, 1988): 12–17.

49 Ellenius, *Liljefors*, 139–167, 223–224.

50 Artinger, *Von der Tierbude zum Turm der blauen Pferde*, 297–8.

51 Note 46 above.

52 A general treatment of Nazi culture in Sweden is by Birgitta Almgren, *Drömmen om Norden: Nazistisk infiltration i Sverige 1933–1945* (Stockholm, 2005).

53 For a discussion of reception theory in art history see for example Wolfgang Kemp, ed., *Der Betrachter ist im Bild. Kunstwissenschaft und Rezeptionsästhetik* (Berlin, 1992).

54 Admittedly, the radical right of the inter-war period also flirted with modernist art, a trend not discussed in this paper; but see Jeffrey Herf, *Reactionary modernism: Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge, 1984).

Ren och smutsig matematik

Gösta Mittag-Leffler och Stockholms högskola

Riittamajja Heinonen

Inledning

Matematikern och matematikprofessorn Gösta Mittag-Leffler (1846–1927) är idag mest känd för grundandet av den ansedda matematiktidsskriften *Acta Mathematica*, som fortfarande ges ut, sina initiativ till internationellt samarbete mellan matematiker samt den stiftelse, Institut Mittag-Leffler, vars mål är att främja forskningen inom den rena matematiken. Stiftelsen finns kvar i den Djursholmsvilla, som makarna Mittag-Leffler testamenterade tillsammans med sin förmögenhet till vetenskapsakademien när Mittag-Leffler fyllde 70 år 1916. Där anordnar man kurser för gästforskare, och där har man ett stort matematikbibliotek och den del av Mittag-Lefflers omfattande korrespondens som inte donerades till Kungliga Biblioteket.¹ I stiftelsens stadgar sägs att syftet är att

inom de fyra nordiska länderna Sverige, Danmark, Finland och Norge, och alldeles särskildt Sverige, för framtiden uppehålla och ytterligare utvidga den ställning, hvilken den *rena* matematiken i dessa länder numera intager, samt att härvid äfven bereda aktning och rättvist uppskattande utom Nordens gränser för dessa länders insats inom tankelifvets högsta område.²

Det förordnas uttryckligen, att man i fullgörandet av denna uppgift inte får ta några hänsyn till ”praktiska behof eller önsknings, till examensförhållanden, till politiska meningar eller till synpunkter som *från andra vetenskapsgrenar* än den *rena* matematiken kunna göras gällande”.³

Matematikens och naturvetenskapernas, särskilt fysikens, utveckling har varit nära förbundna med varandra, och naturvetenskaperna har under 1900-talet blivit matematiserade i högre grad än tidigare. Redan under den senare hälften av 1800-talet utvecklades den matematiska, eller teoretiska, fysiken som en självständig disciplin. Samtidigt såg man flera banbrytande upptäckter inom matematiken, som till exempel de icke-euklidiska geometrierna och funktionsteorin. Den tilltagande abstraktionen inom matematiken gjorde, att matematikundervisningen också ändrades vid den här tiden. Den euklidiska geometriens axiom hade kunnat läras ut och examineras muntligt, men de nya grenarna av matematiken ställde nya krav på både lärare och studenter. Den ökande specialiseringen gjorde, att ingen längre kunde behärska alla områden. Samtidigt som matematikens

betydelse för naturvetenskaperna knappast kunde ifrågasättas, verkade vissa grenar av matematiken helt kapa av banden till den fysikaliska verkligheten. Många matematiker skilde skarpt mellan en ”ren” matematik och en tillämpad, och vissa favoriserade den ”rena” matematiken så till den grad, att tillämpad matematik kunde ses som ”smutsig”.⁴ För Mittag-Leffler var detta ett dilemma. I flera uttalanden har han betonat matematikens egenskap som ”den rena tankens vetenskap”, där det ”hän-synslösa sanningssökandet” är av större betydelse än några praktiska tillämpningar. Vid Stockholms högskola, där Mittag-Leffler var verksam mellan åren 1882 och 1911, krockade hans matematiska idealism med programmet för de mer jordnära empiriska vetenskaperna och som professor behövde han rättfärdiga matematikstudierna med den eventuella samhällsnyttiga matematikens tillämpningar kunde få. Även i ansökningar till riksdagen om fortsatta anslag till *Acta Mathematica* var han tvungen att lyfta fram matematikens samhällsnyttiga aspekter.

I det följande skall jag undersöka Mittag-Lefflers ställningstaganden för den rena och den tillämpade matematiken, sådana som dessa framträder främst i de strider om undervisningens mål och medel, som utkämpades vid Stockholms högskola under 1880- och 1890-talen. Jag ställer också frågan om Mittag-Lefflers influenser, vilken roll hans utlandsstudier och kontakter med andra matematiker kan ha spelat för de åsikter han förde fram vid högskolan.⁵

Mittag-Lefflers bildningsväg

Magnus Gustav (Gösta) Leffler föddes 1846 i Stockholm. I tjugooårsåldern lade Gösta morfaderns namn, Mittag, till familjenamnet. Gösta visade tidigt intresse och begåvning för matematik, och under de sista tre skol-åren var han befriad från undervisningen i ämnet, för att i stället själv bedriva studier i högre matematik.⁶ Åren 1865 till 1872 studerade Mittag-Leffler matematik vid Uppsala universitet. 1873 fick han det så kallade bysantinska stipendiet, som donerats av en svensk ambassadör i dåvarande Konstantinopel. Ett villkor var att stipendiaten skulle tillbringa minst tre år utomlands för studier, och Mittag-Leffler åkte först till Paris och sedan till Berlin. Han kom till Paris i oktober 1873 och följde föreläsningar om de elliptiska funktionerna och högre algebra.⁷ Hans huvudlärare Charles Hermite (1822–1901) var tidens ledande matematiker i Frankrike. Hermite hade också ett vidsträckt kontaktnät utanför Frankrike, även till Tyskland, trots de nationalistiska och antityska stämningar som rådde efter det franska nederlaget i kriget 1870. Hans elever, som Paul Appell och Henri Poincaré, inledde en ny blomstring av fransk matematik vid sekelskiftet 1900. Av Hermite fick Mittag-Leffler för första gången höra talas om Weierstrass, som kom att betyda så mycket för honom. Hermite talade beundrande om Weierstrass, Riemann och andra

tyska matematiker.⁸ Mittag-Leffler skrev om deras första möte långt senare:

Jag glömmar aldrig den häpnad jag erfor vid de första orden han riktade till mig: ”Ni har gjort ett misstag, min herre”, sade han till mig: ”ni borde ha följt Weierstrass’ föreläsningar i Berlin. Han är allas vår lärare”. Hermite var fransman och patriot; jag lärde mig samtidigt till vilken grad han också var matematiker.⁹

Att Hermite inte lät sig påverkas av den franska nationalismen gjorde starkt intryck på Mittag-Leffler, som senare kom att arbeta för att främja vetenskapligt utbyte över nationsgränserna.¹⁰ Föreläsningarna om elliptiska funktioner kan ha varit svåra för Mittag-Leffler att följa, både på grund av undervisningens låga nivå i Uppsala, och att Hermites behandling av de elliptiska funktionerna inte hade samma stränga systematik som Weierstrass’.¹¹

Efter vistelsen i Paris stannade Mittag-Leffler i Göttingen från april till augusti 1874 och följde där föreläsningar om Abelska funktioner och Lobatjevskis geometri.¹² Samtidigt bekantade han sig med Karl Weierstrass’ idéer. På hösten 1874 kom Mittag-Leffler slutligen till Berlin. Under tre terminer följde han där föreläsningar och seminarier – Leopold Kroneckers om algebraiska funktioner och Weierstrass’ om elliptiska funktioner och deras tillämpningar på geometrin och mekaniken, samt om differentialekvationer.¹³ Berlin var vid den här tiden centrum för den europeiska matematiken, och Karl Weierstrass, Ernst Kummer och Leopold Kronecker, som alla verkade i Berlin, var de ledande gestalterna. Särskilt Weierstrass var betydelsefull för utvecklandet av teorin för de analytiska funktionerna.¹⁴ Weierstrass hade föreläst om matematisk fysik, geometri och analytiska funktioner, men från 1860 dominerades hans arbete av försöket att lägga en hållbar teoretisk grund för funktionsteorin. Hittills hade man använt sig av geometriska bevis, men de icke-euklidiska geometriernas frammarsch hade gjort det klart, att geometrin inte vilade på en så säker grund som man hade trott och att man i själva verket hade litat på intuitionen.¹⁵ Enligt matematikhistorikern Lars Gårding var steget från Hermite till Weierstrass ett steg från 1800-talets intuitiva uppfattning av analytiska funktioner till den så kallade stränga analysen med dess strikta användning av precisa begrepp. För Mittag-Leffler blev Weierstrass’ metoder ett ”evangelium” som skulle leda honom i hans matematiska arbete, och som han också ville sprida.¹⁶

De elliptiska funktionerna som kom att bli det område där Mittag-Leffler gjorde sina viktigaste bidrag till matematiken, har tillämpningar inom mekaniken. De praktiska tillämpningarna var dock aldrig för honom en drivkraft, utan den rena matematiken utvecklades i hans ögon genom en rent teoretisk spekulation. Mittag-Lefflers högstämt idealistiska vetenskapssyn kommer tydligt fram i hans omdöme om sina gamla lärare:

Hermite och Weierstrass är båda två män, som i sanningens framåtskridande och den vetenskapliga sanningens triumf ser mänsklighetens ädlaste uppgift. Och de är inte okunniga om att jag själv, intimt förbunden med dem i egenskap av lärjunge och vän, helt och hållet, och med en fullständig tro, delar denna övertygelse.¹⁷

Även det Weierstrass sagt om vad som krävs av en stor matematiker, var säkert en åsikt som delades av Mittag-Leffler: ”Det högsta inom vår vetenskap når endast den, vilken samtidigt är i viss mån poet, har skaldisk siareblick och skönhetskänsla.”¹⁸

År 1875 sökte Mittag-Leffler professuren i matematik vid universitetet i Helsingfors. Själv berättar han, att Weierstrass avrätt honom från att söka tjänsten och i stället försökt förmå honom att stanna i Berlin där Weierstrass kunde hjälpa honom att få en tjänst vid universitetet. Mittag-Leffler skulle då ha avböjt erbjudandet med motiveringen att det var omöjligt för en utlänning att bo i Tyskland med den aggressiva nationalism som rådde där. Det förefaller dock inte otroligt, att Mittag-Leffler valde professuren i Finland för att han där kunde bli en mer betydande man än i Berlin.¹⁹ I början av 1876 åkte han till Finland via S:t Petersburg, där han för första gången träffade Sonja (Sofia) Kovalewski, som varit privatelev hos Weierstrass och doktorerat 1874. Nu hade hon återvänt till Ryssland, där hon som kvinna inte hade möjlighet att arbeta som matematiker. Hon gjorde ett starkt intryck på Mittag-Leffler, som senare hjälpte henne att få först en docentur 1884 och sedan en professur vid Stockholms högskola.²⁰ Hennes professur bidrog säkert också till den weierstrassianska anda som fanns vid den stockholmska matematikinstitutionen. Det hade varit omöjligt för en kvinna (och en utlänning) att få en professur vid ett svenskt universitet, eftersom högre statliga tjänster bara fick innehas av svenska män. Men även för en högskola som stod utanför det statliga universitetssystemet var det något oerhört att ha en kvinnlig professor. Sonja Kovalewski avled redan 1891 efter en kort tids sjukdom, bara 41 år gammal.²¹

Mittag-Leffler själv blev utnämnd till professor i Helsingfors hösten 1876, och han stannade kvar där tills han kallades till Stockholms högskola 1882. Efter en livlig debatt och många år av insamlade av medel hade en högskola kommit i gång i Stockholm 1878, då man började med undervisning i naturvetenskapliga ämnen, fysik, kemi och matematik, först i tillfälliga lokaler och med tillförordnade lärare. Mittag-Leffler var tydligen med och planerade högskolans verksamhet från början, eftersom han 1879 skrev till matematikerkollegan C. J. Malmsten om ”våra” planer för högskolans verksamhet. Han hade redan en klar uppfattning om inte bara hur matematikundervisningen, utan även hur högskolan i allmänhet skulle organiseras. Enligt honom kunde de naturvetenskapliga ämnena locka ”verkliga studenter” till högskolan, även utan möjlighet till akademiska examina. Att högskolan framför allt arbetar ”allvarligt och veten-

skapligt” var viktigare än populära föreläsningar, om man ville vinna allmänhetens förtroende. I brevet syns också en skymt av de blivande kontroverserna i Mittag-Lefflers omdöme om justitierådet Albert Lindhagen, en av de drivande krafterna i högskoleföreningen. Enligt Mittag-Leffler är denne ”en man af på det hela uplysta åsigtter och med ädla intentioner, men föga begåfvad, underligt opraktisk och framförallt ytterst despotisk”.²² Mittag-Leffler blev den förste professorn vid högskolan, och han var en kontroversiell ledargestalt där fram till mitten av 1890-talet, men därefter tonades hans roll ned. Han var högskolans rektor under åren 1885–1886 samt 1891–1892 och arbetade kvar som matematikprofessor fram till sin pensionering 1911.

Att Mittag-Leffler var en inspirerad och inspirerande lärare visas av att många av hans studenter från Helsingfors universitet följde med till Stockholm. I sin *Minnesteckning* säger Torsten Carleman att Mittag-Leffler ”[g]enom sin medryckande entusiasm för vetenskapen och sin överlägsna framställningskonst blev [...] en akademisk lärare av ovanliga mått”.²³ Enligt matematikhistorikern Gustav Elfving kämpade han för en ”ren och fri forskning, som inte tyngs av examinationer eller andra byråkratiska plikter”, och när han förlorade den kampen, kände han sig bittert besviken och tyckte åren vid högskolan varit bortkastade.²⁴

En jämförelse av matematiktraditionerna i Frankrike, Tyskland och Sverige

Det är troligt att Mittag-Lefflers främsta influenser för hur matematikundervisningen bäst borde bedrivas kom från Frankrike och Tyskland, de länder där han själv studerade, och som han även i fortsättningen ofta besökte. Idéer från den anglosaxiska världen hade ett visst inflytande vid grundandet av Stockholms högskola, men när det gäller matematikstudiet och Mittag-Leffler, tror jag, att de spelade en underordnad roll just på grund av hans nära kontakter med den matematiska världen på kontinenten. Det kan därför vara av värde att lyfta fram de nationella skillnader som fanns mellan Frankrike, Tyskland och Sverige i fråga om matematikundervisningen och relationerna mellan de olika matematiska områdena.

Den franska revolutionen 1789 satte sina spår även i matematikens historia. Matematikernas roll i samhället och inriktningen på deras forskning förändrades radikalt. 1700-talets matematiker hade främst arbetat i skydd av akademierna, befriade från undervisning. Någon matematisk forskning värd namnet fanns inte vid universiteten utan matematiken utvecklades mest inom akademierna, och nya resultat publicerades i deras *actes* och *mémoires*. Publiceringen av uppsatser kunde ibland ta flera år, och resultat spreds lika mycket via matematikernas korrespondens med varandra. Efter den franska revolutionen ändrades allt detta, först i Frank-

rike och sedan i övriga Europa. Den första stora förändringen var när konventet förbjöd vetenskapsakademien 1793. Marat hade kallat akademikerna för ”moderna charlataner” och för jakobinerna var akademien en plats för korruption, intriger och egenintresse. De korrupta akademikerna som tjänat monarkin skulle ersättas med en ny sort av vetenskapsmän, som skulle tjäna det nya samhällets intressen. 1795 skapade konventet *Institut national des arts et sciences*, som skulle ersätta vetenskapsakademien. Till skillnad från vid de äldre akademierna dominerade vetenskapen där över litteraturen, en tendens som höll i sig under en lång tid i Frankrike. Matematikernas inflytande var särskilt stort inom det franska vetenskapssamhället. År 1799, i början av Napoleontiden, fanns inom Institutet lika många matematiker som ingenjörer och tekniker, vilka skolats i de nya *grandes écoles*, som också blev till efter revolutionen.²⁵

Skolornas uppgift var att producera tekniker och ingenjörer för det revolutionära, och senare det bonapartistiska Frankrikes behov. De nya skolorna undervisade både i ren och tillämpad matematik, man hade kurser i funktionsteori, mekanik och deskriptiv geometri. Lärarna behövde inte bara undervisa, delta i seminarier och examinera, utan i många fall också skriva läroböcker. De forna akademiedlemmarna blev nu professorer i de nya skolorna, och matematikernas roll förändrades i grunden: att vara lärare blev nu en viktig del av en matematikers arbete. Att presentera matematiska teorier för studenter ställde nya krav på sträng systematik. Nya resultat publicerades nu i läroböckerna för *grandes écoles*. I början av 1800-talet producerades ett stort antal matematiska handböcker och avhandlingar i Paris, som även annars var ett centrum för en litterär industri. Skolorna och de lärda sällskapen gav också ut egna tidskrifter, som *Journal de l'École Polytechnique* och *Bulletin de la Société Philomatique*. Genom tidskrifterna kunde nya forskningsresultat spridas snabbt. Inom loppet av några årtionden blev Frankrike den ledande nationen inom matematisk och naturvetenskaplig forskning. Den ”polytekniska” karaktären av undervisning, med stort intresse för tillämpningar av matematiken förblev den franska matematikens kännemärke, som även säkrade funktionsteorin en viktig roll inom matematiken.²⁶

I början av 1800-talet spreds också med romantiken en blandning av nationalism, idealism och nyhumanism i de europeiska länderna som en reaktion mot franska revolutionen och den med denna förknippade upplysningens förnuftsdyrkan.²⁷ Då var Berlin nybliven huvudstad i det Preussen som blivit en politisk och militär stormakt. Berlinuniversitetet grundades 1810 av Wilhelm von Humboldt, som inspirerats av diskussioner med idealistiska filosofer som Fichte, Schelling och Schleiermacher. Det nyhumanistiska bildningsbegreppet, som hade ett stort inflytande även i Sverige, gällde inte bara inom pedagogiken. Den ”självständiga personlighetsdanning”, som von Humboldt talade om, innefattade också en medborgartanke, som uttryckte den nya bourgeoisieens självmedvetande. Man

ville återuppliva den antika synen på bildningen, människan och civilisationen. Målet var att skapa ”sedlighet” (sittlichkeit), det vill säga med hjälp av en allmän bildning i klassiska och humanistiska ämnen ingjuta moral och värderingar i de män, som skulle bli ämbets- och tjänstemän. Den nya radikala idén var att professorerna skulle föreläsa om vad de ville, *Lehrfreiheit*, och att studenterna kunde följa den undervisning de ville, *Lernfreiheit*. All yrkesutbildning fanns utanför universiteten, och man tog uttryckligen avstånd från det franska polytekniska idealet. Hittills hade det inte bedrivits någon forskning vid universiteten i Tyskland, och de stora matematikerna arbetade i allmänhet inte vid universiteten, däremot i vissa fall vid Vetenskapsakademien i Berlin. Nu blev tvärtom universitetet en plats för forskning. Många av de tyska furstendömena följde Berlinuniversitetets exempel, och anställde professorer som skulle ägna sig åt forskning.²⁸ Från 1860-talet var Berlin det viktigaste centrum som fanns för europeisk matematik. Karl Weierstrass ville bygga analysen på algebraiska ekvationer i stället för geometrisk bevisning, och hans stil blev den dominerande i Tyskland. Tillsammans med Berlinuniversitetets prestige spred den sig, och mot slutet av 1800-talet var Weierstrass’ sätt att behandla funktionerna idealet för matematiker i hela Europa.²⁹

I detta sammanhang var Sverige ett litet land i Europas utkant, där det inte alltid varit lätt att följa med utvecklingen på kontinenten. Före 1800-talet hade man viss undervisning i astronomi och matematik vid de svenska universiteten, men på så låg nivå, att den oftast kunde skötas av intresserade klassiker och teologer.³⁰

I början av 1800-talet genomgick matematiken en specialisering och en professionalisering. I Lund och Uppsala fick den företrädare som inte i första hand var astronomer, fysiker eller teologer. Ryktet om de kontinentala matematikernas framgångar nådde även Sverige och inspirerade till förnyelse. Alla matematikstudenter vid universiteten läste dock fortfarande sin fakultets alla ämnen, och avhandlingarna för den högsta examen, magisterexamen, var tunna häften på några sidor som inte behövde innehålla något nytt. Ofta bestod studentens insats av att försvara något som professor skrivit. Vetenskapliga artiklar publicerades i vetenskapsakademins *Handlingar* och den mer anspråkslösa *Öfversigt af Förhandlingar*. I Lund fanns universitets årsbok och Fysiografiska sällskapet handlingar, i Uppsala Vetenskaps societetens *Acta*, då kallad *Nova Acta*. En ny faktor i utvecklingen blev de utländska tidskrifter för matematik och fysik som började publiceras omkring 1830, som *Crelles Journal*, *Grunerts Archiv*, *Journal de Liouville*. Med dessa nya tidskrifter fick man en snabbare nyhetsförmedling, och de inbjöd också till en tävlan matematiker emellan. De allmänna akademiska publikationerna däremot kom att spela en underordnad roll för de matematiker, fysiker och kemister som ville framträda i internationella sammanhang.³¹

År 1841 blev Carl Johan Malmsten professor i matematik i Uppsala

och han stannade på den posten fram till 1867. Malmsten blev efter Klingensstierna den förste matematikern i Sverige som följde med i den internationella utvecklingen och även bidrog till denna. Matematiken blev till och med något av ett modeämne i Uppsala på 1840-talet tack vare den nye professorn.³² Mittag-Leffler har gett Malmsten äran för introducerandet av Cauchys³³ funktionsteori i Sverige. För den unge Mittag-Leffler blev professor Malmsten en viktig beskyddare och samtalspartner, som till exempel skrev ett rekommendationsbrev till Mittag-Leffler när denne reste till Paris. De samarbetade också vid grundandet av *Acta Mathematica* och Malmstens kontakter och ställning som landshövding gav ökat prestige åt projektet.³⁴

När Mittag-Leffler kom till Uppsala, var universitetsadjunkt Göran Dillner, som kom att spela en stor roll för matematiken i Sverige under 1870-talet, den drivande kraften i undervisningen. Dillner introducerade de analytiska funktionerna i Sverige, han var med om att grunda Uppsala Privata Elementarläroverk och han grundade *Tidskrift för matematik och fysik* som kom ut 1868–1874. Tidskriften hade ett nydanande innehåll och speglade ett nytt intresse för matematik och naturvetenskap.³⁵ Förståelsen för den nya funktionsteorin var troligen ändå mycket bristfällig. Lars Gårding beskriver Dillners undervisning som ”amatörmässig”, och terminologin i Mittag-Lefflers avhandling karakteriseras som ”hemmagjord”.³⁶ En sådan stor funktionsteoretiker som normannen Niels Abel³⁷, en av de matematiker Mittag-Leffler kom att beundra mest, nämndes överhuvudtaget inte i undervisningen i Uppsala.

Grundandet av Stockholms högskola

År 1869 bildades ett sällskap, *Högskoleföreningen i Stockholm*, vars mål var att upprätta en ny högskola i Stockholm. En drivande kraft i föreningen var justitierådet Albert Lindhagen, som också satt med i stadsfullmäktige.³⁸ De andra 76 medlemmarna hörde till Stockholms kultur- och ämbetselit.³⁹ Det var Lindhagen som fick högskolan att bli en sak för de politiskt och ekonomiskt liberala kretsarna. Han ville även tona ned motsättningarna med universiteten. Lindhagens bror, Georg Lindhagen, var Vetenskapsakademiens sekreterare och professor i astronomi vid akademiens observatorium i Stockholm och hans kontakter var också till hjälp när det gällde att bilda ett nätverk för att främja högskolans sak.⁴⁰

I en motion till det nyinrättade stadsfullmäktige i Stockholm talas om en institution ”där vetenskapernas resultater i deras egentliga betydelse såväl som i deras samband med den allmänna bildningen av därtill skickliga män i fria föredrag meddelas”. Stadsfullmäktige var positivt till förslaget, och tyckte att det fanns ett behov i huvudstaden av en ”kulturanstalt”, som kunde ”sprida kunskaper och upplysning, särdeles i de vetenskaper, vilka den närvarande tiden företrädesvis avser att utveckla [...]

under den huvudsakliga formen av akademi”. Förebilderna för den bildningsanstalt man ville grunda var *Collège de France* och *Royal Institution of Great Britain*, vilka också hade till uppgift att ge fria vetenskapliga föreläsningar, men inte att examinera studenter. Det man planerade var alltså en sorts upplysningsverksamhet riktad mot stadens kulturelit, inte någon yrkesutbildning.⁴¹

Högskolans ekonomi var helt beroende av privata donationer och ett årligt bidrag från Stockholms stad, och därför var det viktigt att visa upp resultat. Lindhagen föreslog år 1880 ett omfattande utbyggnadsprogram, som syftade till att vid högskolan bilda avdelningar, som motsvarade universitetens fakulteter. Man lyckades utvidga den matematisk-naturvetenskapliga avdelningen till att omfatta matematik, mekanik, fysik, geologi, botanik och zoologi, men hade endast en lärostol i de historisk-filosofiska ämnena. Trots den svåra ekonomiska situationen lyckades man ändå få framstående vetenskapsmän till lärare. Högskolan erbjöd högre lön än universiteten, och färre föreläsningar, och man slapp också den tidskrävande examinationen av studenterna. Tjänsterna utlystes inte, utan lärarna handplockades av styrelsen. Målsättningen var att knyta en vetenskaplig elit till högskolan och bygga upp ett forum för avancerad vetenskaplig forskning och debatt. Men den ambitionen var svår att kombinera med ambitionen att erbjuda en akademisk grundutbildning. Styrelsen och lärarrådet var snart oeniga om vilken riktning högskolan borde utvecklas i.⁴²

Detta var ett uttryck för den motsättning mellan samhällsnytta och akademisk frihet som präglade det högre utbildningssystemets utveckling under senare hälften av 1800-talet. Redan i början av seklet hade universiteten reformerats av den så kallade Snillekommittén, vars arbete inspirerades av den tyska idealismen och romantiken. Men i Sverige, till skillnad från Tyskland, kom inte naturvetenskap och matematik att räknas in i bildningsbegreppet.⁴³ Den tyska humanistiska idén om *Lehrfreiheit* och *Lernfreiheit* inspirerade universitetens nya stadgar från 1852. I dem förklarades, att universitetens uppgift var framför allt att främja vetenskapen. Lärarna borde fritt få planera kurser utifrån syftet med undervisningen.⁴⁴ Filosofisk examen behövde inte längre innefatta fakultetens alla ämnen, tolv betyg i minst sex ämnen ansågs nu vara tillräckligt. Trots den dominerande romantiska uppfattningen om vetenskapernas enhet delades den filosofiska fakulteten upp i en naturvetenskaplig och en humanistisk sektion. Redan 1870 reformerades examensstadgan igen, och antalet obligatoriska ämnen skars ned. Man införde samtidigt en ny lägre examen, filosofie kandidatexamen.⁴⁵ De lägre akademiska graderna var framför allt en yrkesexamen för blivande statstjänstemän, och någon egentlig forskning bedrevs inte vid universiteten före sista halvan av 1800-talet. Tanken på att forskningen var en uppgift för universitetslärare höll efterhand på att etableras efter tysk förebild. Att man nu såg forskningen och

inte utbildningen av ämbetsmän som universitetens centrala uppgift, berodde på de strukturella förändringarna, som drev utvecklingen mot en större specialisering. Vid 1800-talets slut krävdes självständig forskning för doktorsexamen och vetenskaplig kompetens blev det viktigaste kriteriet vid professorsutnämningar.⁴⁶

1870-års examensstadga kritiserades av Mittag-Leffler, som då var student vid Uppsala universitet. Att studenterna var tvungna att läsa så många ämnen för en examen, gjorde att kunskaperna blev rätt ytliga. Enligt Mittag-Leffler var examensförordningen rent av förödande för svensk vetenskap. Som universitetslärare kom Mittag-Leffler att förorda en specialisering som ett villkor för den nödvändiga fördjupningen. Redan i Helsingfors hade han skrivit, att han är

öfvertygad derom, att det är bättre fördjupa sig i en gren af matematiken än ge litet af allt möjligt. Härigenom får jag visserligen en generation af lärjungar, som egentligen endast studerat högre algebra, en annan som egentligen blott studerat funktionsteori och elliptiska funktioner, en tredje som förnämligast studerat Talteori etc etc, men bättre så än att de olika generationerna skulle vara alla lika hvarandra och alla med samma skolmässiga begränsade kunskaper inom litet af hvarje.⁴⁷

Men vid Stockholms högskola fanns en fraktion ledd av rektorn Otto Pettersson med snarast motsatta ideal. Mittag-Lefflers tanke om forskningsmässig fördjupning kom att konfronteras med deras arbete för högskolans inlemmande i det statliga akademiska systemet. De ville närma högskolan till ett moderniserat universitetsideal, och hävdade att det framför allt var i studenternas intresse att kunna ta grundexamen vid högskolan, inte bara licentiat- eller doktorsgraden.⁴⁸ Mittag-Leffler å sin sida hävdade matematikstudenternas behov av en egen grundutbildning som grund för en senare specialisering, i stället för det obligatoriska studiet av fakultetens alla ämnen.

Mittag-Leffler hade genom sin syster Anne-Charlotte Edgren-Leffler kontakt med den krets av kulturradikaler som vurmade för naturvetenskaperna och de tekniska framstegen. 1880- och 1890-talen innebar modernitetens och industrialismens genombrott i Sverige och tiden präglades också av nationalismen och nationalromantiken. Den nya medelklassen ville se även naturvetenskaperna som en integrerad del av högkulturen.⁴⁹ Deras utvecklingsoptimism och rationalism förknippades från början med ett hängivet sanningssökande, inte någon rent praktisk nytta – en hållning som med industrialismens segertåg fick ge vika för behoven av mer praktiskt inriktad utbildning.⁵⁰ Stockholms högskolas tillskyndare tillhörde denna nya urbana medelklass med en allmänt liberal och radikal hållning. I verksamhetsberättelsen för högskolan konstateras att ”[d]et var samma frisinnade och förhoppningsfulla nybildande anda, som genomdref repre-

sentationsreformen 1865 och som frambar idén om Stockholms Högskolas inrättande”.⁵¹ Behovet av en högre utbildningssanstalt i huvudstaden motiverades med både behovet av demokratisk upplysning och bildning i efterföljden av representationsreformen samt behovet av en nationell självhävdelse. Högskolan hade en utpräglat liberal profil och man var medveten om, att den representerade någonting nytt. Lärarna vid högskolan såg det som sin uppgift att delta i samhällsutvecklingen och sprida vetenskapliga resultat för en bredare publik.⁵² Från början satsade man på undervisning i naturvetenskapliga ämnen, vilket har förklarats med att ”de lättast erbjuda tillgång på redan befintliga lärarekrafter i hufvudstaden”.⁵³ Men det låg också i tiden att identifiera modern utbildning med naturvetenskaperna, och den gamla, förlegade akademiska bildningen med humaniora. Naturvetenskapsmännen hade vid den här tiden fått en ny roll som erövrare och hjältar. Särskilt upptäcktsresanden och uppfinnare uppmärksammades, men även en högskoleprofessor som Mittag-Leffler som var fri från universitets- och ämbetsmannarollen, hyllades i offentligheten.⁵⁴

Grundandet av nya institutioner, som Karolinska Institutet och Tekniska Högskolan ledde till motsättningar mellan en traditionell humanistisk universitetsvetenskap och en mer praktiskt inriktad storstadsvetenskap, som hade kopplingar till industrin och näringslivet. Dessa motsättningar tonades ned mot sekelskiftet 1900, då forskningens roll blev mer central även vid universiteten, och högskolan utvecklades i riktning mot ett modernt universitet.⁵⁵ I högskoleföreningen ville man komma bort från det dödande examensplugget och ersätta det med ett ”helhjärtat och entusiastiskt vetenskaplig forskningsarbete på den mänskliga kulturens och bildningens höga vidder”, som historikern Sven Tunberg, som också var rektor vid högskolan 1927–1949, säger i sin monografi om högskolans historia.⁵⁶

Samarbetssvårigheter och konflikter kom sedan att prägla högskolans verksamhet under 1880- och 1890-talen. Oenigheten gällde kanske i grund och botten principfrågor om utbildningens mål och medel, men från början tog den sig uttryck i mer eller mindre offentliga bråk om ekonomi och utnämningar. Redan 1867 gav tidningarna stort utrymme för bråket om högskolans budget. Det följdes av schismen om examinationsrätten, och sedan om Arrhenius’ och Bjerknæs’ utnämningar. Den stora striden gällde rätten till akademiska examina, som på 1890-talet knöts ihop med frågan om inrättandet av en juridisk fakultet vid högskolan. Mittag-Lefflers strävan efter att behålla inriktningen av en fri akademi med forskning på hög nivå stöddes av lärarkollegiet, men det var förespråkarna för inlemmandet i det statliga systemet, ledda av rektorn Otto Pettersson och dåvarande läraren i kemi Svante Arrhenius, som gick segrande ur striden. År 1895 fördes även en bitter strid om Arrhenius’ utnämning till professor i fysik.⁵⁷

Striden om examineringsrätten

Den fraktion som förordade ett inlemmande i det statliga systemet, påstod gärna, att det hade varit planen från början, medan ivrarna för en fri akademi anklagade de andra för att ha ”sålt den medfödda friheten för den akademiska examinationsrättens grynvälling”.⁵⁸ Akademiska examina var ett privilegium för de statliga universiteten, och under sina första tjugo år ansökte högskolan inte heller om rätten att examinera sina studenter. Högskolans studenter hade dock från början möjlighet att bli examinerade av de statliga universitetens filosofiska och juridiska fakulteter. I ett litet häfte från 1869 pläderar bland andra Axel Key, professor i patologisk anatomi vid Karolinska institutet, för en fri akademi, och poängterar hur viktigt det är att ha lärare med de rätta kvalifikationerna, något som också för Mittag-Leffler var av yttersta vikt. Dessa lärare kunde locka sådana studenter till högskolan som inte i första hand inriktade sig på en examen.

[...] det är af största vikt, att för universitet redan vid dess första partiella framträdande, sådane personer måtte vinnas, hvilka kunna bilda sig en åhörarskara, oberoende af den examensnytta, som vid våra hittillsvarande universiteter utgör en hufvudsaklig anledning till föreläsningars beivrande.⁵⁹

Men år 1880, då högskolans verksamhet kommit i gång skriver Albert Lindhagen, ledaren för den andra fraktionen vid detta tidigare skede, till högskolans styrelse, att akademiska examina är livsviktiga för att högskolan skall kunna få ett tillräckligt antal studenter.

Jag vågar antaga som obestriddigt, att Stockholms högskola icke kan bringas framåt utan att man gifver henne en sådan omfattning att lärjungar kunna vid henne fullständigt beredas för undergående af ett större antal akademiska examina. Utan detta vilkor kan högskolan ej få lärjungar, och utan lärjungar kan högskolan ej hållas uppe hvarken i ekonomiskt afseende eller såsom undervisningsanstalt.⁶⁰

I den verksamhetsberättelse för högskolan, som gavs ut 1900 tolkades saken så, att redan i högskoleföreningens upprop från 1869 var det ”på förhand bestämdt, att Högskolan en gång, då omständigheterna det tilllåta, skall förvärfva examensrätt, så vidt på henne beror och ikläda sig de förpliktelser, som från statens sida för denna rätts erhållande bestämmas”.⁶¹ Men då hade den linjen redan vunnit, och det var segrarna som skrev historien.

1888 kallades alla som var intresserade att få till stånd en juridisk fakultet i Stockholm till ett möte, som ägde rum helt oberoende av högskolan. I de diskussioner som fördes där var det inte alls självklart, att den tänkta fakulteten skulle knytas till högskolan, utan man kunde tänka sig

ett fristående juridiskt institut med examinationsrätt. Inom högskolan kände man att ett oberoende juridiskt institut skulle undergräva högskolans auktoritet och utgöra ett hot mot dess status. Högskolans styrelse utarbetade en ny utvecklingsplan som ersatte Lindhagens plan från 1880 och utbyggnaden av en juridisk fakultet fick nu högsta prioritet. Både högskolestyrelsens plan och förslaget från den kommitté, som utrett frågan, innebar att högskolan byggdes ut med en juridisk fakultet med examinationsrätt. År 1895 drog Stockholms stad in sitt årliga anslag till högskolan. Fortsatt ekonomiskt stöd ville man nu ge bara på villkor att 30 000 kronor om året skulle enbart användas till en juridisk fakultet, och det skulle betalas ut först då högskolan garanterats examinationsrätt. Stadens mål hade från början varit att kunna erbjuda en utbildning jämförbar med statsuniversitetens, och en avancerad forskning stod inte särskilt högt på prioriteringslistan.⁶²

Debatten om examineringsrätten fördes även i offentligheten. *Aftonbladet* och *Dagens Nyheter*, som var mest aktiva i debatten, kan båda betecknas som oberoende liberala, men intog motsatta positioner i frågan. *Aftonbladet* hälsade det nya förslaget om en juridisk fakultet med tillfredsställelse, medan *Dagens Nyheter* var mera kritisk, och höll fram de fördelar friheten från examineringsbördan innebar. Man beförde, att högskolan skulle komma att bli en ”embetsmannafabrik”, och den vetenskapliga andan bli lidande.⁶³ I *Aftonbladet* oroade man sig i stället för de ungdomar, som ”under den farligaste utvecklingstiden” studerar på annan ort, och tyckte att det vore bättre, om stockholmsföräldrarna fick ha sina barn hemma under studietiden.⁶⁴

Mittag-Leffler höll 1894 ett tal inför högskolestyrelsen där han försvarade sin ståndpunkt. Högskolan hade inrättats för att vara ”en härd för den verkliga forskningen vid vilken undervisning meddelas på ett vetenskapligt sätt och i vetenskaplig anda, den har skapats för att giva åt landets huvudstad ett verkligt centrum för den högre kulturen, ett organ för upplysning och framåtskridande”. Mittag-Leffler bemötte också *Aftonbladets* artikel om farorna för ungdomarna att studera på annan ort. Nya donationer skulle utebli, om man ägnade sig åt grundutbildning, för vem skulle vilja skänka pengar ”utan annat mål än att andras barn under ännu några år, sedan de lämnat skolan, skola förbli under föräldrarnas vårdande hägn”. Att licentiatexamen infördes kunde Mittag-Leffler acceptera, för då kunde man fortfarande bibehålla högskolans linje med högre undervisning. 1891 års examensreform har i praktiken inneburit en tillbakagång till förhållanden före 1870, då den nya kandidatexamen enligt Mittag-Leffler kunde betraktas som en yrkesexamen avsedd för blivande läroverkslärare. Att blanda de studenter som bara läste för de lägre akademiska examina med högskolans studenter, kunde bara leda till en försämring. Det som krävdes nu, var att högskolan ”modigt fasthålla programmet af rent vetenskaplig undervisning med enda målet att vinna

verklig kunskap i det ämne, som studeras” och bara då kunde ”våra lärare blifva den elitkår af framstående vetenskapsmän och undervisare, som ensamt anstår oss, då kan och skall Högskolan realisera det högsta dess vänner drömt för densamma”. För lärarnas del skulle examensbördan innebära, att de inte längre hade tid för någon vetenskaplig verksamhet.⁶⁵ Mittag-Leffler befarar att detta kommer att få ödesdigra följder, för

[h]ärmed följde ofelbarligen en kategori af lärare, som ej längre vore vetenskapsmän, men uteslutande lexmästare och examinatore. I små länder och små förhållanden få lärare af den sorten ofta en stor och medryckande auktoritet. I dem har den vetenskapliga andan, det hänsynslösa sanningssökandet sina pålitligaste och segaste motståndare, och få vi för många af den sorten, då händer lätt, att Stockholms Högskola kommer att tjena andra makter än sanningen och den ärliga och fria forskningen.⁶⁶

Att införa licentiatexamen krävde inte heller att flera lärare behövde anställas, däremot behövdes detta för undervisningen för kandidatexamen. Frågan var då, om högskolan hade råd med det med den ekonomiska situation som rådde. Kandidatexamen inom den matematisk-naturvetenskapliga fakulteten skulle också innebära, att studenterna skulle examineras i samtliga ämnen, matematik, fysik, kemi, botanik och zoologi, vilket för Mittag-Leffler verkar orimligt. Lärarrådets majoritet ställde sig bakom Mittag-Lefflers förslag om att enbart införa licentiatexamen, men styrelsen valde att ansöka om examensrätt för samtliga filosofiska examina.⁶⁷

Mittag-Leffler hävdade även senare sin åsikt om de höga krav man borde ställa på lärare vid högskolan. I ett yttrande om docenturen i konst-historia från 1895, säger han, att kraven bör vara högre ställda än vid de statliga universiteten, när man inte är bunden av samma föreskrifter. Högskolan lärarkår ska utgöra ”en elitkår av framstående vetenskapsmän”, och inte en ”samling af, låt vara fullt kompetenta medelmåttor”.⁶⁸ En undervisning som endast kommenterar läroböckerna, hur klar och väl genomtänkt den än är, är torr och livlös, om den inte genomsyras av en personlig syn på vetenskapen, som uppnåtts genom egen forskning. ”Endast den är universitetslärare i högre mening, som själf är forskare af rang”.⁶⁹ Frågan om lärarkårens kvalifikationer är för Mittag-Leffler en ödesfråga, på den hänger frågan om högskolans berättigande överhuvudtaget.

I ett tal som finns som avskrift i Kungliga Bibliotekets Mittag-Lefflersamling, uttrycks en uppfattning om lärarnas främsta uppgift som förmedlare av ett vetenskapligt tänkesätt. Det står inte, vem som hållit talet, men de åsikter som förs fram och den högstämda retoriken liknar i hög grad Mittag-Lefflers. Högskolan förklaras vara ett sant fosterländskt projekt, som kommer att säkra Sveriges ledande ställning i Norden. För mig

verkar det därför högst sannolikt, att det är Mittag-Leffler, som skrivit talet.

[---] Vi önska att våra lärjungar från Högskolans lärosalar främst af allt måtte medföra kännedom derom, huru den lugna och hänsynslösa vetenskapliga forskningen tillgår, förmana att sjelfständigt och allsidigt döma och pröfva, så som man dömmar [sic!] och pröfvar inom vetenskapen. Det är icke var och en beskärtdt att få lägga sin skärf till vetenskapens egen utveckling och förmätet vore att hoppas så mycket af hvar och en af våra lärjungar. [---] Men äfven de, hvilkas kraft eller håg ej förer mot den rena vetenskapen, skola förvisso ute i lifvet känna att en gång ha lärt att tänka vetenskapligt, att engång [sic!] ha värmts af den känsla, ojemförlig med alla andra, hvilken tändes vid sökandet af sanningen om tingens lagar och väsen.

[---] Sveriges framtid, dess ställning inom Norden, dess styrka eller svaghet beror utan tvifvel i väsentlig mån på utvecklingen af dess yngsta fria universitet, derför skall icke heller Sveriges folk öfvergifva oss, och med lugn förtröstan kunna vi för verkliggörandet af vår framtids mål stödja oss vid det Svenska folkets offervillighet för allt som är verkligt stort och verkligt fosterländskt.⁷⁰

Sven Tunberg betecknar Mittag-Lefflers hållning som ”intelligensaristokratisk i en utsträckning, som knappast kan överträffas”. Motståndarnas åsikter däremot var ”allsidigt genomtänkta och ur allmänmänsklig synpunkt mest övertygande”. Docenten i geologi, A. G. Högbom, som yttrat sig för högskolans styrelse, påpekar, som Tunberg säger, ”nyktert och sakligt”, att motsidans resonemang vilar på deras ”matematiska betraktelsesätt”. Högbom konstaterar, att matematiken till skillnad från de andra ämnena vid den matematisk-naturvetenskapliga fakulteten inte är beroende av eller baserad på kunskaper inom andra vetenskapsgrenar. Annars griper de olika grenarna av naturvetenskapen in i varandra, och en allmän grundutbildning kan vara basen för en senare specialisering. Att utesluta den lägre undervisningen och filosofie kandidatexamen från högskolan kommer att leda till att studenterna inte får en ”god och i någon mån omfattande grundval” vilket i sin tur ”alltid [leder] till ensidighet och ger vanligen ringa frukt”.⁷¹ Trots att Högbom inser matematikämnets speciella krav, håller han det ändå som viktigare, att få en gemensam grundutbildning för alla naturvetare, inklusive matematikerna, får man förmoda. Att som Tunberg hänvisa till en ”intelligensaristokrati”, kan i mycket böttna i en oförståelse för matematikstudiet, kanske på grund av den låga nivå matematikundervisningen länge hade haft i Sverige.

Mittag-Leffler, som hade haft möjlighet att studera för matematiker som Hermite och Weierstrass, varav Weierstrass var en av de riktigt stora teoretikerna, ville höja matematikstudiets nivå i Sverige, och särskilt studiet av den rena matematiken som i hans ögon var den högsta formen av mänsklig kunskap överhuvud taget. Han lyckades också med detta åtminstone delvis. Även om han förlorade kampen om examineringsrätten,

räknas hans tid vid högskolan och tiden omedelbart därefter av matematikhistorikerna som en guldålder för svensk matematik. Tack vare Mittag-Leffler stod man nu i direkt kontakt med utvecklingen på kontinenten. Flera av hans elever, som Edvard Phragmén, Ivar Bendixson och Ivar Fredholm blev framstående matematiker.⁷²

I ett tal hållet vid sin pensionering återberättar Mittag-Leffler högskolans historia i korthet med de stridigheter som funnits. Han säger sig vara övertygad om, att inte heller Albert Lindhagen, som kämpat för examineringsrätten ”endast afsåg att bereda Sverige ett nytt till Stockholm förlagdt examensinstitut, utan att han syftade långt högre”. I talet hänvisar han till Berlinuniversitetet som ett ideal för en vetenskaplig undervisning, som Sverige borde följa. Matematiken är för Mittag-Leffler en självklar del av bildningsbegreppet, efter tysk förebild. Det svenska kulturlivet har hindrats i sin utveckling av de ’läxmästare’, som Mittag-Leffler avskydde så. Den rena vetenskapen borde studeras för studerandets skull. I ett tal som detta nämns inte heller någon samhällsnytta som eventuella tillämpningar av matematiken kunde ha.

Endast hos en och annan enskild lefde öfvertygelsen, att uppgiften för den nya Högskolan framför allt borde blifva att spränga de fjättrar, inom hvilka pedantisk skolmästeri lyckats att stänga utvecklingen af Sveriges kulturlif. Endast få förstod, att hvad Sverige framför allt behöfde, var detsamma som Wilhelm von Humboldt tre fjärdedelars sekel tidigare med Berlinuniversitet velat tillvinna Preussen och Tyskland, ett centrum för vetenskaplig undervisning under ledning af de främsta krafter, som öfver hufvud kunde förvärfvas. Men huru ernå detta, utan att förut ha lyckats spränga det härskande examenssystemet med dess reglementerade läxläsning, som förlängde skoltiden med ännu några år långt fram mot mannaålderns inträde. Huru finna lärjungar, som ville studera för studiets egen skull och icke med examen som hufvudsakliga mål, huru öfvertyga dem därom, att den andliga styrka, de vunnit genom att lära sig bemästra rent vetenskapliga uppgifter, äfven samtidigt gifve dem förmåga att härefter lätt öfvervinna den examenstvång en trångsynt statskonst pålagt ungdomen? I själfva verket finner jag det numera mer förunderligt, att jag fann medtänkande och medarbetare vid ett skenbart så hopplöst företag, än om motsatsen inträffat.⁷³

Mittag-Leffler höll talet 1912, och det är tydligt, att han håller kvar vid sina gamla ideal. Ändå verkar Mittag-Leffler slutligen ha accepterat den nya examensförordningen från 1891, där antalet ämnen för kandidatexamen skars ner igen och latinet gjordes valfritt. Detta hade enligt honom gjort, att examineringarna inte längre var ett hinder för högskolans vetenskapliga uppdrag.⁷⁴ Det är dock svårt att säga, hur mycket av detta var en läpparnas bekännelse nu när han förlorat striden om de lägre examineringarnas införande vid högskolan.

Striden om Arrhenius' utnämning och nobelkampanjerna

Svante Arrhenius hade blivit anställd vid högskolan som docent i kemi 1891, tydligen med hjälp av Mittag-Leffler, men de två blev snart ovänner och gjorde inte mycket för att dölja sin fiendlighet.⁷⁵ Efter att hans doktorsavhandling fått ett svaltt mottagande i Uppsala tillbringade Arrhenius flera år utomlands, där han samarbetade med tidens stora kemister och fysiker, som Wilhelm Ostwald och Ludwig Boltzmann. Arrhenius skapade sig så småningom ett internationellt rykte, och hans teori om elektrolytisk dissociation gav honom en central ställning inom den fysikaliska kemin. När professuren i fysik vid högskolan blev ledig var Arrhenius ensam om att söka tjänsten. För att manövrera bort honom fick Mittag-Leffler in lord Kelvin, vars negativa omdöme om Arrhenius han antagligen räknade med, bland de sakkunniga. Men lord Kelvin uttryckte sin åsikt om Arrhenius' olämplighet för professuren i ett privat brev till Mittag-Leffler, inte ett officiellt utlåtande till högskolans styrelse. Rektorn Otto Pettersson vägrade att ha med brevet som sakkunnigutlåtande, och Arrhenius blev utnämnd.⁷⁶

Mittag-Leffler hade tydligen velat få norrmannen Wilhelm Bjerknæs utnämnd till professor i allmän fysik. Bjerknæs var framför allt experimentalist och inte så bevandrad i matematiken. Mittag-Leffler hade helst sett, att man väntade med utnämmandet av en professor i mekanik och matematisk fysik tills man fått fram en kandidat som var mer meriterad inom matematiken, möjligtvis någon av Mittag-Lefflers egna gamla studenter. Efter Arrhenius' utnämning skrev Mittag-Leffler till lord Kelvin att den fraktion på högskolan som sympatiserade med Ostwald-Arrhenius-skolans vetenskapliga program, och därmed inte tyckte om matematiken, nu hade vunnit en seger. Mittag-Leffler beskyllde även denna fraktion för att ha haft del i *Acta Mathematicas* motgångar hos riksdagen.⁷⁷

Efter att ha förlorat dessa bittra strider förde Mittag-Leffler inga fler kampanjer på högskolan. Däremot försökte han påverka Nobelkommittén att ge fysikpris till ett arbete inom teoretisk fysik, som Mittag-Leffler ville främja, samtidigt som han fick ett nytt tillfälle att försöka besegra sina fiender vid högskolan och vetenskapsakademien. Svante Arrhenius var direkt involverad i utvärderingen av priskandidaterna både i fysik och kemi som medlem i fysikkommittén, och med ett stort inflytande inom kemikommittén. Mittag-Leffler hade ingen sådan officiell position, utan fick lita på sitt internationella nätverk för att påverka prisutdelningen. De problem fysikern arbetade med var för honom av underordnad betydelse, det viktiga var den rena matematikens utveckling i samspelet med den matematiska fysiken. Den franske matematikern och fysikern Henri Poincaré, som var elev till Mittag-Lefflers lärare Charles Hermite, hade utfört arbeten, som för Mittag-Leffler var det bästa exemplet av skönhet och klarhet inom båda områden.⁷⁸

År 1902 förde Mittag-Leffler en kampanj för den holländske fysikern A. H. Lorentz, som var en av de första professorerna i det nya ämnet teoretisk fysik. Målet var tydligt från början, att Poincaré skulle få priset, men ett pris till Lorentz skulle öppna dörren för fler teoretiska arbeten. Lorentz fick också nobelpriset 1902. Eftersom det var tveksamt, om två teoretiker kunde belönas efter varandra, väntade Mittag-Leffler med att lansera Poincaré som priskandidat till 1910. Men kampanjen blev inte framgångsrik, och efter det misslyckandet avstod Mittag-Leffler från vidare kampanjer. I stället engagerade han sig i dagspolitiska frågor, som till exempel försvarsfrågan.⁷⁹

Avslutning

Tidsandan vid sekelskiftet 1900 var en blandning av internationalism och nationalism, vilket också kan ses hos Mittag-Leffler. Han var en av dem som tog initiativ till internationella matematikerkongresser, något som man började med att anordna från och med 1897. Han var också initiativtagare till skandinaviska matematikerkongresser, av vilka den första hölls i Stockholm 1909.⁸⁰ Kongresser, invigningar och prisutdelningar var en del av den offentliga festkulturen, där både vetenskapen, industrin och staten fanns representerade. En ny nationell medvetenhet växte fram under slutet av 1800-talet, och denna festkultur använde sig även av de nya nationella symbolerna, flaggan och nationalsången, och i festretoriken betonades nationens enhet och naturvetenskapernas och industrins roll för det nya, moderna Sverige.⁸¹ I Mittag-Lefflers testamente som citerades inledningsvis, sägs också, att det matematiska tänkandet är ett mått på ett folks kultur, och kan verka både som ”ett verksamt medel att uppehålla vår ställning utåt samt hävda vårt berättigande att leva vårt eget liv”.⁸² Det internationella samarbetet var samtidigt en tävlan mellan nationerna, som hade betydelse för utvecklingen av nationella självbilder. Även en sådan företeelse som nobelpriset var en blandning av internationalism, då vetenskapsmän från alla nationer kunde bli pristagare, och nationalism, eftersom man samtidigt kunde se det som ett sätt att hävda den egna nationens överlägsenhet. Nobelpriset väckte även förhoppningar om att öka de svenska naturvetenskapernas prestige och göra Sverige till ett centrum för internationell vetenskap.⁸³ Mittag-Lefflers lärare Weierstrass skrev om *Acta Mathematica*, att det måste ge en ”berättigad patriotisk tillfredsställelse” att ge ut en så betydande tidskrift i Sverige, men samtidigt poängterar han, att tidskriften är internationell och matematiken ”den mest kosmopolitiska af alla vetenskaper”.⁸⁴

Både de nationella matematiska sällskapen och det internationella samarbetet växte fram samtidigt med en ny syn på matematikens, och matematikernas, roll. Matematikens uppgift som hjälpvetenskap åt naturvetenskaperna kunde knappast ifrågasättas, men samtidigt ville man utveckla

matematiken som en självständig disciplin på en hållbar teoretisk grund. Även den fragmentarisering och specialisering som kännetecknade vetenskapernas utveckling under senare delen av 1800-talet, gjorde att man sökte samarbete över nationsgränserna.⁸⁵ Mittag-Leffler ansåg, att de små skandinaviska länderna saknade möjlighet att ensamma utveckla alla de olika grenarna av matematiken, bara tillsammans kunde man få både bredd och djup i den matematiska forskningen. Men Mittag-Leffler hoppades, att det matematiska samarbetet också kunde hjälpa i arbetet mot försoning i den konfliktfyllda tiden vid början av 1900-talet. Matematikerna var enligt honom särskilt lämpade för ledningen av ett sådant uppdrag, eftersom den matematiska vetenskapen ställer så stora krav på objektivitet och en frigörelse från alla yttre hänsynstaganden.⁸⁶

Som professor vid Stockholms högskola inspirerades Mittag-Leffler av den tyska idén om *Lehrfreiheit* och *Lernfreiheit*. Enligt honom kunde bara en fri forskningsverksamhet höja matematikstudiet i Sverige till en kontinental nivå, inte den läxläsning och det examenspluggande han ansåg hörde till den traditionella akademiska grundutbildningen. Vid högskolan ville han framför allt främja den rena matematiken, som för honom var ”den rena tankens vetenskap, en vetenskapernas vetenskap”.⁸⁷ Även om funktionsteorin har många tillämpningar inom fysiken, och särskilt mekaniken, hörde inte den matematik som Mittag-Leffler sysslade med till de vetenskaper, vars samhällsnytta är omedelbart klar. Av hans uttalanden får man snarare intrycket, att matematiken för honom var nära nog en religion, vars mening låg i ett idealistiskt sanningssökande bortom de ”praktiska behof eller önsknigar”, som det talas om i hans testamente. Trots detta insåg han att den rena matematikens utveckling var nära förbunden med utvecklingen inom naturvetenskaperna. Han betonade vikten av att vid högskolan ha undervisning i teoretisk mekanik, eftersom vissa delar av den högre matematiken, som differentialekvationer och elliptiska funktioner, hade tillämpningar inom mekaniken.⁸⁸ Men Mittag-Leffler såg inte matematiken som hjälpvetenskap åt mekaniken, utan den senare som förberedelse för högre matematikstudier. Ännu viktigare än att bereda studenterna möjlighet att bekanta sig med den teoretiska mekanikens grund var att ha lärare i ren matematik och högre matematisk analys, vilka ”fortfarande som hittills egna sitt arbete väsentligen åt undervisning i matematikens mer teoretiska delar, vid hvilka det mindre är fråga om användandet på speciella problem eller räkneuppgifter än på utvecklandet af allmänna teorier, hvilkas intresse är rent matematiskt”.⁸⁹

Matematikens ursprung såg Mittag-Leffler inte heller i sinneserfarenheten, utan i en ren tankeoperation. Talets ”af all yttre erfarenhet oafhängiga [...] väsen” kan inte definieras i ord eller bild, men utgör själv ett tänkandets grundform. Talbegreppet är omedelbart klart och aprioriskt givet.⁹⁰ Eller, som Mittag-Leffler låtit hugga in ovanför den öppna spisen

i Djursholmsvillan: Talet är tankens början och slut, Med talet föddes tanken, Utanför talet når tanken icke.

Summary

Pure and Dirty Mathematics – Gösta Mittag-Leffler and the Stockholm Högskola. By Riittamaija Heinonen. Gösta (Magnus Gustaf) Mittag-Leffler (1846–1927) was a famous Swedish mathematician, a professor in mathematics at the university of Helsinki 1876–1881 and at Stockholms högskola 1882–1911. He is best known for the renowned journal of mathematics, *Acta Mathematica*, which he founded in 1882, his initiative for the international and Scandinavian mathematical congresses, and the foundation, Institute Mittag-Leffler, which goal is to promote the study of pure mathematics.

At the end of the 19th century European universities were dominated by an ideology that promoted philosophical and classical studies. The future civil servants were thought to be more in the need of moral education than any specific professional skills. With the growing industrialization and the evolution of the natural sciences, new needs for a more practical education emerged. Since the beginning of the 19th century there had been made plans in Sweden to build up a new institution for higher education in the country's capital city. From the start the new college, Stockholms högskola, was seen as a radical alternative for the universities, and from the first lectures, held in 1878 in physics and chemistry, the natural sciences dominated the curriculum. Mittag-Leffler was the first professor at the högskola and a controversial leader until the middle of the 1890s. In his opinion, the högskola should have concentrated its forces on free research, not on academic examinations. His policy had supporters among the teachers, but even adversaries. The högskola was economically dependent on private donations and funding from the city of Stockholm, and when the city put forward a demand for academic examinations as a condition for future economic support, the högskola was gradually assimilated to the same state-governed system as the existing universities.

Gösta Mittag-Leffler's stand was also dictated by the theoretical and abstract nature of the new mathematical analysis. Mathematical education had had a low standard in Sweden, and the new developments on the continent had not always been fully understood. In the wake of the industrial revolution the practical applications of mathematics seemed far more important than the valid theoretical grounds for analysis. Mittag-Leffler had the chance to study with the most outstanding mathematicians of the time, as Charles Hermite in Paris and Karl Weierstrass in Berlin, and it was after them he set his standards on how to pursue higher mathematical education. For Mittag-Leffler, pure mathematics was never a means to

achieve any practical goals, but it was a goal in itself, one might say almost a religion. The objective and abstract nature of this "science of sciences" made mathematicians in his view even well suited to the leadership in the work for reconciliation in the turbulent times of the early 20th century.

Noter

1 Lars Gårding: *Matematik och matematiker: Matematiken i Sverige före 1950* (Lund, 1994), 100 f, Gustav Elfving: *The History of Mathematics in Finland 1828–1918* (Helsinki, 1981), 80.

2 Gösta Mittag-Leffler: "Utdrag ur testamentet, upprättadt och underskriftet af Gösta Mittag-Leffler och Signe Mittag-Leffler, född af Lindfors. Den 16 mars 1916" i *Uttalanden af Gösta Mittag-Leffler samlade till 70-årsdagen den 16 mars 1916* (Uppsala, 1916), 35 f.

3 Mittag-Leffler: "Utdrag ur testamentet" (1916), 36.

4 T ex E. E. Kummer (1810–1893) har uttryckt sig så, Renate Tobies: "On the contribution of mathematical societies to promoting applications of mathematics in Germany" i David E. Rowe & John Mc Cleary red. *The history of modern mathematics, Vol III: Institutions and applications*, Symposium on the history of modern mathematics, Vassar College, Poughkeepsie, New York, June 20–24, 1988 (San Diego, 1989), 225.

5 Mittag-Lefflers matematiska insatser beskrivs av matematikhistorikerna Lars Gårding i *Matematik och matematiker: Matematiken i Sverige före 1950* och Gustav Elfving i *The history of mathematics in Finland 1828–1918*. Stockholms högskolas historia behandlas av Per Thullberg i Bedoire & Thullberg: *Stockholms universitet 1878–1978* (Uppsala, 1978) och Sven Tunberg i *Stockholms högskolas historia före 1950* (Stockholm, 1957). Biografier om högskoleprofessorer som Elisabeth Crawford *Arrhenius: From ionic theory to the greenhouse effect* (Canton, 1996), Robert Marc Friedmans *Appropriating the weather: Vilhelm Bjerknes and the construction of modern meteorology* (London, 1989) och Geir Hestmarks *Vitenskap og nasjon: Waldemar Christopher Brøgger 1851–1905* (Oslo, 1999) beskriver även förvecklingarna vid högskolan under 1880- och 90-talen. Elisabeth Crawford tar också upp högskolan i sin *The beginnings of the*

Nobel institution: The science prizes 1901–1915 (Cambridge, New York; Paris, 1984) var Mittag-Lefflers nobelkampanjer också får plats. Sven Widmalm beskriver högskolans utveckling i ett större perspektiv i sin *Det öppna laboratoriet: Uppsalafysiken och dess nätverk 1853–1910* (Stockholm, 2001). Det finns ingen biografi om Mittag-Leffler för närvarande. Sambandet mellan Mittag-Lefflers syn på matematiken och hans idéer om utbildningspolitik har inte behandlats tidigare.

6 Gårding: *Matematik och matematiker*, 88 f.

7 Ibid., 89.

8 Ibid., 89 f.

9 Gösta Mittag-Leffler: "Weierstrass et Kowalewsky" i *Acta Mathematica* 39:3 & 4 (Djursholm, 1926) "[J]e n'oublierai jamais la stupéfaction que j'éprouvai aux premiers mots qu'il m'adressa: "Vous avez fait erreur, Monsieur, me dit-il: vous auriez dû suivre les cours de Weierstrass à Berlin. C'est notre maître à tous". Hermite était Français et patriote; j'appris du même coup à quel degré aussi il était mathématicien".

10 Under första världskriget tog Mittag-Leffler ställning för Tyskland, troligtvis mest för att han i Tysklands seger såg en möjlighet för Finland att uppnå självständighet. Han var trots det fortfarande engagerad i det internationella vetenskapliga samarbetet, och behöll sina goda kontakter med franska matematiker.

11 Gårding: *Matematik och matematiker*, 89 f.

12 Nikolai Lobatchevski (1702–1856), utvecklade den icke-euklidiska geometrin tillsammans med Karl Gauss och János Bolyai. De bevisade, att logiskt konsistenta geometriska system, där Euklides' axiom inte gäller, är möjliga.

13 Elfving: *The History of Mathematics*, 72 f.

14 Umberto Bottazzini: *The Higher Calculus: A History of Real and Complex Analysis*

from Euler to Weierstrass (New York, 1986), 257 f.

15 Morris Kline: *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, Vol 3 (New York; Oxford, 1990), 947 f.

16 Gårding: *Matematik och matematiker*, 91.

17 Gösta Mittag-Leffler: "Préface" *Acta Mathematica* 39:3 & 4 (Djursholm, 1926), II (Hermite et Weierstrass étaient tous les deux les hommes pour qui le progrès de la vérité et le triomphe de la vérité scientifique constituent la plus noble mission de l'humanité. Et ils n'ignoraient pas que moi-même, intimement lié avec eux en qualité d'élève et d'ami, je partageais entièrement et avec une foi absolue cette opinion.)

18 Torsten Carleman: *Magnus Gustaf Mittag-Leffler: Minnesteckning* i Levnadsteckningar över Kungliga Svenska Vetenskapsakademiens ledamöter 123 (Stockholm, 1944), 6.

19 Gårding: *Matematik och matematiker*, 91 f.

20 *Ibid.*, 91 f.

21 Gårding: *Matematik och matematiker* 96 ff, Ann Hibner Koblitz: *A Convergence of Lives: Sofia Kovalevskaia: Scientist, Writer, Revolutionary* (Boston; Basel; Stuttgart, 1983), 179 f.

22 Brev 56 från Mittag-Leffler till C. J. Malmsten, 18 januari 1879, Mittag-Leffler Institutet.

23 Carleman: "Magnus Gustaf Mittag-Leffler.", 8.

24 Elfving: *The History of Mathematics*, 86.

25 Bottazzini *The Higher Calculus*, 44 ff.

26 *Ibid.*, 46 f.

27 Lennart Svensson: *Higher Education and the State in Sweden* (Stockholm, 1987), 34.

28 Kline: *Mathematical Thought* 621, Lennart Svensson: *Från bildning till utbildning, Del I: En diskussion kring historiesociologisk teori om universitetens utveckling och omvandling*. (Göteborg, 1978), 115, Lars Petersson: *Frihet, jämlikhet, egendom och Bentham: Utvecklingslinjer i svensk folkundervisning mellan feodalismen och kapitalismen, 1809–1860* (Uppsala, 1992) 87 f., 136.

29 Bottazzini *The Higher Calculus*, 264.

30 Gårding: *Matematik och matematiker*, 1 f.

31 *Ibid.*, 10 f.

32 *Ibid.*, 21.

33 Augustin-Louis Cauchy (1789–1857) betraktas tillsammans med Karl Gauss (1777–1855) som den moderna funktionsteorins grundare. Hans viktigaste arbeten är de läroböcker han skrev för École Polytechnique på 1820-talet. (Bottazzini: *The Higher Calculus*, 86 ff.).

34 Gårding: *Matematik och matematiker*, 3.

35 *Ibid.*, 38 ff.

36 *Ibid.*, 89, Elfving: *The History of Mathematics*, 82.

37 Niels Henrik Abel (1802–1829), publicerade sina arbeten om elliptiska funktioner på 1820-talet. Han dog av tuberkulos bara tjugosju år gammal, innan han fått något riktigt erkännande för sina banbrytande arbeten. (John Stilwell: *Mathematics and It's History* (New York, 1989), 161 f.).

38 *Stockholms Högskola 1878–1880: dess utveckling och verksamhet* (Stockholm 1880), Riksarkivet, 3 f., Leif Engman: "Inledning" *Stockholms Högskolas arkiv 1878–1960* (Stockholm, 1979), 1.

39 Lennart Svensson: *Från bildning till utbildning. Del III: Universitetens omvandling från 1870- till 1970-talet* (Göteborg, 1980), 20.

40 Geir Hestmark: *Vitenskap og nasjon*, 111.

41 Per Thullberg "Stockholms universitets historia 1878–1978" i Fredric Bedoire & Per Thullberg: *Stockholms Universitet 1878–1978* (Uppsala, 1978), 16 f.

42 Thullberg "Stockholms universitets historia", 23 ff.

43 Svensson *Higher Education* 34 f.

44 Svensson *Från bildning till utbildning Del I*, 39.

45 Thullberg "Stockholms universitets historia", 14 f., Svensson *Från bildning till utbildning Del I*, 119.

46 Widmalm: *Det öppna laboratoriet*, 136.

47 Brev 65 från Mittag-Leffler till C. J. Malmsten, 9 juni 1880, M-L I.

48 Widmalm *Det öppna laboratoriet*, 162.

49 Elisabeth Crawford: *Arrhenius*, 111.

50 Svensson: *Från bildning till utbildning Del III*), 13 ff, idem *Higher Education*, 115 f.

51 *Stockholms Högskola 1878–1898: Berättelse öfver Stockholms Högskolas utveckling under hennes första tjugooårsperiod på uppdrag af hennes lärareråd utgifven af Högskolans rektor* (Stockholm, 1900), 3.

- 52 Hestmark: *Vitenskap og nasjon*, 152, Crawford: *Arrhenius*, 111.
- 53 *Stockholms Högskola 1878–1898*, 6 f.
- 54 Widmalm: *Det öppna laboratoriet*, 249, Crawford: *Arrhenius*, 114.
- 55 Widmalm: *Det öppna laboratoriet*, 249 ff.
- 56 Sven Tunberg: *Stockholms högskolas historia*, 30 ff Tunberg anser ändå, att dessa idealister hade fel, och att det man behövde i huvudstaden var det rakt motsatta, nämligen en motsvarighet till ett universitet, där man utbildade ämbets- och tjänstemän. ”Konfyst och förvirrat var och förblir hela detta bildningsprogram”, är hans omdöme om idéerna om den fria forskningen.
- 57 Crawford: *The Beginnings*, 58 f.
- 58 P. E. Fahlbeck: *De fria högskolorna*, KB:s Mittag-Leffler-samling L 233, G 264.
- 59 Axel Key et al.: *Stockholms Universitet: Förslag till upprättande af en högre bildningsanstalt i hufvudstaden* (Stockholm, 1869), KB:s Mittag-Leffler-samling L 233, G 268.
- 60 Protokoll 9 januari till styrelsen för Stockholms högskola, Kungliga Bibliotekets Mittag-Leffler-samling L 233, G 270.
- 61 *Stockholms Högskola 1878–1898: Berättelse öfver Stockholms Högskolas utveckling under hennes första tjugofemårsperiod på uppdrag af hennes lärareråd utgifven af Högskolans rektor* (Stockholm, 1900).
- 62 Thullberg: *Stockholms universitet*, 31 f.
- 63 ”Stockholms högskola. Modern bildningshärd eller gammaldagsexamensapparat?” *Dagens Nyheter* 25/10 1893.
- 64 ”Stockholms kommun och Stockholms högskola” *Aftonbladet* 26/11 1894.
- 65 Mittag-Leffler: Yttrande inför Styrelsen vid Stockholms Högskola vid Styrelsens sammanträde 20 mars 1894 (Stockholm, 1894) passim, Thullberg, 32 f.
- 66 Mittag-Leffler: Yttrande inför Styrelsen, passim.
- 67 Thullberg: *Stockholms universitet* 33, Mittag-Leffler: Yttrande inför Styrelsen passim.
- 68 Mittag-Leffler: ”Yttrande angående docentur i konsthistoria. Bilaga B.” I, *Stockholms högskola A 1 c, volym 3: Inneliggande handlingar till styrelsens protokoll 1895–1903*, Riksarkivet.
- 69 Mittag-Leffler: ”Tal efter nedläggandet af professionen vid Stockholms Högskola: Tal till Högskolans styrelse och lärare vid af dem gifven middag den 29 mars 1912” i *Ut-talanden af Gösta Mittag-Leffler. Samlade till 70-årsdagen den 16 mars 1916* (Uppsala, 1916), 17 ff.
- 70 ”Till Stockholms högskola 30 januari 1886”, Kungliga Bibliotekets Mittag-Leffler-samling, 233, G 457.
- 71 Högboms yttrande, bilaga till protokoll 20/3 1894 KB:s Mittag-Leffler-samling, L 233, G 457.
- 72 Tunberg: *Stockholms högskolas historia* 47, Gårding: *Matematik och matematiker* 135.
- 73 Mittag-Leffler: ”Tal efter nedläggandet”, 20.
- 74 Ibid 23 ff, Widmalm: *Det öppna laboratoriet*, 277.
- 75 Crawford: *The Beginnings*, 112.
- 76 Crawford: *The Beginnings* 34, 52, 112, Widmalm: *Det öppna laboratoriet*, 167 f.
- 77 Riittamajja Heinonen: ”Ren och smutsig matematik: Gösta Mittag-Leffler och Stockholms högskola” D-uppsats i idéhistoria, Stockholms universitet 2004, 49 ff.
- 78 Ibid., 61.
- 79 Ibid., 61 ff.
- 80 Elfving: *The History of Mathematics*, 80.
- 81 Widmalm: *Det öppna laboratoriet* 250ff, Crawford (1996), 112 f.
- 82 Citeras av Carleman i *Magnus Gustaf Mittag-Leffler*, 10.
- 83 Friedner: *Appropriating the Weather*.
- 84 Brevet citeras i *Dagens Nyheter* 1 april 1895.
- 85 Tobies: ”On the Contribution of Mathematical Societies”, 225.
- 86 Mittag-Leffler: ”Discours d’ouverture. Doc annexe 1” i *Compte rendu du Quatrième congrès des Mathématiciens Scandinaves Tenu à Stockholm du 30 Aout au 2 Septembre 1916. Publié par Gösta Mittag-Leffler* (Uppsala, 1920).
- 87 Crawford: *The Beginnings*, 109.
- 88 Brev från Mittag-Leffler till högskolans styrelse 30 september 1885, *Stockholms Högskola, Handlingar till styrelsens protokoll 1880-1887*, A 1c, Riksarkivet.
- 89 Till Lärarerådets protokoll för den 3 september 1894, Bil. 6, KB:s Mittag-Leffler-samling, L 233, G 457.
- 90 Mittag-Leffler: *Inledning till teorien för analytiska funktioner. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Matematisk-fysiske Meddelelser II*, 5 (Köpenhamn, 1920), 3 ff.

International reorganisation and traffic in women

Venues of vulnerability and resistance

Katarina Leppänen

From a European perspective it appears, at times, as if the enterprise of trafficking in women is a problem that arose with the fall of the Berlin wall and the consequent opening of the former Eastern-block countries. Women from the east are described as welling into western European brothels and street prostitution, in masses previously unheard of. Trafficking in Asia, on the other hand, is often historicised and dated back to the 1960s, the Vietnam War and the US military presence in the region. These descriptions of trafficking in women are, however, presentist assumptions, which premier an understanding of trafficking as a result of recent geopolitical affairs between nations, regions and races. However, trafficking in women is not only a contemporary phenomenon. Foreign women, illegal aliens, trafficking for the purpose of prostitution – these issues were burning questions in the late 19th century. The suppression of the illegal and criminal traffic in women for the purpose of prostitution has a long history and the problem of trafficking in people goes hand in hand with a number of other social changes, why the association of trafficking with other geopolitical conflicts (north–south, poor–rich, citizen–non-citizen), is not unfounded.

This article fills a gap in the histories describing the struggle to end trafficking and prostitution. The two main focal points of previous research are most often the movements against state regulated prostitution dated to the late 19th century and the fight against so called "white slavery", on the one hand, and on the other hand, the modern traffic and prostitution that emerged due to the concentration of large troops of armed forces during the Vietnam War in the 1960s. The period in between is seldom recognised as a time of great women's/feminist activity on the issue of prostitution and traffic in women. The cultural historian Mark Connelly states that the attention on prostitution displayed by numerous large organisations "dissipated [in the 1920s] almost as rapidly as it had emerged two decades earlier".¹ Also Judith Walkowitz, professor of modern European culture and social history, overlooks the international work performed in the interwar era even if she wishes to reconnect the past and the present. She takes a leap from the purity movement of the late 19th century to the present time, leaving the interwar period unre-

cognised.² Connelly's claim is reproduced regularly, but it abridges the period of an intensive fight against prostitution, white slavery and trafficking in women, from both ends. The start of the era can certainly be traced back to the days of British abolitionist Josephine Butler in the 1870s and not in the 1900s as Connelly suggests, and, as this article will show, the feminist investment in prostitution or trafficking were definitely not lacking in the late 1920s and 1930s.³ Importantly however, the venues of the struggle changed from the national to the international, which was in line with a general reframing of the women's movement, following the successes made on the national level, for example regarding the abolishment of the state regulation of prostitution in several European countries. Here Connelly's observation that "after 1920 prostitution never again became the dominant *national* issue" is quite accurate.⁴ He argues convincingly from his North American perspective that the moral uproar surrounding prostitution is closely connected to the development of the American society from a rural-minded, decentralized and principally Anglo-Saxon and absolutist society to a predominantly urban, centralized, multi-ethnic society.⁵

The move to internationalism has been described as an abandoning of domestic feminist activism.⁶ It is, however, connected to another great social reorganisation, the foundation and establishment of international organisations on a world-scale, such as the League of Nations. The relationship between states went through a transition that posed new challenges, not only politically but also concerning social issues such as prostitution and trafficking. Regulation and prostitution were still considered to be issues of national interest, despite the persistent argument of those working with the issues, that national laws could either deter or encourage traffickers, and thus incite or divert a criminal activity. "It has been more and more generally acknowledged that national and international traffic cannot be separated", Mlle Forchhammer reports to the League of Nations.⁷

An obvious forum for international work was the League of Nations and Geneva, where the major international women's organisations set up headquarters. While most feminist/women's history research on the League focus the organised women's movement activities, this study will look at the work done within the official fold of the League. In the 1920s a situation developed where the initiative for social and legal change on the matter was still held by the women's movement, but where the investigation and the implementation of change was partly moved into the hands of international experts and politicians. Some of these experts were women, some even feminists, but not all.

The aim of the article is to show how the transition of the issue of prostitution developed from being mainly of national (even nationalistic) interest, to becoming a matter of international concern. The first section

maps the abolitionist movement and the abandoning of the term "white slave" in favour of "traffic in women" at the turn of the 20th century. This shift in terminology opened for an internationalisation of the fight against trafficking, which is dealt with in the second section. Section three introduces the work of the League of Nations on the matter of traffic and investigates the explanatory frame given in the League reports. Lastly, the fourth section gives an example of how international political upheaval could render women vulnerable to trafficking at a specific historical moment.

From "white slavery" to "traffic in women"

Trafficking, and the fight against it, was not a novel phenomenon in the 1920s. Previous to the 1920s, trafficking for the purpose of prostitution was termed "white slavery". The shift in terminology is interesting because it marks a number of changes in the understanding of the world – questions of race and ethnicity, sexuality, and internationalised world politics, are crystallized in the abandonment of "slavery" in favour of "trafficking".

The abolitionists opposed legislation that legalised prostitution in any way, for example through state regulation, or through the licensing of brothels. According to Abraham Flexner, the author of the influential report *Prostitution in Europe* (1914), abolitionism does thus not refer to the belief that prostitution itself could be eradicated, but that legislation making it possible should be abolished.⁸ The discourse of slavery denotes the close connection between the struggle against the exploitation of black slaves and the sexual exploitation of white women. It is a case of transferring the language of one social struggle to that of another, and, as it happens, "white" slavery makes its entrance at the time of the legal abolition of "black" slavery. As late as 1988 Kathleen L Barry suggested a return to the terminology of "female sexual slavery" to describe "all situations where women or girls cannot change the immediate conditions of their existence [...] and where they are subject to sexual violence and exploitation".⁹ The discourse of slavery arouses moral indignation, which is exactly what the early struggle against white slave trade sought for. The British abolitionist Josephine Butler (1828–1906) is the front-figure of the European abolitionist movement and the middle class women's engagement in the issue of prostitution was somewhat shocking for their contemporaries. One member of the British parliament even calls it the "revolt of women".¹⁰ In 1869, first the National Association for the Repeal of the Contagious Diseases Act was formed, but due to the association's policy of not accepting women members, a second organisation emerged, the Ladies' National Association (LNA). Its foremost task was to repeal regulation and the Contagious Disease Act (CTA), according to which

prostitutes were subjected to regular medical examinations in order to establish that they did not carry venereal diseases. The CTA was repealed in 1886. The repeal was not the result only of the successful work of the National Association and the LNA, but as much a response to "social purity crusades and [...] police crackdowns".¹¹ In her article "The Politics of Prostitution", Judith Walkowitz outlines the problematic association between the feminist interests and the sexually repressive politics of the moral right. Josephine Butler was well aware of the risks of allying with the moral right and warned against the repressive character of the social purity movement, which not only battled prostitution, but soon became hostile towards sexuality itself.¹² Butler's sympathies and passion always lay with the prostitutes and their hardship.¹³

Thus the idea of white slavery emerges from the work of the repeal movement. Activists claimed that there was an extensive coercion of British girls and women into prostitution abroad. This was coupled with the intention of raising the legal age of consent from 13 to 16, why the rhetoric also included a scare of British under aged, and under-class, girls sexually exploited by the decadent aristocracy.¹⁴ When the lobbying for a raise in the age of consent failed, the movement sought assistance from the popular press. Josephine Butler and Cathrine Booth (of the Salvation Army) instigated a series of articles in the *Pall Mall Gazette* in the summer of 1885 on the alleged atrocious treatment of innocent women and girls.¹⁵ A series of scandalous articles run under the title "Maiden Tribute of Modern Babylon", which caused a massive public outcry in favour of repressive legislation.¹⁶ Thus the term "white slave" was widely spread along with the idea of innocent white women in the hands of dark men. There is in fact an extensive literary and artistic genre, dating back to the late 18th century, that portraits white women at the mercy of foreign men. Perhaps the most predominant and striking is the Western erotic obsession with the Muslim harem.¹⁷ Another example is the explosion of literature in North America on prostitution through the official Vice Reports, which surveyed the activities of the red-light districts of major US cities, and the emergence of a genre described by Mark Connelly as "captivity literature".¹⁸ The latter describes how women are held captive by foreign men and forced to prostitution. It bears, according to Connelly, the mark of earlier literature describing white settlers captured by native Indians on the frontiers. Through both the reports and the fiction respectable readers were allowed a peek into the titillating horrors of vice, from a respectable distance, of course.

Internationalisation

In 1875 an international organisation was formed, the British, Continental and General Federation for the Abolition of the Government Regulation

of Prostitution (hereafter Federation), which held its first international congress in 1877.¹⁹ The reason for internationalising the abolitionist movement was the belief that regulation promoted not only prostitution but also intensified traffic in prostitutes to areas where it was legal. The movement for the suppression of white slave traffic organised congresses in Paris 1899 and 1902, and, as a result, the International Agreement for the Suppression of the White Slave Traffic (hereafter Agreement), was signed in May 1904 by the delegates representing twelve nations. These nations were Belgium, Denmark, France, Germany, Great Britain, Italy, the Netherlands, Norway, Sweden, Portugal, Russia, Spain, and Switzerland.²⁰ The primary interest was to promote administrative measures and appoint authorities responsible for handling traffic in women on a national level. Of concern were the tightening of border-control associated with "criminal traffic" and the establishment of the identity (and civil status) of those trafficked. Furthermore it was of interest to investigate what caused women and girls to leave their homes, as was the wellbeing of the women, for whom repatriation eventually awaited.²¹

Another step was taken, when the International Convention for the Suppression of White Slave Traffic (hereafter Convention), was signed by 13 countries in May 1910. The Convention was ratified by the same nations as the Agreement, including Austria–Hungary and Brazil, excluding Norway. The aim was somewhat different from the questions guiding the Agreement. The Convention advocated stronger measures to make the procurement of women punishable by the national laws of each country. The Convention does not deal with the practicalities of suppressing traffic in women, but rather with the international state co-operation required for the extradition and punishment of offenders (procurers, souteneurs etc.). The Convention identifies the trafficked person as a woman or girl under age or over age (21 years) who has been "led away" for "immoral purposes" or in order to "gratify the passions of another person".²² The Convention rules unlawful the recruitment of women or girls by enticement or procurement, by fraud, by violence, by compulsion, through abuse of authority, or other means – including trafficking *with the consent* of an under aged girl or woman.²³ During these years a number of comprehensive studies were conducted both in Europe and the US, the before mentioned *Prostitution in Europe* by Flexner, numerous Vice Reports that mapped and investigated "vice" in the cities of the US, and in Germany Erich Wulffen's *Der Sexualverbrecher*, to name but a few.²⁴

Josephine Butler's attention refocused after every success in her fight against what she perceived to be exploitation of women. When the CDA was repealed she turned her energies to raising the age of consent, thereafter her interest reoriented towards "sisters" in, the then British colony, of India, where the CDA was still in effect.²⁵ Of course new questions emerged with an international agenda. If class had been the stumbling-

block of the national movements, now race entered the equation. The International Council of Women and the International Women's Suffrage Alliance voiced criticism of the term "white slave" in the years around 1910, because it hid the prostitution of women of colour.²⁶ When the discourse of traffic in women is introduced the moral and political context is quite different from the days of white slavery. Certainly European women, and institutions like the League of Nations, tended to view the rest of the world in the dominating discourse of colonialism. In this sense women's work for the liberation and emancipation of other women can be regarded to be classist, racist and imperialist. Such accusations and observations have been part of the feminist and social reform movement throughout their histories. Undoubtedly, the social reform movements as well as the feminist/women's movements of the late 19th and early 20th century consisted mainly of upper and middle class women who primarily financed their own political activities through their families' wealth.²⁷ As the political scientist Mervat Hatem has shown, for example, both Egyptian and European women tended to relapse into stereotypes when trying to understand each other. Hatem shows how the observations of both parties were restricted to external appearances, which depicted Europeans as free and publicly visible, while Egyptians were secluded and unfree in their harems. As Hathem rightly observes this relapse into the immediately observable hides the *different* limitations and restrictions experienced by the other.²⁸ She writes:

By accepting the contention that they were superior to women of other cultures, European women's attention was diverted from the fact that they continued to be subordinate to European and other men...²⁹

However, a one-sided focus on the failures to operate in a manner which is totally free of preconceptions or biases veils the very real and earnest attempts to provide for and assist others. A considerable change can in fact be detected in the abandoning of the terminology of white slavery for the term traffic in women. Historian Leila K. Rupp claims that the shift in language "did not eliminate the racial and imperial overtones of the older phrasing".³⁰ On the contrary, I would argue, the abandonment of "white" showed an increasing awareness, and a willingness, to reframe the issue of traffic in women in a global context. In fact, as Antoinette Burton argues in her article "The White Woman's Burden", western women played a part in both sustaining and resisting or undermining imperialism.³¹

The Reports from the League of Nations

The 1920s was a time of overwhelming social and political reconfiguration following the Great War. Through the geopolitical changes in Europe and

the establishment of the League of Nations, which had been in preparation for some 300 years according to the League historian F P Walters, the women's movement accordingly turned its interest from the national to the international, and from feminism to humanism.³² Feminists debated the shift from feminism to humanism in terms of women's interest for the common good, and the word feminism reeked of anti-male sentiments and the, at times, violent struggles for suffrage.³³ It seemed, furthermore, as if the national problems could now be solved, considering that women held political power on the same footing as men. On the international level certain central questions for women, predominantly concerning the affluent and mobile middle classes, were still unsolved, for example the question of women's right to retain their nationality at marriage.³⁴ This issue exemplifies the problem of national contra international legislation. The League was reluctant to interfere in matters, which could be considered issues of national interest. It was, however, obviously a question that had to be solved on the level of state cooperation in order to achieve a coherent legislation.

In June 1921 an international conference was hosted by the League in Geneva, which was attended by 34 nations. The conference asked that "white slave traffic" should be replaced by "Traffic in women and children", "thus making it clear that measures adopted should be applied to all races alike".³⁵ The prominent place of the trafficking issue in the Covenant of the League is due to the assiduous work by women's organisations. The first draft of the Covenant presented in February 1919 does not include any mention of it. Through the work of the International Council of Women and the International Suffrage Alliance the question was inserted as Article 23c of the Covenant. In 1923 the Traffic in Women and Children Committee was founded.³⁶

The fact that trafficking was written into the League of Nations covenant is, in itself, remarkable. It demonstrates the fact that feminist interests were highly visible in the League and shows how successfully women's/feminist organisations lobbied the League from the start. The covenant also includes an article guaranteeing women and men equal status as employees at all levels of operation, and equal pay.³⁷ The appointment of delegates was, however, a task for the national governments and in practice few women served as full delegates to the assembly. But women were certainly present both in the League, for example as technical advisors, and in the gatherings of international feminist and women's organisations in Geneva. The League was well aware of the fact that it held great support among women, not the least due to the strong female participation in the peace movement.³⁸

Grace Abbott, an American abolitionist and a League representative of the United States, submitted a memorandum to the council's advisory committee on traffic in women and children, in which she recommended

that it should instigate an investigation on the traffic in women and children for the purpose of prostitution.³⁹ Abbott calls for international co-operation in updating the facts of the inquiry *Importation and Harbours of Women for Immoral Purposes*, which had been commissioned by the United States Senate.⁴⁰ The League agreed that a general study would be of value and suggested that a group of experts be appointed to carry out a thorough investigation in co-operation with the governments of the countries concerned.

The number of investigations into a variety of issues of international interest emanating from the active period of the League of Nations, of just over twenty years, is vast. The practical work of the League was divided into six committees and the trafficking of women fell into the category of the fifth committee, sometimes disparagingly referred to as "La Commission Sentimentale", which dealt with social issues.⁴¹ Inquiries of interest for the article at hand are the two major surveys on trafficking in women. The results of the first inquiry were published in 1927, *Report of the Special Body of Experts on Traffic in Women and Children: Enquiry Into the International Organisation of, and Certain Routes Followed by, the Traffic Between Various Countries of Europe, North Africa, North America, South America and Central America*, totalling 270 pages including appendixes (hereafter Report I). The second report, *Enquiry Into Traffic in Women and Children in the East*, was published in 1932, totalling 556 pages (hereafter Report II). These ambitious enquiries gather information from all parts of the world, the first mainly dealing with the "west" and the second with the "east".

The first group of experts consisted of Princess Christina Giustiniani Bandini, Mr S W Harris, M Hennequin, Dr. Paulina Luisi, M Isidore Maus, A de Meron, Dr. William F Snow (chair), H E M Sugimura.⁴² The American Bureau of Social Hygiene financed the investigation by a generous donation of seventy-five thousand dollars.⁴³

The questions guiding the investigation were:

1. Whether any considerable number of foreign women were found to be engaged in prostitution in any of the countries visited.
2. Whether there was a demand for foreign women in any country, and what, if any, were the factors which contributed to create such a demand.
3. From what surroundings women were obtained, and whether they went to foreign lands of their own accord or whether their movements were influenced by other persons.
4. Who are the traffickers and their associates.
5. From what countries the women came, by what means were they induced to go, and by what routes they travelled.⁴⁴

A travelling group of experts was sent out "to make personal and unofficial investigations" and the material collected witnesses of a highly ambitious team working under the supervision of the chair of the commission, Dr William S Snow.⁴⁵

The second report followed the frame set by the first one, simply directing the searchlight to the east, focusing traffic between Asia and other continents as well as traffic within territories of Asia. The conclusion is that the movement of women from the occident to the orient is frequent, while hardly any oriental women are trafficked to the occident.⁴⁶ The travelling commission consisted of Bascom Johnsson (chair), medical doctor Alma Sundquist and Karol Pindor.⁴⁷ One important detail distinguishing the second report from the first is its emphasis on the fact that the inquiry was limited to international aspects. This is mentioned twice in the introduction, but in the second instance it is mentioned a lengthy quotation follows, where the commission explains that some aspect of international traffic are indistinguishable from national traffic, why no clear demarcation between the two can be made.⁴⁸ However, trafficking tends at times to be equated with prostitution in general. Undoubtedly these are nearby phenomenon, but a distinction was important as it was crucial not to be viewed as meddling in national issues, or as the second report states, it "will avoid going into certain questions which might involve interference with local customs".⁴⁹ The reference here is mainly to customs such as geishas and concubines. However, the cautious statement in the introduction is contradicted by the suggested actions from the commission, which includes further international cooperation, the highlighting of the role of legal brothels for international traffic, and the extended collaboration between authorities, missions or private organisations.⁵⁰

The way the League of Nations realized the mapping of trafficking, and its suggested measures to end it, has abandoned the racial connotations and it is therefore concerned with all traffic in women. The expert group approaches its task in a remarkably sensitive and open-minded manner. None of the scandalous and titillating anecdotes so characteristic of previous reports can be found. And a surprisingly wide variety of witnesses are heard, the procurers, the souteneurs, the madams, the brothel keepers, the prostitutes, the dancers, the drug addicts, the women who climb socially by marrying their (former) clients. These voices complement official statistics, statements by lawyers, police and social workers, and government officials. The variety of the sources of information makes it possible to create a highly diversified, and more coherent, understanding, than official statistics alone could offer. In fact, official government statements and statistics are often contested by those working more closely with prostitution such as voluntary organisations, or those in the trade, the souteneurs, madams and the prostitutes themselves.⁵¹

Thus the League of Nations took a non-moralising stand on the issue

of prostitution and trafficking. Throughout the reports and investigations the procurers and traffickers, if anyone, are considered criminal or immoral, not the women. There are also obvious rejoinders to the days of white slavery. Report I warns against the unfortunate indistinction between rumours, sensational journalism and the facts of trafficking.⁵² The report explains:

We do not wish to give the impression that all or most of these [prostitutes] were unsuspecting and defenceless women who had been decoyed to a foreign country in ignorance of the real purpose of the journey. The methods which were attributed at one time to the agents of the so-called White Slave Traffic, stories of which still linger in the popular imagination in a highly-coloured form, have changed.⁵³

Supply, demand and restricted movement

What is then trafficking in women, how is it conducted, and perhaps most interestingly, what social and economic circumstances was trafficking a reaction to, according to the League of Nations reports? The following is a selection of some issues where the League's report may shed light on the discussion on trafficking today. Abbott identifies three categories of trafficked women, (1) adult women who willingly let themselves be recruited and trafficked, on the one hand, and on the other hand, (2) young girls and (3) adult women who are procured by use of force or fraud for the purpose of prostitution.⁵⁴

The League's report defines international traffic as "the direct or indirect procurement and transportation for gain to a foreign country of women and girls for the sexual gratification of one or more other persons".⁵⁵ This is a wide definition that includes the transportation of "girls to become mistresses of wealthy men" – it also covers certain cases of women entertainers and artists if they were procured with false promises of wages that turn out to require prostitution. The definition of a prostitute is notoriously difficult and it is of course of interest to different agencies to define it either widely or narrowly. There is also a national traffic, the report observes, that is traffic from one region to another in the same nation-state, but international traffic differs by the fact that national borders are passed, why greater control is gained over the women who are exploited, for example by withholding their passports and travel documents. Trafficked women are, furthermore, described as "cater[ing] for men of foreign race".⁵⁶ Reading the reports, however, this seems to be more true in some cases than in others.

The demand for prostitutes arises when there is a surplus of men. This can be natural, according to the report, but it is most often created by artificial movement of large groups of people. For example, between the years 1911–1924 over 1,2 million men immigrated to one specific South

American country, while only fully 0,5 million women did.⁵⁷ There can of course be several different reasons for the occasional or seasonal movements of large populations of men. US sailors and soldiers provide a temporary market in the harbours and areas they visit, and the souteneurs were well aware of fluctuations in the market, thereby being able to meet the demand on any occasion – “prostitutes of all nations follow the troops to make as much money as they can”, the report states.⁵⁸ Another reason for the influx of men in a region can be the employment of seasonal labour in industrial settings where men are separated from their wives, or more temporary influx of men. The report mentions a gymnastic fête in Geneva, which caused a temporary raise in demand, and therefore supply, of prostitutes.⁵⁹ Tourism is another reason for seasonal change in the local markets. Mexico, Egypt, Algiers and Tunis are mentioned as centres of what we today might call sex tourism.⁶⁰

The control of trafficking was from the start connected to the control of the movement of peoples. The US Senate report on importing women for illegal purposes has as its primary motive the identification of groups of immigrants that are likely to end up in prostitution. Mark Connelly shows effectively how the American purity movement is shadowed by racist overtones directed chiefly towards the new immigrant groups of Jewish, Italian and eastern European decent.⁶¹ The development of an international cooperation between national police forces was simultaneously developing and deepening at the turn of the century. International work was originally focused on a common political interest of mapping and suppressing revolutionary anarchism in the 1890s and trafficking became the second major issue of what would later become the Interpol.⁶² One may thus conclude that illegal entry into national territories was becoming a central issue of the police forces. At this stage the white slave traffic emerged as an opportunity to take on an international criminal network type of operation, and fight it. Mathieu Deflem’s conclusion is, however, that the way the fight against trafficking was conducted counteracted the effective struggle against this sort of criminal conduct. By placing the legislation and initiative on an international political level the national police forces were left outside the immediate effects of decisions taken.⁶³

Women who were suspected to be trafficked were debarred and repatriated. In the US in 1924, 163 foreign prostitutes were debarred from entering, and a further 186 prostitutes were deported. 139 of these were Mexican, 78 were English, 32 were French, 16 were Irish, and 17 were Scotch.⁶⁴ In Switzerland the deported and debarred women come from Germany and Italy, and of those expelled from the Netherlands the majority came from neighbouring countries. In Egypt the number of debarred minors was astonishingly high, 64 in 1920, 140 in 1921, 288 in 1922, and 474 in 1923. According to the League’s report this is not due to a high demand of under aged girls, but most of these young women

were Greek refugees. The statistics from Alexandria does not separate the two – women trafficked for the purpose of prostitution and women refugees.⁶⁵ This shows how closely related the suspicion of prostitution and vigilance against trafficking was to other attempts to regulate migration. A woman travelling on her own was suspicious, whatever the motives for her movement might have been. Paulina Luisi, who served on the board of the League of Nations traffic in women commission, warned in an article in 1924 that the legislation to protect young women travelling alone tended to limit the freedom of movement of all women.⁶⁶ Different measures were taken to make women's travelling safe, among them safe-houses and organisations who met up with women arriving in new cities.

Who takes whom?

As the League reports reveal the number of reasons why women were trafficked, fraudulently or consenting, are many. For those who knowingly let themselves be transported to other countries economic reasons were the most reasonable explanation and they were often prostitutes in their own countries before being trafficked. For those fraudulently coerced the situation was of course different. Some joined travelling dance or theatre groups just to find themselves set up in brothels abroad.

Traffic in the east (between different eastern countries) is characterised by the fact that prostitutes travel to foreign countries exclusively in search of clients among their own countrymen and as a rule they did not accept clients of other races. Prostitutes thus follow flows of temporary or permanent migration, labour, military troops and even pilgrimage.⁶⁷ The same applies to occidental prostitutes in the Middle East and Far East, and those trafficked between different Middle Eastern countries, with the exception of becoming mistresses of wealthy men – in which case nationality lacked importance.⁶⁸ Following the orderly fashion in which race was a determining factor for who took whom there was no need for provocative soliciting of the kind found in the west. The report therefore concludes that: "Nowhere in the East has the Commission found attempts to provide exotic novelty to brothel clients by offering them women of alien races".⁶⁹ This is clearly a retort to the earlier fantasies of white women as sex-slaves in the orient and it stands in stark contrast to the trade around the Mediterranean Sea, where no distinction is made on behalf of the race of the client.⁷⁰

The demand for occidental prostitutes in the commercial centres of the Middle and Far East was directly dependent on the proportion of unmarried occidental men, businessmen, traders, colonial clerks and administrators. This surplus of European men led to a demand for European women. The report summarises, "intercourse [sic!] with prostitutes was often the only opportunity open to such men of *meeting women of their race*".⁷¹ Traf-

ficking in women is thus clearly a racial and, as we might say today, cultural, issue to be dealt with both nationally and internationally. It could even be considered of nationalistic interest that women of the "right" race were made available in the colonies. Similar motives clearly guided the advocates of the CDA in Britain in the late 19th century when the supply of "healthy" women for the men stationed at garrisons far from home was of central concern. Thus the demand for prostitutes in the east decreased because of better opportunities for occidental family life, that is, when men of European origin could bring wives from their home country to the distant outposts. Another important reason for the decrease in the demand for occidental women in Asia was the extensive supply of Russian women, who we will turn to now.⁷²

A case study

The most serious problem in the east concerned Russian women in northern China and Manchuria. This was not traffic in the ordinary sense, but rather the result of unforeseen political turmoil. In the aftermath of the revolution in 1917 many Russians found themselves exiled against their will. Those previously employed by Russian companies in northern China were now without work or income and after the revolution masses of refugees crossed the border. The women of both these groups risked ending up in prostitution, albeit by quite different routes and under different circumstances.

One group of women came with the masses of peasant Russian refugees who found themselves stranded in northern China after having crossed the border in the winter when the rivers were frozen. Chinese convoys made a living out of leading refugees across the border at safe crossings. Notably, this illegal transportation of humans is not termed traffic or smuggling of people at this time.⁷³ The peasants then tried to reach Russian settlements further in the country where they hoped to find employment among their countrymen. Many were of course deceived and conned out of their savings, or money would simply run out, and they were stranded in some Chinese village where they would soon be indebted to the locals. The whole party was not allowed to continue until the debt was paid off and the women were often left behind while the men continue south in hope of finding work, in order to be able to fetch the women later. After a while, if no one claimed the women, the Chinese men would regard them as their property and either take them as wives, concubines, servants, or prostitute them for profit.⁷⁴ Such Russian prostitutes could be found in most northern Manchurian villages, the report tells.

The second group was economically and socially more privileged than the peasant refugees. The doors being closed to most other countries even for affluent Russians, many of the upper classes fled to the north Chinese

city of Harbin, which was founded by the Russians around the turn of the 20th century as a headquarters for the Chinese Eastern Railway. The city had a large Russian military presence during the Russo-Japanese war, it was also a place of anti-Bolshevist enterprises and activities following the revolution. It thus fills many of the characteristics of a city with a great demand of prostitutes as it harboured migrant workers, soldier and foreign businessmen. At the time of the report Harbin hosted nine purely Russian licensed brothels with approximately 100 women, plus several non-Russian brothels. Many women came from the well-educated classes and some were Tsarist notables. The local Russians tried to find work for them in high-class establishments such as the Harbin Railway Casino, where they worked as waitresses-entertainers and hostesses.

The Russian brothels chiefly catered to "the bachelors of the foreign commercial communities" – attracting "them by the same standard of cleanliness as other occidental brothels in the East".⁷⁵ They were expensive, exclusive, and clean. The popularity of Russian women increased the demand for their services all over China and Harbin soon became a centre of distribution of women to other Chinese cities. As such this was a question of national traffic within the borders of China, but the race and origin of the women gave reason to regard it as part of international traffic in women, the report argues.⁷⁶ With the large-scale influx of Russian women the demand for women of different European and American nationalities diminished: "the demand for these women in the different Asiatic countries is decreasing, and, provided efforts to check traffic are maintained, there is no need to fear a revival of the conditions of twenty and thirty years ago".⁷⁷ All commercial communities of China with large foreign populations were characterised by a surplus of men and the influx of Russian prostitutes radically changed the situation: "A type of western woman of recognised charm and many good qualities invaded the bachelors' exile".⁷⁸ Some of these women ended up happily married to Anglo-Saxon, German and Scandinavian men, the reporters summarise, but for many more, a life in prostitution awaited.

Concluding remarks

I have argued in this article that the reorganisation of the world following the First World War can be viewed as offering venues of both vulnerability and resistance. The traffic in women during the interwar era was closely connected to colonial structures interlinked with growing internationalisation of business, and what could be called an open labour market. However, "globalisation" if such a term is allowed in the interwar period, can not be clearly defined as either "good" or "bad". While social and political turmoil rendered some women especially vulnerable to traffickers, simultaneously international cooperation, such as the League of Nations,

supplied the organisation and network necessary for effective work against the very same phenomenon. This work was carried on after the Second World War by the United Nations, and still is, as the traffic of people seems to be a growing problem yet again.⁷⁹

The fight against trafficking developed out of national movements against prostitution but the international aspirations required a rethinking of the racial (and at times racist) assumptions of the early movement. As the term white slavery is abandoned the streams of traffic in other parts of the world, other than Europe and North America, were made visible. When trafficking is addressed by the League moral and racial questions are back-grounded for the benefit of a thorough social analysis. The League's report offers a rich material on the global social issues of the time. However, no explicit point is made in the report about what could be seen as the "sacrifice" of some women (the Russians) for the benefit of others (other occidental women), an issue dealt with by Simone de Beauvoir in *The Second Sex* a few years later.⁸⁰

But the question, as well as the phenomenon, still remains – who takes whom? There are several similarities between the debate on trafficking and prostitution in the 1920s and 1930s, and today. The social and racial aspects, which I have chosen as examples here, differ perhaps the most. Even if Russian women were singled out here, the second report finds the same preference for intraracial intercourse all over the east. Chinese women are trafficked to the Chinese railway workers around the South Sea,⁸¹ Japanese women to cater to Japanese men in commercial centres with many Japanese businessmen,⁸² Persian women to the Persian pilgrims in Mecca.⁸³ The social structure of the east seems to have made men, both foreign and local, turn to women of their own kind. This was not the case in Europe, South America or North Africa, according to the report. What was the difference? Were the races and cultures perceived to be more similar, and therefore more compatible? The answer is probably that old colonies and centres of commerce with longstanding connections to Europe and North America had established enclaves of respectable and suitable white women with whom the young bachelors could socialise. Thus the need for trafficking for social purposes diminished.

This social aspect of trafficking, of finding company of your own race and culture, today no longer goes under the heading of traffic and its racial connotations are quite the opposite. The women trafficked illegally are definitely not transported in order to socialise with men of their own nationality in brothels, dance halls or social clubs. Phenomena such as "mail order brides" build on the opposite assumption – that there is something beyond race and culture that unites predominantly affluent western men with non-western women. Thus, notably, it is not a question of supplying men with women of their own race, the idea is rather to supply western men with women who "appreciate" them, and with whom they

are compatible.⁸⁴ This is a recurring fantasy of the marriage-migration of both Russian and Asian women to Europe and North America. In the background looms, of course, the debate on the emancipation of the western women – has it made them incompatible with western men? Such interpretations can be found both in popular fiction, such as Michael Houellebecq's novel *Plateforme* and in interviews with men who seek future brides abroad.⁸⁵ This will have to be, however, the topic of quite another article.⁸⁶

Summary

International reorganisation and traffic in women: Venues of vulnerability and resistance. By Katarina Leppänen. This article fills a gap in the histories describing the struggle to end trafficking and prostitution. The two main focal points of previous research are most often the movements against state regulated prostitution dated to the late 19th century and the fight against so called "white slavery", on the one hand, and on the other hand, the modern traffic and prostitution that emerged due to the concentration of large troops of armed forces during the Vietnam War in the 1960s. The period in between is seldom recognised as a time of great women's/feminist activity on the issue of prostitution and traffic in women.

The aim of the article is to show how the transition of the issue of prostitution developed from being mainly of national (even nationalistic) interest, to becoming a matter of international concern. The first section maps the abolitionist movement and the abandoning of the term "white slave" in favour of "traffic in women" at the turn of the 20th century. This shift in terminology opened for an internationalisation of the fight against trafficking, which is dealt with in the second section. Section three introduces the work of the League of Nations on the matter of traffic and investigates the explanatory frame given in the League reports. Lastly, the fourth section gives an example of how international political upheaval could render women vulnerable to trafficking at a specific historical moment.

Notes

1 Mark Connelly, *The response to prostitution in the progressive era*, (Chapel Hill, 1980), 153.

2 Judith Walkowitz, "The politics of prostitution", in *Feminism and sexuality: A reader*, ed. Stevi Jackson & Sue Scott, (1980; New York, 1996).

3 Connelly's perspective is North American where the purity movement peaked somewhat later than in Britain.

4 Connelly, 153. Emphasis added.

5 *Ibid.*, 6. The decline in street prostitution is only partly the result of ardent work of the purity movement, Connelly argues. Just as important for the disappearance of the public nuisance is society's general adaptation to the presence of women in public life and wage-labour, at work in factories, in department stores, and taking part in recreational activities.

6 Carol Miller, "Geneva – the key to equality: Inter-war feminists and the League of

Nations”, *Women’s History Review* 3, no. 2 (1994), 219.

7 Mlle Forschhammer, *Traffic in women and children*, (Geneva, Document from the 11th session on traffic in women and children, 10 October, 1932), 1.

8 Abraham Flexner, *Prostitution in Europe*, (New York, 1914), 286. Josephine Butler on the other hand saw the abolishment of prostitution as the aim of the movement, cited in Edward J. Bristow, *Vice and vigilance: Purity movements in Britain since 1700*, (Dublin, 1977). Bristow also comments on the disinterest of making clear distinctions as it would reduce the poignancy of the white slave discourse, *ibid.*, 86.

9 Kathleen Barry, ”Female sexual slavery: The problem, policies and causes for feminist action”, in *Prostitution*, ed. Roger Matthews and Maggie O’Neill, (Dartmouth, 2003), 442.

10 Quoted in Judith Walkowitz, *Prostitution and Victorian society: Women, class, and the state*, (Cambridge, 1980), 1.

11 *Ibid.*, 7.

12 Walkowitz, ”The politics of prostitution”, 292.

13 See for example Jane Jordan, *Josephine Butler*, (London, 2001).

14 Walkowitz, ”The politics of prostitution”, 291.

15 *Ibid.*, 289.

16 For an analysis of the effects of the Maiden Tribute see Bristow.

17 Fatima Mernissi, *Scheherazade goes west: Different cultures, different harems*, (New York, 2001). Mernissi maps the erotic orientalism of both fine art and popular culture.

18 Connelly, 117.

19 *Report of the special body of experts on traffic in women and children: Enquiry into the international organisation of, and certain routes followed by, the traffic between various countries of Europe, North Africa, North America, South America and Central America*, (Geneva, 1927), 7. Later know as the International Abolitionist Federation.

20 For a survey of the Federation’s work in Sweden see Ulla Manns, *Upp systrar, väpnaren er! Kön och politik i svensk 1800-talsfeminism*, (Stockholm, 2005).

21 1904 Agreement articles 1-4, reprinted in *Report I*, Part 1.

22 Convention articles 1 and 2, reprinted in *Ibid.*

23 *Ibid.* Emphasis added.

24 Erich Wulffen, *Der sexualverbrecher: Ein Handbuch für Juristen, Verwaltungsbeamten und Ärzte: Mit zahlreichen kriminalistischen Originalaufnahmen*, (Berlin, 1910).

25 See e.g. Mervat Hatem, ”Through each other’s eyes: The impact of the colonial encounter of images of Egyptian, Levantine-Egyptian, and European women, 1986–1920”, in *Western women and imperialism: Complicity and resistance*, ed. Nupur Chaudhuri and Margaret Strobel, (Bloomington & Indianapolis, 1992).

26 Leila J. Rupp, *Worlds of women: The making of an international women’s movement*, (Princeton, N.J., 1997), 151.

27 *Ibid.*

28 Hatem, 37.

29 *Ibid.*, 56.

30 Rupp, 151.

31 Antoinette Burton, ”The white woman’s burden: British feminists and ’the indian woman’, 1865–1915”, in *Western women and imperialism: Complicity and resistance*, ed. Nupur Chaudhuri & Margaret Strobel, (Bloomington and Indianapolis, 1992), 12.

32 See Francis Paul Walters, *A history of the League of Nations*, vol. 1, (London, 1952).

33 Karen M. Offen, *European feminisms 1700–1950: A political history*, (Stanford, California, 2000).

34 Women’s Consultative Committee on Nationality was established in 1931. *League of Nations documents, official journal*, (February 1931), 231–232. See also Paula Pfeffer, ”A whisper in the assembly of nations: United States participation in the international movement for women’s rights from the League of Nations to the United Nations”, *Women’s Studies International Forum* 8, no. 5 (1985).

35 *Report I*, Part 1, 1. September 1921, signed by 33 states.

36 Forschhammer, 1.

37 The covenant is reprinted for example in Walters.

38 See for example Rupp.

39 See *Report I*, Part 1, 9. The Memorandum dated March 21st, 1923, reprinted as Annex II to the report, 50. The League committee includes both women and children in the title of both the committee and its reports. The international convention of 1921 states that the contracting parties should take mea-

tures to "discover and prosecute persons who are engaged in the traffic of children of both sexes" (Annex VI, *ibid.*). It is however women and under aged girls in the sex-trade who make up the majority of those trafficked. Grace Abbott's memorandum also talks of the "international traffic in women and girls" (*ibid.*). A separate committee for child welfare was established. Without neglecting the existence of trafficked children, I have however opted for the shorter and more manageable terminology of "traffic in women".

40 **United States Immigration Commission** (1907–1910), *Steerage conditions, importation and harboring of women for immoral purposes, immigrant homes and aid societies, immigrant banks*, (Washington, 1911).

41 Quoted in Rupp, 215.

42 Substituted by M. le Luc, M. Nativel and M. Suzuki on some meetings, *Report I*, Part 1, Annex 1, 49.

43 *Ibid.*, 5.

44 *Ibid.*, 10.

45 *Ibid.*, 50.

46 *Enquiry into traffic in women and children in the East* (1932), 21.

47 Notably the commission included both Grace Abbott, the instigator of the first report, and the famous German feminist Gertrud Bäumer, *ibid.*, 6. For an analysis of the work done by medical doctor Alma Sunduist in Sweden see Hjärdis Levin, *Kvinnorna på barrikaden: Sexualpolitik och sociala frågor 1923–36*, (Stockholm, 1997).

48 *Report II*, 11, 14. The second inquiry was also financed by the American Bureau of Social Hygiene in New York, the sum being \$ 125.000.

49 *Ibid.*, 14.

50 *Ibid.*, 4.

51 How official estimated numbers are weighted against information gathered on site in the case of in Brazil can be seen in *Report I*, Part 1, 11–12.

52 *Ibid.*, 9.

53 *Ibid.*, 18.

54 *Ibid.* Annex II, 50.

55 *Ibid.*, 9.

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*, 12.

58 *Ibid.*, 13.

59 At the time of writing this article The Coalition Against Trafficking in Women (CATW) launched a campaign against the exploitation of women in Germany during

the World Cup Football Games, 2006, called "Buying Sex is Not a Sport: No to Germany's Prostitution of Women during the World Cup Games."

60 *Report I*, Part 2, 77.

61 Connelly, 118.

62 Interestingly enough the Russian-American feminist Emma Goldman wrote a blazing attack on both traffic in women and the persecution of revolutionary anarchists, see Emma Goldman, *The traffic in women and other essays on feminism*, (1917; New York, 1970).

63 Mathieu Deflem, "Wild beasts without nationality: The uncertain origins of Interpol 1898–1910", in *Handbook of transnational crime and justice*, ed. Philip Reichel, (Thousand Oaks, CA, 2005).

64 *Report I*, Part 1, 11.

65 *Ibid.*, 12.

66 Rupp, 152–53. Originally published in *Jus Suffragii* 19 nr 9, June 1924.

67 *Report II*, 21–22, 81–82.

68 *Ibid.*, 22. Note also that the language of east/west and orient/occident avoids questions of race or nationality, even if the divisions have been problematised today.

69 *Ibid.*

70 *Ibid.*, 24. The issue of who women cater to is complex, see also *Report I*.

71 *Report II*, 24. Emphasis added.

72 *Ibid.* Demand could also be met by women of "mixed Asiatic and European blood".

73 *Ibid.*, 30. The UN defines smuggling and trafficking as follows: "The smuggling of migrants, while often undertaken in dangerous or degrading conditions, involves migrants who have consented to the smuggling. Trafficking victims, on the other hand, have either never consented or, if they initially consented, that consent has been rendered meaningless by the coercive, deceptive or abusive actions of the traffickers" http://www.unodc.org/unodc/en/trafficking_victim_consent.html#how, visited Tuesday, 7 March 2006.

74 *Ibid.*, 30–31.

75 *Ibid.*, 32.

76 *Ibid.*, 35–36.

77 *Ibid.*, 21.

78 *Ibid.*, 35.

79 For the continued work of the UN on women's issues see Hilikka Pietilä, *Engendering the global agenda: The story of women and the united nations*, (Geneva, 2002).

80 Simone de Beauvoir, *The second sex*, (1949; London, 1997).

81 *Report II*, 50–51.

82 *Ibid.*, 68.

83 *Ibid.*, 84. See also *ibid.*, 81–82. The traffic to Mecca was actively curbed during the 1920s by for example the Persian Government.

84 For an analysis of the social and economic implications of mail order brides see for example Yu Kojima, "In the business of

cultural reproduction: Theoretical implications of the mail-order bride phenomena", *Women's Studies International Forum* 24, no. 2 (2001).

85 Michel Houellebecq, *Plateforme*, (Paris, 2001). Translated into English with the title *Platform*, 2003.

86 See also Katarina Leppänen, "Vem tar vem? Tankar kring ras, sex och kulturbevarande under ett sekel", in Johan Kärfelt, ed., *I skuggan av samtiden*, 2006.

Tema: Filosofihistoriens idé

Inledning

Mats Persson & Sharon Rider

Under de sista två decennierna har man kunnat iaktta ett starkt uppsving för filosofihistoria. Ett brett kulturellt intresse har gjort sig gällande, vilket visar sig i den ökade utgivningen av filosofiska klassiker och uppmärksamhet i media. Motsvarande intresse kan märkas även i akademiska sammanhang, både i allmänhet och i forskningen. Antalet filosofihistoriska studier har ökat explosionsartat, och inriktningar och läsararter har blivit alltmer heterogena. Vi har i detta temanummer försökt spegla en del av detta nya intresse för filosofins historia.

Titeln *Filosofihistoriens idé* anspelar på Collingwoods klassiska studier.¹ Framförallt vill vi emellertid med denna titel markera vår fokusering på programmatiska aspekter. Vi är intresserade av frågor om vad studiet av och tänkandet om filosofins historia är, har varit och bör vara. Det handlar alltså om grundläggande perspektiv och stora skiljelinjer. Med detta syfte i åtanke samlade vi en rad artikelförfattare till en minikonferens förra året.² Urvalet har gjorts i första hand med utgångspunkt i frågan om vilken roll filosofi respektive historia skall spela i filosofihistorieskrivningen. Vi har också haft en inventerande ambition; att lyfta fram olika typer av ansatser och inriktningar som finns i Sverige idag. De flesta av skribenterna är filosofer eller idéhistoriker, men också forskare som är verksamma inom sociologi, teologi och estetik har skrivit bidrag. Utrymmet är emellertid begränsat och vi har inte kunnat ta med alla personer och riktningar man kunnat önska. Några som deltog på minikonferensen har pga. av olyckliga omständigheter inte haft möjlighet att skriva artiklar. Framförallt beklagar vi att detta medfört att temanumret nu inte fått någon representant för den vitala filosofihistoriska forskningsmiljön vid Södertörns högskola.

Förhållandet mellan filosofi och historia är ingalunda oproblematiskt. Historieskrivningen är en av få kunskapsdiscipliner som vuxit fram och utvecklats relativt oberoende av filosofin. Det har också funnits motsättningar mellan de två. I Aristoteles *Poetik* sägs att historieskrivning talar om det enskilda som hänt, inte det allmängiltiga, och att historia av detta skäl är mindre filosofisk.³ Variationer på denna kritik har sedan dess framförts av ett flertal filosofer. Även om det sedan antiken funnits en sorts filosofihistoria, så var denna genre mer en framställning av olika skolor eller sekter, än en kronologisk och förändringsorienterad historia. Fram till mitten av 1700-talet var filosofi och historia i allmänhet åtskilda kunskapsformer, men sedan dess har många försök gjorts att göra historie-

skrivningen mer filosofisk, och filosofin mer historisk. Samtidigt har emellertid flera filosofer vänt sig mot de relativiserande implikationer som tycks följa av historiserande betraktelsesätt – man kan som exempel nämna debatterna om historism eller historicism. Icke desto mindre är det under de senaste tvåhundra åren som filosofihistoriska studier i en för oss igenkännbar form har vuxit fram och kommit att spela en viktig roll i det akademiska ämnet filosofi.

Filosofihistorieskrivningen har varit mycket heterogen och är så även idag. Man skulle kunna översiktligt karaktärisera läget genom några renodlingar. Till att börja med finner man stora skillnader mellan 1900-talets båda ledande filosofiska traditioner; å ena sidan kontinentalfilosofisk fenomenologi, strukturalism och hermeneutik och å andra sidan anglosaxisk analytisk filosofi. Grundläggande olikheter i filosofisk begreppsbyggnad och problemställningar har i hög grad präglat både framställningen och analysen av filosofins historia. Även om skiljelinjerna mellan dessa båda grundtraditioner har försvagats under de sista decennierna, inte minst i samband med olika ”postfilosofiska” strävanden, så har de två fortsatt att göra sig gällande, både i allmänhet och i fråga om sättet att ta sig an filosofins historia.

Det finns emellertid flera skillnader och konfliktlinjer som skär tvärs igenom båda dessa läger. En sådan gäller om man drar en skarp gräns mellan den egna moderna filosofin och äldre metafysik, eller om man betonar kontinuitet och vikten av filosofihistoriska reflexioner. Det senare förhållningssättet förefaller ha vunnit i styrka i takt med att de båda traditionerna försvagats och konfliktlinjerna dem emellan blivit otydligare. En annan skiljelinje är den mellan filosofihistorieskrivning som ett forskningsämne och de historiska betraktelser som görs som en del av filosofiskt tänkande. Oftast har det väl inte gått vattentäta skott mellan dessa två, och distinktionen är omdiskuterad. Ytterligare en åtskillnad kan göras mellan filosofihistoria som bedrivs å ena sidan av filosofer och å andra sidan i ämnen som idéhistoria, teologi, och sociologi. Denna skiljelinje påminner på flera sätt om den klassiska debatten mellan naturvetare och historiker om hur naturvetenskapernas historia skall skrivas. Alla dessa uppdelningar är emellertid, som sagt var, renodlingar. Det handlar inte om enhetliga tendenser, tvärtom är heterogeniteten påfallande.

Flera av dessa skillnader, och problematiseringar av dem, belyses av bidragen i detta temanummer. Artiklarna har delats in i tre huvudgrupper. Vår förhoppning är att denna indelning skall underlätta läsandet, även om det måste sägas att överlappningarna dem emellan är betydande och att andra indelningar hade varit möjliga.

Det första deltemat kan sägas behandla aspekter på filosofihistoriens olika frågeställningar och läsarter. I centrum står skillnaderna mellan å ena sidan mer interna filosofiska analyser och å andra sidan mer historiskt och sociologiskt kontextualiserande analyser. Lilli Alanen menar att den

traditionella distinktionen mellan filosofiskt relevant filosofihistoria och idéhistorisk filosofihistoria är missvisande. Analytisk filosofihistoria utgår ofta ifrån nutida filosofisk praxis och löper därmed risken att förvanska klassiska texter. Samtidigt menar Alanen att det finns en filosofisk förståelse av filosofiska texter som inte ingår i idéhistoriska analyser; en filosofisk filosofihistoria som kombinerar historiska metoder med en blick för interna filosofiska sammanhang. Carl-Göran Heidegren och Henrik Lundberg presenterar och diskuterar den framväxande sociologiska forskningen om filosofins historia. Denna filosofisociologi tematiserar förhållandet mellan socialt vara och filosofiskt tänkande och giltighet. Här behandlas också frågan om relativism, som ofta reses i samband med kunskapssociologiska problemställningar. Anders Odenstedts diskussion av Hans-Georg Gadamer och Wilhelm Dilthey tematiserar spänningen mellan filosofi och historia i klassisk tysk filosofihistorisk debatt. Utgångspunkten är Gadamers kritik av historicismens benägenhet att behandla filosofihistorien bara som ett föremål för historisk forskning, utan relevans för dagens problem. Även Diltheys position granskas, och Odenstedt menar bl.a. att Gadamers kritik inte stämmer helt och hållet. Staffan Carlshamre undersöker skillnaderna mellan filosofiska och historiska anspråk i läsningar av filosofihistoriska texter, med Hegel-tolkningar som exempel. Han betonar bland annat vikten av en mer nyanserad idé om vad som utgör relevanta sammanhang när vi vill förstå och förklara en filosofers tänkande.

Det andra deltemat berör frågor om förhållandet mellan å ena sidan filosofin som disciplin och ämne, och å andra sidan filosoferandet som en individs tankar, problem och frågeställningar. Svante Nordin argumenterar för biografins relevans för filosofisk förståelse. Att begripa en filosofers arbete innebär ofta inte bara att förstå vad han säger, utan också varför han säger det. Det handlar om vad filosofen ville uppnå, varför han accepterar vissa premisser, samt den debattsituation i vilket yttranden formuleras. Detta kräver, menar Nordin, att vi vet något om filosofens liv och strävanden. Sharon Rider presenterar och kommenterar ett antal exempel av klassiska filosofiska ansatser som kännetecknas av att tänkaren i fråga uttrycker tvekan inför det vetenskapliga tankegodset som utgör självklarheter inom disciplinen. I dessa exempel finner Rider ett krav på att ta ansvar för sitt eget omdöme som en väsentlig del av filosofin, och just detta står ofta i konflikt med filosofin som akademisk disciplin. I samma anda, diskuterar Sören Stenlund hur frågan om filosofins historia är intimt förbunden med frågan om filosofins väsen. Denna fråga om filosofins väsen är, enligt Stenlund, inte enbart en historisk fråga, utan också i allra högsta grad en filosofisk fråga.

Det tredje deltemat utgörs av olika vidgande tematiseringar av filosofihistorieskrivningen och dess objekt. Thomas Karlsohn behandlar modern tysk mediateori och fokuserar den där resta frågan om "filosofins slut". Sammanhanget är förhållandet till de äldre etablerade tyska traditionerna

och modern fransk filosofi, och i centrum står en analys av skillnader och likheter mellan Heideggers och Friedrich Kittlers syn på filosofins historia. Här diskuteras också värden och svagheter med respektive förhållningssätt till filosofins historia. Johan Redin har tagit sig an den klassiska tyska filosofin runt sekelskiftet 1800, och diskuterar förhållandet mellan det nya filosofihistoriska intresset och själva filosofibegreppet. Särskilt behandlas förhållandet mellan tidens filosofiska grundläggningssideal och den mer historiskt orienterade kritiken av detsamma. Här ges flera utblickar mot och perspektiv på vår egen tids diskussioner. Jayne Svenungsson tematiserar teologins ofta undanskymda roll i filosofihistorieskrivningen. Utgångspunkten är den stora och viktiga debatten mellan Karl Löwith och Hans Blumenberg om kontinuitet eller brott mellan kristna och moderna tanke-traditioner. Hon tar snarast ställning för Löwiths position, och menar att betoningen på diskontinuitet bör ses som en del av det moderna idealet om en förutsättningslös början. Avslutningsvis diskuterar Mats Persson aspekter på hur filosofihistorieskrivningen konstituerar filosofihistorien som objekt. Utifrån iakttagelser av variationer i forskning och handböcker diskuteras den roll kunskapsintressen och begreppsliga förutsättningar spelar i denna process. Vidare exemplifieras resonemangen med en fördjupning om det antika filosofibegreppet.

Det är vår förhoppning att detta temanummer skall kunna tjäna som orientering i ett stort och allt snabbare växande fält. Avsikten är även att inspirera till vidare diskussioner om principfrågor, och i förlängningen till nya filosofihistoriska studier.

Noter

1 R. G. Collingwood, *The idea of history* (Oxford, 1946) och *The idea of nature* (Oxford, 1945) och Ulla-Britt Jansson för hjälp med det praktiska arbetet.

2 Vi vill tacka institutionen för idé- och lärdomshistoria för stöd till vår konferens

3 Aristoteles, *The Poetics*, Loeb classical library, Aristotle vol. XXIII, (Cambridge & London, 1982), 9, 1451b.

Om den filosofiska filosofihistoriens idé

Lilli Alanen

Det finns lika många olika slag av filosofihistoria som det finns vitt skilda uppfattningar om den filosofiska verksamhetens natur, mål, metoder och historiska utvecklingsförlopp. Jag kommer inte här att direkt befatta mig med någon av dessa historier, utan snarare med filosofihistoriens olika skrivningssätt eller historiografier. Min avsikt är att skissera en viss idé om filosofins historiografi som inte är bunden till någon specifik a priori syn på vad filosofin eller dess historia är, samt visa hur den skiljer sig från andra mera bekanta både filosofiska och historiska modeller för filosofins historiografi.

1

I en känd artikel behandlar Richard Rorty olika slag av filosofihistorie-skrivning.¹ Ett av dem är en bekant bild av filosofihistoriker som doxografer, vilka ser som sin främsta uppgift att samla in och återberätta kuriösa teser och lärosystem snarare än att befatta sig med eller söka filosofisk sanning. De arbetar på att *historiskt* rekonstruera de undersökta lärorna i sina historiska kontexter, men eftersom deras sak inte är den filosofiska praktiken eller forskningen själv, undgår de filosofiska argumenten och poängerna dem. De återberättar alltså läror vars innehåll de egentligen inte förstår eller kan bedöma. I kontrast till denna beskriver han den analytiska filosofins populära s.k. *filosofiska* historieskrivnings-sätt, som går ut på att *rationellt* rekonstruera och diskutera de ”stora döda filosofernas” argument. Filosofer som intresserar sig för sina föregångare strävar att behandla dem som sina samtida, alltså som nu levande om också döda kolleger med vilka de kan ”utbyta” åsikter, och vars argument kan prövas med gängse filosofiska analysmetoder. Det går i praktiken till så att de gräver upp påståenden och teser som de själva vill samtala om ur sina föregångares kvarlämningar och försöker levandegöra dem på olika sätt. Ur de ”stora dödas” – klassikernas – texter utbryter man idéer och resonemang som stuvats om till propositioner och argument liknande dem som diskuteras i nu pågående filosofiska debatter – i de filosofiska tidskrifter man själv vill se sina texter publicerade i. Om det förstnämnda företaget, eftersom det inte är inriktat på vare sig problemanalys eller på de återberättade åsikternas sanning, saknar filosofisk betydelse eller rele-

vans, kan rekonstruktioner av det senare slaget beskyllas för anakronism, utvecklingschauvinism och därmed historisk irrelevans. De riskerar också att missa den filosofiska poängen av de läror som rekonstrueras, eftersom det i många fall är tvivelaktigt hur mycket den rekonstruerade läran fångar av den ursprungliga lära som skulle analyseras.

Låt mig genast säga att denna arbetsfördelning själv är en konstruktion som, enligt min mening, är lika artificiell och problematisk som den är provokativ. Båda typerna av filosofihistorieskrivning är karikatyrer. Dessvärre har många forskare tagit dem på allvar, och de diskuteras som reella alternativ för hur filosofins historia skall hanteras, vilket de inte är, också om Rorty eller hans efterföljare kanske tror det. Men, ingen rök utan eld. De är, som ofta då Rorty är ute och gör sina berömda skisser, symptomatiska. De försöker fånga två olika förhållningssätt inför en reell problematik som har med förståelse och tolkning av texter att göra, problematik vars svårighet stiger i proportion till avståndet i tid och kultur mellan texten och dess uttolkare.

När jag säger att Rortys två nyssnämnda historiografiska kategorier är karikatyrer, vill jag inte förringa dessa svårigheter. Inte heller vill jag förneka att det är en stor skillnad i målsättning och metod mellan hur stora filosofer, säg Aristoteles, Kant eller Hegel, framställer sina föregångares läror, samt hur filosofihistoriker behandlar sitt undersökningsmaterial. Vad jag vill göra är att visa hur missvisande denna kategorisering är: ingendera av de två alltför extrema typerna representerar reella alternativ för fruktbar filosofihistorisk forskning. I stället vill jag plädera för ett tredje slag av filosofihistorieskrivning, som Michael Frede har kallat en ”filosofisk filosofihistoria”, som jag skall redogöra för i den sista delen av denna essä, och som inte bör förväxlas med den analytiska filosofins filosofihistorieideal.²

2

Låt oss först se på bekanta exempel på det slag av eldar som föder all denna filosofiska rök. Filosofins förhållande till sin historia i Sverige har diskuterats vid flera tillfällen, också här i Uppsala. År 1960 ordnade filosofiska föreningen i Stockholm en diskussion om filosofihistoria med anledning av de kontroverser Anders Wedbergs två år tidigare publicerade *Filosofins historia*, första delen, gett upphov till. År 2002 gjordes diskussionsinläggen tillgängliga på nytt genom publicering i *Filosofisk Tidskrift*. I förordet uttrycker Lars Bergström sin mening om att ”Wedbergs filosofihistoria hör till det bästa som skrivits av någon svensk filosof under 1900-talet”, men konstaterar att den också varit kontroversiell ”genom sin mycket okonventionella framställningsform och sina urvalsprinciper ” Han fortsätter:

Framförallt ställer den på sin spets en motsättning som finns mellan två olika sätt att skriva filosofihistoria: ett filosofiskt och ett idéhistoriskt. Denna motsättning hänger bland annat ihop med frågan om vilken relation som skall råda mellan filosofihistorien och filosofin. Kanske är det mest en fråga om en glidande skala mellan två extrempunkter, men Wedbergs framställning ligger i alla händelser ovanligt långt åt det filosofiska hållet.³

Bergström antar här, med många andra, att det finns *ett filosofiskt* sätt att skriva filosofihistoria, vidare, att Wedbergs filosofihistoria är ett mönster för detta filosofiska angreppssätt på filosofins historia. Låt mig säga något om bakgrunden till en sådan syn, som jag kort berört i artikeln ”Behöver filosofin sin historia?”, publicerad i samma tidskrift år 1999. Jag skiljer där, grovt förenklande, mellan två olika förhållningssätt till filosofin inom den i bred mening analytiska filosofin som dominerat under den senare hälften av 1900-talet i de Nordiska länderna, vilka båda bidragit till en negativ syn på den filosofihistoriska forskningens värde eller filosofiska intresse. Båda förhållningssätten har rötter i Freges, Wittgensteins och de logiska positivisternas ideal.⁴

Det första är arvtagare till Lockes ”underlabourer”-attityd och återfinns i den inflytelserika amerikanska filosofen Quines uppfattning att filosofin är en förlängning av naturvetenskaperna. Också om den inte arbetar med empiriska metoder, är den filosofiska begreppsanalysens mål att formulera frågorna så att de kan besvaras empiriskt. Alla filosofiska problem, också kunskapsteorins, är, för Quine, ytterst empiriska och skall kunna lösas inom naturvetenskaperna.⁵

Det är, i parentes sagt, ironiskt att Quines egen logiska analysapparat lett honom och hans efterföljare till postulerandet av allsköns icke-empiriska – rent teoretiska – entiteter och objekt, vilket gjort att just den rörelse i filosofin som mest bemödat sig om att frigöra filosofin från metafysisk spekulering, kommit att återinföra densamma – nu i naturalistisk och kvasi-vetenskaplig förklädnad. Fysikalism eller eliminativism är inte empiriska teorier utan varianter av metafysisk materialism. (Det kommer att bli en intressant uppgift för filosofihistoriker att utreda hur en forskning som vill vara naturvetenskaplig övergår i naturalistisk metafysik, hur man låtit sig så förblindas av sin vetenskapliga metodik att man underlåter att skilja på metafysiska teser och antaganden från i strikt mening vetenskapliga teorier eller hypoteser.)

De filosofer, som följt Quine, och som länge dominerat i Sverige, ser hellre filosofin som en del av naturvetenskapen, än som en humanistisk vetenskap, och har därför anammat Quines idé att ”filosofin är en sak, filosofihistorien en annan”. Den förra ser som naturvetenskaperna framåt, och befattar sig inte med sin historia – den senare, som en humanvetenskap, är historisk, och gäller främst tolkning av historiska texter, som inte har någon relevans för den aktuella, problemlösande filosofin.⁶

Den förra hör hemma på filosofiska – den senare på historiska institutioner.

Den andra, mycket mindre inflytelserika riktningen som inte heller haft mycket till övers för filosofihistoria, är den språkfilosofiska, som delvis kan åberopa samma inspirationskällor som den förra, men intar en helt annan syn både på filosofin och på logikens betydelse för filosofin. Logiken ses inte här som någon privilegierad vetenskaplig metod, och filosofin ses inte heller som en fortsättning av naturvetenskaperna, men som en fristående vetenskap vid sidan av andra. Användande det gamla motsatsparet förstå och förklara, kunde man säga att denna tradition ser som filosofins främsta uppgift att förstå och klargöra, i motsats till den med naturvetenskaperna allierade filosofin, som söker förklaringar i termer av allmänna teorier, och där en teoriers användbarhet för förutsägelse ses som svar nog på kravet att förstå. Vad förståendet inom språkfilosofin främst inriktas på är språket – de språkliga uttryckens mening och användning och de olika sätt på vilket språket kan vilseleda eller rentav förhäxa vårt förstånd. Om de logiska positivisternas och Quines efterföljare kan beskrivas som ett slags vetenskapens frivilliga poliskår, som slår vakt om att de teorier som vetenskapssamfundet för närvarande ser som bäst grundade alltid ges sista ordet vid filosofiska kontroverser, ser de av dagens språkfilosofer, för vilka den senare Wittgensteins filosofi är en förebild, sin verksamhet närmast som en form av terapi. Resultatet av den filosofiska analysen eller det filosofiska klargörandet är inte fler teorier eller lösningar, utan snarare en upplösning av de filosofiska problemen, som ytterst ses som språkliga problem. Med denna målsättning har man inte heller mycket användning för filosofihistoria, annat än som en källa till avskräckande exempel på de sjukdomar man vill bota, på missbruk av ord, eller på infantila fixeringar.

Så långt min tidigare diagnos av bakgrunderna till ointresset för filosofihistoria som jag ofta mött bland i bred mening analytiskt orienterade filosofer i Sverige och Finland. Jag vill tillägga att det slag av filosofihistoria man använder sig inom här odlade, av Wittgenstein inspirerade språkfilosofi, ur filosofihistorikernas perspektiv är förvillande lik den analytiska filosofins: man tar sig friheten att plocka teser ur klassikers texter, omformar dem till teser vilka Wittgenstein diskuterar och med rätta kritiserar men sällan själv häftar till någon specifik historisk filosof. Ett flagrant exempel är missbruket av s.k. cartesiska teser i av Wittgenstein inspirerad medvetande filosofi, och jag kunde ge er en lång lista på exempel från den anglo-amerikanska litteraturen, börjande med Gilbert Ryle, som jag inte kan gå in på här. Det paradoxala i denna typ av forskning är att man ser sig själv som mönster när det gäller att beakta och vara lyhörd för de undersökta påståendenas kontexter. Likväl, när det gäller att identifiera tankefel hos föregångare som orsakat de sjukdomar man vill diagnostisera och befria filosofin från, ignorerar man utan skrupler de sammanhang i vilka påståendena gjorts och den mening som dessa ger dem.

Lars Bergström, som vi kan tacka för att ha återupplivat den intressanta och symptomatiska diskussionen från 1960-talets Sverige, är själv en efterföljare till Quine – varken Quine eller Bergström skulle vad jag förstår ha mycket till övers för det slag av analytisk metafysik som florerar på andra håll bland filosofer som bekänner sig till Quines vetenskapliga credo. Men Lars Bergström, som det citat jag läste visar, representerar den Quineska synen att filosofi och filosofihistoria är två olika saker, att det finns två varandra motsatta sätt att skriva filosofihistoria på, vilka hör till skilda slag av forskning; ett idéhistoriskt och ett filosofiskt. Som ett mönster för det senare framhåller Bergström som vi såg Wedberg, vars filosofihistoria han anser vara det bästa som någonsin skrivits av en svensk filosof.

Visst är Wedbergs framställning imponerande som prov på filosofisk argument analys tillämpad på historiska läror, och utgör onekligen ett värdefullt instrument för undervisning i filosofi. Men som filosofihistoria betraktad har den sina begränsningar. Den kan inte sägas ha inspirerat något större intresse för filosofins klassiker i Sverige, åtminstone inte för de flesta av dem som behandlas i de två första volymerna. Framförallt är den ett talande exempel på en viss inställning till filosofin och dess historia. Det är faktiskt synd att den heter filosofins historia, den borde kanske kallas kunskapsteorins och semantikens historia, eller den teoretiska filosofins problemställningar från antiken till nya tiden, eller något liknande, då hade den varit mindre kontroversiell.

Jag vill ta upp ännu ett lokalt exempel som illustrerar denna enligt min uppfattning problematiska varianten av filosofihistoriografi, och som kunde kallas den "vetenskapliga filosofins" historieskrivning, för att skilja den från det slag filosofisk filosofihistoria jag vill försvara. Under den talande rubriken "Misslyckade teorier berikar filosofin" publicerade DT 4/11 1954 en intervju med Ingemar Hedenius. Innehållet sammanfattas av Ann-Mari Henschen-Dahlquist: "I.H. är inriktad på att skriva en lärobok i praktisk filosofi. Det som engagerar honom mest är grekerna: 'Jag tror knappast något historiskt problem fångat mig så mycket som att försöka reda ut vad Platon och Aristoteles menat.'"⁷

Den nyss citerade rubriken ger uttryck för Hedenius' egen komplicerade och något motsägelsefyllda attityd till filosofiska föregångare. Han började sin akademiska karriär som elev till Adolf Phalén och tillämpade rätt dogmatiskt dennes dialektiska metod i sina två första akademiska arbeten: doktorsavhandlingen om Berkeley⁸ och en undersökning om Humes moralfilosofi.⁹ Om jag förstått saken rätt tog han senare avstånd från denna metod som gick ut på att avslöja och rätta till motsägelser i vardagstänkandet genom analysen av historiska filosofer. Detta skedde då han kommit under inflytande av G. E. Moores common sense filosofi. Han håller fortfarande hårt på vetenskaplighet i filosofin, men metoden, och dess mål, är nu ett annat. Vardagstänkandet som sådant är i sin ordning. Det är inte filosofins sak att rätta till det. Däremot är målet att klarlägga

filosofiska begreppsförvirringar, genom analys av begreppens och uttryckens mening. Hur denna nya orientering avspeglas i hans uppsatser om historiska filosofer vore i sig en intressant forskningsuppgift.

Det filosofihistoriska arbete av Hedenius jag känner är hans kommentar till Platons *Gorgias*, Gyldendal 1977 – en intressant och lärorik analys som ger uttryck för Hedenius' allmänna inställning till filosofi och filosofihistoria, för vad han själv beskriver som ”en intensiv lust att pröva de gamla filosofernas läror i fråga om deras logiska egenskaper och sanningsvärde”.¹⁰

Här tar Hedenius parti för ett i filosofin vanligt sätt att närma sig historiska filosofer: som föregångare i en disciplin i vilken man själv är aktiv forskare. Det är inget fel i detta så länge man minns att man själv är lika mycket en produkt av sin egen tids historia som de föregångare man vill engagera sig med. Jag är inte säker på att Hedenius mindes detta. Hedenius satte den logiska och analytiska begreppsutredningen och argumentanalysen främst och såg dem som den ”vetenskapliga” filosofins instrument – den filosofi han själv företrädde och de instrument och metoder han själv använde. Historiska filosofer ses här som parter i en pågående filosofisk diskussion som man kan närma sig utan speciella historiska förkunskaper. Resultatet är en fascinerande närkamp mellan Hedenius' och Hedenius rekonstruktion av Platon, där Hedenius avslöjar olika ohemula tricks som Platon låter Sokrates gripa till i sitt försök att vederlägga vältalaren Gorgias och hans hejdukar. Det är en analys som fortfarande har sitt intresse och värde.

I debatten om Anders Wedbergs *Filosofins historia* hävdade en av Wedbergs kritiker, Sten Lindroth, att ”en filosof inte bör skriva filosofins historia” (och här menade Lindroth med filosof någon ”helt yrkesfilosof”), en som är aktivt engagerad att driva sin tids filosofiska vetenskap framåt), därför att en sådan filosof i regel saknar historisk utbildning och historiskt sinnelag. Samtidigt är Lindroth mån om att också framhålla att en filosofihistoriker bör ha utbildning i filosofi. Hedenius tar vid sig och pressar Lindroth på uttrycket ”historiskt sinnelag”. Själv föreslår han följande definition: ”Historiskt sinnelag är intresse eller åtminstone öppenhet för alla intressanta och vetenskapligt påvisbara fakta om förhållanden i mänsklighetens historia”.

Hedenius menar att definitionen är trivial och oförarglig, och att det historiska sinnelaget så definierat fordrar ”åtminstone öppenhet inför vad som är påvisbart i fråga om de gamla filosofemens logiska egenskaper och sanningsvärde – ty även sådant är intressanta fakta i mänsklighetens historia. En person, som saknar öppenhet inför dessa speciella förhållanden, brister enligt denna definition utan tvivel i historiskt sinnelag – låt vara att han inte fördenskull behöver *alldeles* sakna sådana sinnelag.”

Så stor öppenhet visar kanske dock inte Hedenius själv i detta sammanhang – polemikens inre logik tar här över det kritiska sinnelaget han

gärna profeterar om. Han menar å ena sidan att Lindroths krav att filsofihistorikern skall ha filosofisk universitetsutbildning är löjligt, samma gäller kravet på historisk utbildning, vilken "barock idé"! Vare sig historia eller filosofi kräver specialkunskaper. "Filosofi är inte någon hemlig vetenskap och kunskaper i filosofi kan inhämtas utan att man underkastar sig universitetsutbildning härutinnan." Vad som fordras är "normalbegåvning, flit, och intresse för uppgiften".¹¹

Samtidigt som Hedenius proklamerar principen: "fritt fram för alla dugliga" hävdar han också maximen: "I vetenskapen är det bara resultaten och deras grunder som avgör vad som är bra eller dåligt". Men vem avgör vilka resultat som är vetenskapliga, vilka grunder som är bra eller dåliga? Här måste Hedenius, om han tillfrågades, rimligtvis hänvisa till universiteten och lärostolsinnehavarna – de som från katedern kan avgöra vad som idag anses vara vetenskapligt relevant. Och att han måste göra så visar kanske att han trots allt inte har så mycket av det historiska sinnelag Lindroth åberopade.

Hedenius har dock en viktig poäng då han framhåller att de i historien förekommande filosofiska systemens logiska egenskaper och sanningshalt är historiska fakta, och att det är en legitim uppgift för den filosofiska filsofihistorien att beskriva och granska sådana fakta. Svårigheter uppstår när vår syn på logik, filosofisk bevisföring och sanning skiljer sig från synen hos dem som försvarade dem. Detta för texttolkningen centrala problem bekymrar inte, vad jag kan se Hedenius: "forskaren måste använda *sina egna* (vem annars?) kunskaper om verkligheten och om filosofiska och vetenskapliga teories allmänna egenskaper vid sitt studium av denna detalj i det förgångna".¹²

Det här är i vissa fall ofrånkomligt. Må så vara, men en viktig aspekt av intresset för filsofihistoria är att det vidgar ens syn på vad som i olika tider räknats som relevanta fakta, verklighetskunskap och logiska egenskaper hos en teori. Härtill kommer att själva identifieringen och klargörandet av de teorier eller filosofem som undersöks förutsätter kunskaper inte bara om den historiska men lika mycket om den filosofiska kontexten – den tanketradition, det system av övertygelser som bildar dess bakgrund samt framförallt den filosofiska debatt som ifrågavarande lära eller teser utgör ett inlägg i – omständigheter som man sällan kan sätta sig in i med vanlig flit och uppmärksamhet, utan filsofihistorisk träning och utan en kritisk attityd till de grundsatser man själv utgår ifrån. Hedenius gör sig i denna debatt till förespråkare för en starkt revisionistisk filsofihistoria, där tidigare filosofers bemödanden utdöms enligt dagsaktuella kriterier på sanning och vetenskaplig stringens, utgående från de synsätt som nu omfattas, de värderingar som forskaren själv bekänner sig till. Jag kan hålla med Hedenius om att vi inte har något val: vi måste utgå från våra egna uppfattningar. Men det är en stor skillnad i hur vi tillämpar dem. Hedenius eget sätt att närma sig de av filosofins klassiker han förälskade

sig i och studerade ter sig ohistoriskt till den del han inte problematiserar sina egna bedömningsgrunder i analysen av föregångarnas teorier.

Sammanfattningsvis: jag håller med Hedenius om att filosofiska teories logiska egenskaper och sanning är centrala fakta för den filosofihistoriska forskningen. Hedenius har också rätt i att vi måste utgå från vår egen kunskap och subjektiva värderingar. Men han har fel om och såtillvida som han glömmer bort att de senare också, liksom de förra, är historiska produkter¹³ som vi i mån av möjlighet bör förhålla oss kritiska till. För om vi avfärdar påståenden som falska och irrelevanta eller utdömer, som analytiska filosofer, quinianer liksom wittgensteinianer, historiska föregångare som ”misslyckade” bara utgående från våra förutsättningar, riskerar vi att missa innebörden och poängen i andra synsätt som vi kunde ha något att lära av. Vi riskerar framförallt att missa den filosofiska poängen och värdet av de teser och argument som är vårt undersökningsobjekt. Det står alltså inte bättre till med den analytiska, eller den ”vetenskapliga” filosofins ideal av filosofisk rekonstruktion av gångna läror i detta hänseende än med en genealogi-fixerad idéhistorisk filosofihistoria, som är mera intresserad av idéernas ursprung och externa kontexter än av deras innehåll, sanning och konsistens.

3

Jag föreslår också att vi glömmer den tillspetsade och uttjanta motsättningen mellan ett rent filosofiskt och ett idéhistoriskt sätt att skriva filosofihistoria på som diskuterats i Sverige sedan 60-talet. Den filosofihistoriska som all annan historisk forskning har utvecklats och mångfacetterats, och situationen inom den filosofiska forskningen är också stadd i utveckling – den analytiska filosofin själv har ändrats: Wittgenstein och Quine har blivit stora döda och kan inte mera läsas så där bara som vilka som helst andra samtida man kan ge sig i dialog med. Det krävs nu ett visst mått av historiskt sinne och filosofihistorisk träning – fördjupade kunskaper om den historiska och filosofisk-vetenskapliga bakgrunden och kontexten i vilken de utvecklade sina läror – för att komma till tals med dem (i stället för revisionistiska rekonstruktioner av desamma). Det här är inget lätt arbete, och det blir svårare, mera tidsödande, detaljkrävande och tålmodsprövande, ju äldre perioder de undersökta lärorna tillhör. I grunden (frånseende alltså alla övriga svårigheter som avstånd i rum, epok och språklig kultur medför) är själva det filosofiska tolknings- och tankearbetet principielt detsamma när det gäller att förstå och klargöra samtida filosofers läror och kritiskt ta ställning till deras argumentering.

Jag vill förstås inte säga att man inte kan läsa och glädja sig åt tankeutbyte med döda filosofer utgående från sitt sunda förnuft, vanlig flit och uppmärksamhet mot texten – Platon, Stoikerna, Epikuréerna, Augustinus, Anselm of Canterbury, Descartes, Wittgenstein och många andra är

exempel på storartade stilister som bemödat sig om och lyckats väcka intresse för filosofiska frågor bland läsare utan specialkunskaper i ämnet. Men att deras texter bevarats och förblivit tillgängliga förutsätter redan en fortsatt tradition av texttolkning och kommentarer, som är *filosofiskt* och inte bara historiskt informerad. Det förutsätter i själva verket många olika slag av historisk, filologisk och filosofihistorisk forskning, *både* forskning som belyser olika externa, psykologiska, sociala, kulturella, politiska, intellektuella omständigheter, *och* forskning som kan belysa det filosofiska idéinnehållet med beaktande av den specifika filosofiska tradition och interna kontext som det utformats i och som ger det dess mening. Alla de som från olika utgångspunkter deltar i detta arbete gjorde bättre i att söka samarbete än i att duellera med epitet tagna ur polemiska, ofta för institutionspolitiska mål karikerade motsättningar.¹⁴ En förutsättning för detta är givetvis att saker kallas vid sina rätta namn, att de olika parterna är medvetna om vad det är för kunskap de bidrar med, samt vad de inte kan bidra till.

Faktum är att den filosofihistoriska forskningen för närvarande befinner sig i ett intensivt och expansivt utvecklingsskede, och är livaktigare och fruktbarare än någonsin, vilket redan en blick på de stora akademiska förlagens kataloger snabbt bekräftar. Bilden av den västerländska filosofiska traditionen undergår genomgripande förändringar, både vad traditionella periodiseringar, doktrinära utvecklingslinjer och skolindelningar beträffar. Till detta bidrar inte minst återerövringen av det medeltida filosofiska arvet genom upptäckter, utgivningar och översättningar av bortglömda och negligerade verk och manuskript, både av den kristna traditionens s.k. skolfilosofer samt av hellenistiska, senantika, judiska, arabiska, m.fl. länge ignorerade tänkare, vilka spelat en stor roll för den västerländska vetenskapens och filosofins utveckling. En översikt av medeltidens filosofi för 40 år sen kunde i bästa fall omfatta ett tiotal namn, medan Blackwells färskta *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* (2005) har artiklar om flera hundra olika filosofer.¹⁵ Ett annat exempel är upptäckten av kvinnliga tänkare vilkas tidigare ignorerade bidrag till den västerländska tankeutvecklingen nu har börjat belysas och diskuteras filosofiskt. Det finns gott om exempel på förtjänstfull, filosofiskt och historiskt kritisk forskning i filosofins historia som visar att filosofihistoria kan vara historiskt informerad utan att vara varken rent antikvarisk eller apologetisk, och som å andra sidan är filosofiskt berikande utan att förfalla till revisionistisk utvecklingschauvinism.

4

Bland de många olika slag av historisk forskning som bidrar till denna ökade och fördjupade kunskap om vårt filosofiska tankearv spelar den filosofiska filosofihistorien i Michael Fredes bemärkelse en viktig roll. Jag

skall nu kort försöka klargöra för hur den skiljer sig från den analytiska filosofin rationella rekonstruktion, vilken även om den också kan vara ett viktigt medel till ökad förståelse av filosofiska problem och argumenteringssätt, inte egentligen har något med historisk forskning att göra. Det visar redan Rorty's benämning av denna genre som "rationell rekonstruktion" i motsats till "historisk rekonstruktion", likväl är det vilseledande att som Rorty gör klassificera denna typ av rekonstruktion som en "genre" av filosofisk *historieskrivning*.¹⁶ För det är det inte och kan det inte vara, såtillvida som den ignorerar det för modern historieskrivning karaktäristiska historiskt kritiska förhållningssättet. Om genren har blomstrat inom analytisk filosofi under de senaste 40 åren, vilar den på förutsättningar som inte tål kritiskt historiskt ljus. Hit hör mer och mindre outtalade antaganden om att (a) filosofin och därmed filosofins historia i främsta hand handlar om problem och problemlösning (en idé vars historiska ursprung kan spåras till det tidiga 1900-talet med Moore, Russell och William James i den anglo-amerikanska traditionen och Windelband och Hartman i den tyska); (b) den positivistiska idén att de västerländska filosofins (liksom vetenskapens) historia, är historien om en framgångsrik utveckling från lägre och primitivare till högre utvecklingsstadier; (c) filosofins historia har sitt berättigande endast i den mån den bidrar till lösande av den samtida filosofins aktuella problem; (d) dess metod är rationell rekonstruktion som endast kan utföras i termer av våra mera upplysta samtida filosofis begrepp och problemlösningsmetoder.¹⁷ Under de senaste årtiondena har denna tidigare populära genre också delvis ersatts av en annan ytterlighet, en mer historisk än filosofisk filosofihistoria, där jakten på genealogier blivit viktigare än den filosofiska argumentanalysen.

Utmärkande för den filosofiska filosofihistleskrivningen vars idé jag här vill försvara är att den strävar att vara lika mycket en filosofisk som en historisk vetenskap, och därmed bygger över den klyfta som Rortys kategorisering förutsätter. Men den historiska kontext och de historiska fakta den i främsta rummet beaktar är mera internt filosofiska än de olika biografiska, sociala, politiska, ekonomiska och övriga ur den filosofiska argumenteringens synpunkt externa faktorer som andra former av intellektuell historia fokuserar på. För undvikande av missförstånd vill jag återigen betona att fokuseringen på internt filosofiska fakta som centrala forskningsobjekt för denna typ av historia inte betyder att dessa måste utbrytas ur sin historiska kontext, eller att man förbiser externa historiska förhållanden. Den specialisering på interna filosofiska fakta som en sådan forskning förutsätter måste gå hand i hand med ökat samarbete med de former av historiska undersökningar av filosofiska läror som prioriterar externa fakta. Låt mig belysa detta med ett historiskt exempel. Tag t.ex. Parisbiskopen Étienne Tempiers fördömande av 13 teser om vilja och fritt beslut utfärdad den 10 december 1270. Bland de förbjudna teserna ingick följande: "Mänskans vilja vill och väljer av nödvändighet",

och ”Fritt val är en passiv, inte en aktiv förmåga, och försätts med nödvändighet i rörelse av begärets objekt”.¹⁸ Redan tolkningen av deras innebörd är en filosofisk utmaning i sig. För att sedan bedöma förbudets – den externa orsakens – effekt på av förbudet berörda till fransiskanerna hörande filosofers läror, räcker det inte med att konstatera att teserna inte mera förekommer, för – förutsatt att man fastställt vad exakt de avsåg – kan de ju förekomma i helt andra formuleringar. I vilken mån och i vilken grad teser av detta slag fortsatte att försvaras kan utredas endast genom intrikata analyser av interna fakta, genom filosofiska begreppsutredningar och argumentanalys som kräver ett gediget mått av träning i den aristoteliska och skolastiska filosofin och argumenteringssätt.

Filosofiska synsätt är ju objekt bland andra för olika former av kulturell historia som kan undersökas också utan att vara föremål för specifikt filosofiska intressen, som exempel på förändringar i tidsanda och tänkesätt, eller som uttryck för sociala och politiska förhållanden eller förändringar. Alla dessa olika historiska sätt att närma sig gångna filosofers läror är viktiga led till fördjupad förståelse av dem. Men historiska och idéhistoriska undersökningar uttömmar inte fältet – de förutsätter och kompletteras av filosofisk filosofihistorieskrivning, som har prioritet till den del som det drivs av just filosofiska intressen. Det filosofiska innehållet är *också* ett relevant historiskt forskningsobjekt. Det kan inte reduceras till uttryck för olika slag av sociala och politiska maktspel och kräver sitt eget specifika forskningsutrymme. Vad jag vill hävda är alltså att en på interna filosofiska fakta fokuserad filosofihistorieforskning har *minst* lika mycket legitimitet och intresse som andra former av historiska undersökningar av filosofiska verksamheter, och den skiljer sig från de senare genom att fokusera på aspekter som andra former av historia ignorerar. Hit hör fakta som de internt *filosofiska skäl* som lett filosofer att förkasta ett synsätt för ett annat eller en argumenteringslinje för en annan, eller frågan om vilka premisser som anförts och vilka som underförstås, vilka slutledningar som dragits, och vilken validitet de har, likaså frågor om påståendenas sanning och inbördes konsistens. Hit hör också fakta som att filosof x har missförstått eller misstolkat sin motståndares argument, eller missat sig i en bevisföring, eller tagit fel på den evidens hennes påstående grundar sig på, osv. Fakta av stor betydelse är vidare *de filosofiska metoder och verktyg* som är centrala för ett sätt att filosofera samt deras användning; likaså de olika uppfattningar om den *filosofiska verksamhetens mål och praktik* som olika skolor eller individuella tänkare exemplifierar under olika tider.

Filosofihistorien i Fredes bemärkelse, som jag tolkar det, är sålunda inte bara en de filosofiska tesernas eller lärornas historia, utan i lika hög grad ”den filosofiska verksamhetens” historia, som kan bidra till att klargöra vilka olika former den tagit under olika tider och under olika omständigheter, och därmed också belysa hur inte bara de filosofiska synsätten och

målsättningarna, men också frågeställningarna, metoderna och teknikerna förändras.¹⁹

Till förutsättningen för utvecklingen av filosofihistoria som ämne i denna bemärkelse hör dels behandlingen av historiska objekt som filosofiska läror som delar av en kontinuerlig filosofins historia (där bland antikens och medeltidens filosofi får plats som led eller skeden); samt dels att denna historia och dessa objekt behandlas på samma sätt som professionella historiker behandlar sina objekt. Frede daterar denna disciplins uppkomst till slutet av 1700-talet med publicering av verk som G.G. Fulleborns *Beitrag zur Geschichte der Philosophie* (1791–1799), D. Tiedemanns *Geist der spekulativen Philosophie* (1791–1797), och G. Tenneman's *Geschichte des Philosophie* (1798–1819). Tidigare filosofihistorieskrivning representerar närmast vad Frede kallar doxografier som är revisionistiska och anakronistiska i en eller annan bemärkelse. De ovannämnda tyska filosofihistorikerna reagerade mot denna filosofins tidigare historieskrivningstradition främst på följande två grunder: (i) dess avsaknad av medvetenhet om filosofins historiska utveckling, (ii) dess avsaknad av medvetenhet om de lärdomskritiska krav som studiet av historiskt avlägsna objekt som t.ex. antikens filosofiska läror ställer.²⁰

Trots att en ny historisk medvetenhet kan spåras hos filosofihistoriker redan från slutet av 1700-talet, menar Frede att det forskningsarbete det utlöste fått sin fulla effekt i det allmänna medvetandet först nu ("the scholarly work it gave rise to seems to have its full impact on the general consciousness only now"). Han menar också att en märkbar förändring mot högre historisk medvetenhet och lyhördhet inom filosofins historieskrivning ägt rum under de senaste 20 till 30 åren. Den ökade medvetenheten återspeglas i den aktuella forskningen i filosofins historia och det ökade intresset för sådant arbete. Frede noterar också en markant höjning i nivån av den filosofiska analysen i de historiska arbetena. En orsak härtill är det förändrade filosofiska klimatet. Han skriver:

We no longer think that fruitful philosophical work can only be done as part of the construction of a philosophical system. Hence we can turn, e.g., to Aristotle's *Ethics* without having to worry about how Aristotle's views are related to the true philosophical system, and with a free mind from such constraints can follow Aristotle's thoughts for what they may be worth. Hence it can also happen more easily again that we find these thoughts to be philosophically interesting, worthwhile pursuing, in some way promising. And hence the new effort to deal with them in a way which make them philosophically as interesting as they are, no more, but also no less.²¹

Om jag avslutningsvis kort skall försöka säga vad som gör denna forskning speciellt filosofisk, är det dess fokusering på begrepp, argument och framförallt de skäl, *reasons*, som historiska filosofer anför i sin argumentation

och på vilka de grundar sina synsätt – både explicita och outtalade, vilka endast kan rekonstrueras genom grundlig kännedom om den filosofiska traditionen en tänkare placerar sig i eller, som ofta är fallet, vänder sig emot eller tar avstånd ifrån. Om det överhuvudtaget finns något som utmärker den filosofiska verksamheten och skiljer den from andra former av intellektuella aktiviteter är det väl sökandet efter rationella – intersubjektivt godtagbara grunder för övertygelser och synsätt. Det finns inte utrymme att här gå in på alla de förutsättningar och speciella villkor som en fruktbar filosofihistorisk forskning såsom det här förstås måste uppfylla, eller för att diskutera de omfattande tolknings och andra svårigheter som måste, så gott det går, övervinnas när det gäller klargörandet av teser eller synsätt som förfäktats av tidsmässigt och kulturellt avlägsna filosofer. Jag hoppas kunna återkomma till dem i ett annat sammanhang. Jag vill endast framhålla att de, också om de ibland kan vara det, i de flesta fall inte behöver vara oöverstigligen. Även om sådana tolkningar aldrig kan vara annat än tolkningar, kan de vara mer eller mindre klargörande och användbara för ökandet av vår förståelse inte bara av döda tänkares verk, men också av olika former av filosofisk verksamhet, samt mera allmänt för det filosofiska tänkandet möjligheter och begränsningar.

Summary

On the philosophical notion of the history of philosophy. By Lilli Alanen. The dominance of analytic philosophy in Sweden since the 1960's, with its strong focus on logic, philosophy of language and philosophy of science, and its restrictive view of what counts as scientific philosophy has not been favorable to the study of the classics of philosophy or its history in general. Echoing the Quinean idea that philosophy as a science looks forward and is to be held distinct from the history of philosophy, the latter has been seen as a concern primarily for historians of ideas and not for philosophers, unless cast in the form of rational reconstruction of the kind exemplified by Anders Wedberg's brilliant *History of Philosophy* (Stockholm, 1958). It has been held out as a model for a properly philosophical history of philosophy and opposed to that written by historians of ideas, which are deemed to be merely historical without philosophical relevance. But drawn in this way, the distinction is problematic and misleading. Rational reconstruction which is not historically informed runs the risk of being revisionist in granting the superiority of contemporary philosophical ideologies in vogue at the leading departments, and comes with other questionable assumptions as well. The history of philosophy, on the other hand, has a distinct agenda from the history of ideas and should not be reduced to the latter. The kind of history of philosophy defended in this paper is what Michael Frede has called philosophical history of philosophy, which is a dynamic field of research today. It combines historical

methods with philosophical argument and analysis that is not anachronistic, but observant of the historically relevant internal, philosophical context. It is historically critical *and* philosophically informative, since it teaches us about forms of thought, argumentation, philosophical methods and practices of the past from which anyone taking a serious interest in philosophy, not only its history, still has a lot to learn.

Noter

1 Richard Rorty, "The historiography of philosophy", i *Philosophy in history*, eds. R. Rorty, J.B. Schneewind and Quentin Skinner (Cambridge, 1984), 49–76.

2 Michael Frede, Riverside Lectures, 1992, opublicerat manuskript. Jfr. M. Frede, "Introduction", *Essays in ancient philosophy* (Oxford, 1985).

3 Lars Bergström "Diskussion om filosofi-historia?", ingår i *Filosofisk Tidskrift*, Årgång 23 (No. 3 2003), 3.

4 Lilli Alanen, "Behöver filosofin sin historia?", *Filosofisk tidskrift*, (No. 2 1999), 3–11. Min redogörelse för dem här är till stor del reproducerad ur denna artikel.

5 Se t.ex. W.V. Quine, *Theories and things*, (Cambridge, Mass., 1981), 72.

6 Se Hilary Putnam "A half century of philosophy, viewed from within", och Alexander Nehamas, "Trends in recent American philosophy" i *Daedalus*, (1997), 186, 200, 212 och ff. En speciellt tankeväckande och belysande diagnos av utvecklingen inom den analytiska filosofin under 1900-talet ges av Georg Henrik von Wright i det opublicerade föredraget "Philosophy - A guide for the perplexed?" för Världskongressen i filosofi, Boston, Augusti 1998. Se också G.H. von Wright, "Logic and philosophy in the twentieth century", i *Logic, methodology, and philosophy of science IX*, eds. D. Prawitz, B. Skyrms and D. Westerståhl, (Amsterdam, 1994), 9–25.

7 Ann-Mari Henschen-Dahlquist, *En Inge-mar Hedenius bibliografi* (Stockholm, 1993), 61.

8 I. Hedenius, *Sensationalism and theology*

in *Berkeley's philosophy*, (Oxford & Uppsala, 1936).

9 *Studies in Hume's Ethics*, i *Adolf Phalén in memoriam*, red. I. Hedenius, K. Marc-Wogau. H. Nordenson (Uppsala, 1937).

10 Hedenius inlägg i debatten om Wedbergs *Filosofins historia*, omtryckt i *Filosofisk Tidskrift*, (No. 3, 2002).

11 *Filosofisk tidskrift*, (No. 3, 2002), 28.

12 *Filosofisk tidskrift*, (No. 3, 2002), 28.

13 Jag vill understryka om och sätillvida, jag är inte helt säker på att Hedenius alltid gör det och lämnar frågan öppen för vidare utredning.

14 Jag ser t.ex. en del av debatten föranledd av reaktioner på Wedbergs bok som ett exempel på detta slags fruktlös polemik.

15 *A companion to philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge Gracia (London, 2005).

16 Rorty, "The historiography of philosophy", 49–56.

17 Se t.ex. I. Hackings, J.B. Schneewinds och L. Krugers artiklar i samlingsvolymen *Philosophy in History*. Ifrågavarande antagande – här grovt formulerade – tillämpas t.ex. i John L. Mackie's *Problems from Locke* (Oxford, 1976).

18 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle & A. Chatelain, 4 vols., Paris, 1889–97, I, 487.

19 M. Frede, opublicerat manuskript (1992), 6.

20 M. Frede, opublicerat manuskript (1992), 15–17.

21 M. Frede, opublicerat manuskript (1992), 27.

”Sanning på ena sidan av Pyrenéerna, villfarelse på den andra.”

*Om kunskapssociologi, filosofisociologi
och filosofihistoria*

Carl-Göran Heidegren och Henrik Lundberg

Inledning

Det sägs ibland att frågan om vad som är filosofi självt är ett filosofiskt problem. På senare tid har sociologer velat göra gällande att filosofin och filosofihistorien också kan vara ett sociologiskt problem. Sociologer har inte framför allt intresserat sig för vad som är filosofi, utan för om filosofisk verksamhet och tänkande kan förstås ur en sociologisk synvinkel. Man ställer frågor om villkoren för filosofisk verksamhet, och hur dessa villkor påverkar det filosofiska tänkandet och dess skiftningar. Mot bakgrund härav är den vägledande tanken för det följande bidraget: *Filosofisociologi är namnet på en teoretiskt förankrad empiriskt arbetande bindestreckssociologi*.¹ Som sådan skall den inte ersätta, utan komplettera andra sätt att närma sig och skriva filosofins historia. Generellt torde filosofihistorieskrivningen ha allt att vinna på att det råder en hälsosam konkurrens mellan olika sätt att ta sig an och behandla filosofihistorien. Det bör poängteras att filosofisociologin inte är begränsad till studiet av filosofins historia, utan lika gärna kan ha fokus riktat mot samtidsfilosofin. I föreliggande fall uppmärksammar vi den emellertid främst som ett möjligt sätt att närma sig filosofihistorien.

Filosofisociologins närmaste grannar är kunskaps- och vetenskapssociologin. Själva beteckningen, som möjligen ännu inte har lagt sig till rätta i svensk mun, är bildad i analogi med *sociology of knowledge* och *sociology of science*, nämligen *sociology of philosophy* (jfr *Soziologie der Philosophie*, *sociologie de la philosophie*). På engelska finns även beteckningen *sociology of scientific knowledge*, varvid man skulle kunna ersätta *scientific* med *philosophical* som t.ex. Martin Kusch gör.² Enligt vårt förmenande skulle detta dock lätt kunna ge upphov till en onödig inskränkning av filosofisociologins studieområde. Denna har inte att göra med ett blodfattigt kunskapande subjekt, utan med *hela* människan, den ”viljande, kännande, föreställande människan” (Dilthey) i sin historiska tid och sitt sociala sammanhang. I stället för att tala om filosofisk kunskap föredrar

vi därför att tala om filosofisk aktivitet i bredast möjliga bemärkelse. Filosofisociologins studieområde är följaktligen *filosofisk aktivitet* som en i olika historiska och sociala kontexter förankrad och i olika former socialt organiserad verksamhet, inklusive produktionen av filosofisk kunskap, dvs. utsagor och resonemang som reser anspråk på giltighet.

Väljer man att bestämma filosofisociologin som en teoretiskt förankrad empiriskt arbetande bindestreckssociologi, så inställer sig omedelbart frågor av följande slag: Vad för slags empiriskt material? Vilka empiriska tillvägagångssätt? Vad för typ av datapresentation? Vilken teori? Vilka centrala begrepp? Vilka centrala problemområden? Vilka anspråk? Alla dessa frågor kommer inte att närmare behandlas i den följande framställningen, utan fokus kommer att ligga på några av dem.³

Kunskapssociologins, ja, kanske även filosofisociologins rötter låter sig säkerligen sökas redan inom den antika filosofin. Den moderna kunskaps-sociologin kan sägas ha tagit sin början omkring 1650 när Pascal i sina anteckningar dristade sig att förse rättvisan och sanningen med ett rums-index. Vad som är rättvist respektive sant, så löd den djärva tanken, är inte en gång för alla givet, utan det skiftar från ort till ort. ”Tre grader närmare polen – och rättsbegreppen står på huvudet. En meridian avgör vad som bör anses som sanning. [...] Det är en sällsam rättfärdighet som begränsas av en älv. Sanning på ena sidan av Pyrenéerna, villfarelse på den andra.”⁴

Filosofisociologins början kan man försöksvis förlägga till drygt tvåhundra år senare, närmare bestämt till 1877. Det året publicerade Wilhelm Wundt, på sin tid en välkänd filosof och psykolog, en artikel i den andra årgången av den brittiska filosofiska tidskriften *Mind* med titeln ”Philosophy in Germany”. Man kan förmoda att artikeln var ett beställningsuppdrag från redaktörerna. Förutom att ge en ganska så traditionell översikt över centrala strömningar och gestalter inom den tyska samtidsfilosofin tog Wundt också ett radikalt nytt grepp. Han satte sig helt sonika ner och granskade universitetskatalogerna från de många tyska universiteten för att se vilka teman som universitetsfilosoferna behandlade i sina föreläsningar. Vad han gjorde var helt enkelt att ta fram ett statistiskt material över de statsanställda filosofernas föreläsningspraxis från senare år, för att se om man *på detta sätt* kunde fastställa några viktiga intresseförskjutningar och trender. Tillika valde Wundt att presentera resultatet av sin undersökning i statistisk form, snarare än att formulera detta med ord. Han motiverade sitt framställningssätt så här: ”Perhaps the following table describes more eloquently than any detailed statement the present condition of our Academic Philosophy.”⁵

Bland sociologins äldre och något nyare klassiker kan man på goda grunder säga att åtminstone Karl Marx, Émile Durkheim, Karl Mannheim, Robert K. Merton och C. Wright Mills lämnat viktiga bidrag till kunskaps-sociologin, ja, även till filosofisociologin. Redan Marx grundantagande

att det inte är medvetandet som bestämmer det sociala varat, utan tvärtom det sociala varat som bestämmer medvetandet, anger kunskapsociologins allmänna förklaringsriktning. Denna har genom åren förvisso förfinats och vidareutvecklats på olika sätt, men inte förändrats på något grundläggande sätt. Ett viktigt bidrag var likaså att som Merton framhäva vetenskapssamfundet som förmedlande led mellan samhälle och tankevärld. Även vetenskaplig forskning är en socialt organiserad verksamhet som försiggår under skiftande institutionella former, som har sitt eget normsystem (etos), liksom den har sitt eget interna belöningsystem.

Bland nyare företrädare för ett filosofisociologiskt perspektiv, som alla lämnat substantiella bidrag till disciplinen, bör absolut nämnas: David Bloor, Randall Collins, Pierre Bourdieu, Martin Kusch och Klaus Christian Köhnke. Viktiga bidrag har även lämnats av bland andra Jean-Louis Fabiani, Louis Pinto och Anna Boschetti, som alla tillhört kretsen kring Bourdieu, och av Michele Lamont, Neil Gross och Cristina Chamisso.

Empiriskt material och datapresentation

Utmärkande för filosofisociologin är att den ägnar filosofihistoriens vardag lika stor uppmärksamhet som dennas högtidsstunder. Med filosofihistoriens högtidsstunder menar vi de stora verken och de stora märkesåren: 1781 är ett sådant, 1927 ett annat. Men vad gjorde Kant när han inte skrev *Kritik der reinen Vernunft*, och vad gjorde Heidegger när han inte författade *Sein und Zeit*? Och vad gjorde alla andra samtida filosofer som varken genomförde några kopernikanska vändningar eller skrev några fundamentalontologier? Filosofihistorien rymmer åtskilligt mer av intresse och relevans än de stora publikationerna, mer än tankens absoluta höghöjdsakrobatik. Filosofisociologin tar sig med viss förkärlek an den filosofiska vardagens olika nyanser av grått, dalgångarnas män och kvinnor, det filosofiska slättlandskapet. För universitetsfilosofins del kan det då handla om de pliktenligt hållna föreläsningarna, de föga uppmärksammade och sedan länge glömda publikationerna, verksamheten i de lokala filosofiska föreningarna, intrigspelet i samband med tjänstetillsättningar, konsistorie-, fakultets- och sektionmötena, det försiktiga provandet av nya verksamhetsformer, kontaktnäten, vänskapsbanden, samtalskretsarna, rivaliteterna och konflikterna.

Redan Merton insisterade i en artikel från 1945 på nödvändigheten att utveckla tillvägagångssätt "which promises to take research in the sociology of knowledge from the plane of general imputation to that of testable empirical inquiry".⁶ Filosofisociologin bör vara idel öra för denna uppmärksamhet med avseende på filosofihistorisk forskning är det konkretion och detalj som efterfrågas, inte mer eller mindre svepande generaliseringar. De kontextualiseringar och förklaringar som filosofisociologin levererar måste till syvende och sist utarbetas och förankras på en mikrosociologisk nivå.⁷

Till det rika empiriska material som står filosofisociologin till förfogande hör de olika *publikations-* och *kommunikationsformerna*. Av stort intresse är här framväxten och grundandet av filosofiska facktidsskrifter, eftersom initiativet att starta en ny tidskrift oftast utgör en konkret aktion i en specifik kontext, ett i hög grad situationsrelaterat drag eller motdrag. Grundandet av *Revue de métaphysique et de morale* (1893) var t.ex. en direkt följd av missnöjet hos en yngre generation av franska filosofer med den dominans och ”positivistiska” tendens som *Revue philosophique* (grundad 1876 av Théodule Ribot) uppvisade, kort sagt, det var ett försök till kursändring av den franska filosofin. En intressant filosofisociologisk fråga är överhuvudtaget vad framväxten av filosofiska facktidsskrifter under senare hälften av 1800-talet betydde för den filosofiska verksamheten. Att denna utveckling var ett led i en tilltagande professionalisering av disciplinen torde stå klart.

När det gäller kommunikationsformer så är t.ex. den idag så ymnigt förekommande internationella filosofiska konferensverksamheten inte mer än drygt hundra år gammal. Den första av detta slag hölls i Paris i flera omgångar under åren 1900–1903. Vad har konferensverksamhetens nästan inflationsartade utveckling under senare tid betytt för filosofin? Man kan misstänka att den bidragit inte bara till dess internationalisering, utan även i viss mån till en parcellisering av filosofin (Cusanus-forskarna håller sig på sitt håll, Kant-forskarna på sitt, osv.). Vad universitetsfilosofin anbelangar så torde vidare framväxten av en seminarieverksamhet och de lokala filosofiska föreningarna ha varit av stor betydelse, såsom möjliggörande en mera informell och otvungen samtalsform över generationsgränserna.

Av stort intresse är naturligtvis även de *institutionella ramarna* för den filosofiska verksamheten. Bedrivs denna vid vetenskapsakademier, på universiteten, i mecenatform eller på någon form av frilansbasis? Inte minst universitetsfilosofin – som frilansfilosofen Schopenhauer på sin tid avfärdade som ”professorsfilosofi för filosofiprofessorer” – är generös när det gäller empiriskt material: föreläsningspraxis, seminarieverksamhet, mötesprotokoll, sakkunnigutlåtanden, etc. Till detta kommer naturligtvis efterlämnade manuskript och brevsamlingar.

Ett genomgående drag är att filosofisociologen tenderar att behandla filosofiska texter och annat relevant material som en form av *data*. Sätillvida inbegriper filosofisociologin en *profanering* av filosofiska texter, en demontering av deras anspråk på att röra sig enbart på det bättre argumentets, den bindande bevisföringens nivå. Ingenting bör vara ”heligt” för filosofisociologen. Inte minst Bourdieus arbete bärs upp av ett starkt demaskerande patos: bakom de argumentatoriska och retoriska finesserna utläser och återfinner han inte bara nog så handfasta strategier och motstrategier på det aktuella filosofiska fältet, utan även det ”otänkta” och implicita som har sina rötter i en specifik socialisationshistoria, utbildnings-

väg och bildningsgång. Den svåra balanskonsten är här att göra de filosofiska argumenten rättvisa på ett tillfredsställande sätt, utan att sakralisera dem, dvs. utan att per definition göra dem immuna mot relativiseringar av ett eller annat slag (som att t.ex. tolka dem i ljuset av klassintressen, generationskonflikter, etc.).

Inom sociologin presenteras och redovisas insamlade data och slutsatser utifrån dessa ofta i form av tabeller eller diagram, överhuvudtaget genom olika former av *grafisk framställning*. I vad mån är det möjligt att överföra sådana framställningssätt till filosofisociologins område? Att detta låter sig göras med ett material som är ägnat att kvantifieras torde vara uppenbart. Som vi såg tidigare var ju Wundts nya grepp att medelst ett kvantitativt material försöka fastställa och redovisa förändringar av den tyska universitetsfilosofins intresseinriktningar. Kusch skriver i sin tur – efter att ha gått igenom ett par hundra filosofiska texter, böcker och artiklar från Tyskland och Österrike mellan åren 1866 och 1931 där termen ”psykologism” förekommer: ”Although the procedure is unusual, indeed almost unknown in studies of the history of philosophy, I shall present most of my findings in the form of tables.”⁸ I Köhnkes stora arbete om nykantianismens tillkomst och uppsving återfinns ett flertal tabeller och diagram som redovisar inte bara kvantitativa utan även *kvalitativa* data. Det kan då t.ex. handla om försök att åskådliggöra den ogynnsamma respektive gynnsamma konjunktur som mötte unga tyska universitetsfilosofer i vardande under 1850- respektive 1870-talet, något som inte bara i hög grad påverkade deras akademiska karriärer utan även bidrog till att prägla deras filosofiska habitus.⁹ En av författarna till detta bidrag har i sin tur i en komparativt anlagd studie försökt att i grafisk form åskådliggöra förändringstendenser inom den nordiska universitetsfilosofin under senare delen av 1800-talet och början av 1900-talet utifrån lärostolsinnehavarnas respektive filosofiska positioner.¹⁰

Vilka möjligheter det finns att använda sig av olika grafiska framställningssätt inom filosofihistoriekrivningen torde ännu inte på långt när ha utprovats. När det gäller försök till grafiska framställningssätt av kvalitativa data menar vi att den enda rimliga förhållningsregeln måste vara att inte lägga onödiga band på den sociologiska fantasin.

Socialt vara, tänkande och giltighet

Filosofisociologin utgår från att mänskligt tänkande är socialt situerat, dvs. förankrat i konkreta kontexter av skiftande slag. Mot bakgrund av detta antagande studerar filosofisociologin villkoren för filosofisk tankeverksamhet och försöker lokalisera de faktorer som kausalt påverkar det filosofiska tänkandets innehåll och förlopp. Det sociologiska perspektivet på filosofiskt tänkande skiljer sig därmed från den hävdvunna filosofiska självförståelsen. Enligt denna utgör prövningen av argument ämnets hårda

kärna. Denna självförståelse har stundtals varit förhärskande även inom filosofihistoria. Inom analytisk filosofi har filosofihistoria t.ex. mindre blivit historia och mer en värdering av äldre tiders argument för att se hur de står sig idag och huruvida de kan bidra till samtida filosofiska diskussioner och problemställningar. På svensk mark torde Anders Wedbergs *Filosofins historia I–III* utgöra det främsta exemplet på detta angreppssätt. Denna infallsvinkel äger ett värde i sig självt – dvs. så länge den inte tas för att vara *historia* – men skiljer sig från det filosofisociologiska perspektivet.

Den samtida filosofisociologin skiljer sig även från äldre kunskapssociologisk forskning, t.ex. i Karl Mannheims tappning. Istället för att betrakta tänkande som blott och bart en exponent för social tillhörighet har nutida filosofisociologer, som t.ex. Pierre Bourdieu, fört in ett förmedlande led mellan social tillhörighet och tänkande. Detta mellanliggande led kallar Bourdieu ”det filosofiska fältet”. Det teoretiska syftet med fältmetaforen är således att undvika en position där tänkandet oförmedlat betraktas som uttryck för t.ex. ett borgerligt eller socialistiskt tänkande. Filosofiskt tänkande är, med andra ord, inte ideologiska reflektioner av klassintressen. Det filosofiska fältet utgörs vid varje ögonblick av konstellationer av aktörer, som intar olika rivaliserande ståndpunkter. Aktörerna kämpar med varandra om att vinna gehör och företräde för sitt eget tänkande. Fältet anger vilka taktiker och argumentationsstilar aktörerna har att hålla sig till i kampen om anseende och legitimitet, dvs. fältet fastställer spelets regler. Samtida filosofisociologer skiljer sig åt i fråga om hur mycket autonomi de vill tillerkänna det filosofiska fältet.

I det följande behandlar vi två teoretiska problemområden som ständigt återkommer i kunskapssociologiska diskussioner. Vi diskuterar vad dessa frågeställningar innebär för filosofisociologins vidkommande.

1. *Hur ser förhållandet mellan socialt vara och tänkande ut? Hur ska denna relation närmare specificeras?*
2. *Vad innebär det för tänkandets anspråk på giltighet att tänkandet är orsakat – eller betingat etc. – av sociala förhållanden? Hur ska filosofisociologens egna sanningsanspråk förstås? Är filosofisociologen tvungen att tala om en relativisering av förnuftet i en diskurs som reser universella anspråk?*

Det är viktigt för filosofisociologin att kunna tillhandahålla ett svar på hur relationen mellan socialt vara och tänkande ser ut. Om kunskaps- och filosofisociologin inte tillfyllest kan visa eller göra troligt att kunskap är betingad eller orsakad av sociala förhållanden blir den ett slag i tomma luften. Filosofisociologin bör även ha ett svar på invändningen att en relativisering – eller kontextualisering – av tänkande i förhållande till sociala faktorer i förlängningen är självvederläggande (eng. self-refuting). Vi

behandlar fråga ett genom att se hur två framträdande filosofisociologer – Randall Collins och Pierre Bourdieu – har förhållit sig till detta problem. Fråga två lutar sig i viss mån mot Richard Rortys tänkande.

Socialt vara och tänkande

Filosofisociologins mest ambitiösa verk hittills är tvivelsutan Randall Collins *The sociology of philosophies: A global theory of intellectual change*.¹¹ I detta arbete urskiljer Collins tre olika kausalitetsnivåer som bestämmer det filosofiska tänkandet: en makro-, en meso- och en mikronivå. På makronivån återfinns ekonomiska och politiska strukturer, som skapar en nödvändig organisatorisk bas för det intellektuella livet. Den organisatoriska basen – som själv återfinns på mesonivå – utgörs av exempelvis universitet, förlag, kyrkor, mecenater och forskningsstiftelser. Basen tillhandahåller en intellektuell infrastruktur för det filosofiska tänkandet. Den tredje kausala nivån är mikronivån. Mikronivån består av nätverk av filosofer som konkurrerar om utrymmet i det s.k. uppmärksamhetsrummet (attention space). Uppmärksamhetsrummet är det kulturella fältet på vilket filosofer formulerar och prövar argument. Detta fältet kan karakteriseras som ett slags filosofisk offentlighet. Uppmärksamhetsrummet är för sin existens beroende av sociala och kulturella faktorer. Alla kulturer har följaktligen inte haft ett forum där kombattanter bekämpat varandra med argument.

Enligt Collins har var och en av dessa nivåer sin egen autonoma dynamik; varje nivå behöver därför sin egen sociologiska teori. Syftet med Collins nivåindelning av kausala kedjor är att undvika en traditionell kunskapssociologisk position enligt vilken tänkande återspeglar politiska och ekonomiska förhållanden. Politiska och ekonomiska faktorer kan i normalfallet bara bestämma filosofiska idéer i en indirekt mening. Ekonomiska faktorer är avgörande för kontinuiteten eller ombildningen av de organisationer som stödjer intellektuell verksamhet. När ekonomiska och politiska förhållanden växlar, förändras de materiella förutsättningarna för intellektuell tävling och därmed även indirekt de filosofiska idéerna. Collins nivåindelning av den sociala kausaliteten har som metodologisk följd att han inte letar efter strukturellt homologa positioner mellan filosofins fält och samhället i övrigt. Han skiljer sig därmed från Mannheim, Bourdieu och marxistiskt inspirerad kunskapssociologi. Så länge de intellektuella nätverken är tillförsäkrade en organisatorisk bas – och därmed även en autonomi – utvecklas de enligt sin egen inre logik. Denna logik kallar Collins ”Det lilla antalets lag” (the law of small numbers).

Lagen lär att antalet aktiva filosofiska skolor som reproducerar sig mer än en eller två generationer är i storleksordningen tre till sex. Det lilla antalets lag strukturerar de positioner som vid varje tillfälle är möjliga att inta på det filosofiska fältet. Filosofer tävlar om utrymmet i uppmärksam-

hetsrummet under tvånget av denna lag. Collins teori om Det lilla antalets lag kan i förstone förefalla besynnerlig. Varför skulle det överhuvudtaget finnas en sådan lag? Som framgår av undertiteln till Collins arbete har han föresatt sig att förklara intellektuell förändring. Han menar att kreativ intellektuell förändring drivs fram av konflikter mellan filosofiska läger. Konflikt och antagonism är den intellektuella världens naturliga tillstånd. I och med att kreativitet är en konfliktladdad process måste antalet filosofiska skolor med nödvändighet överstiga en. Så snart det finns två läger ges även möjligheten av en tredje position som vänder sig mot båda. Även lagens övre gräns har sin grund i det intellektuella livets konfliktfyllda karaktär. För att en filosof ska kunna sprida sina idéer till samtida tänkare och till senare generationer krävs allierade. Så länge antalet filosofiska positioner inte överstiger sex är det fortfarande möjligt för de filosofiska skolorna att rekrytera anhängare och förbli synliga och relativt stora. När antalet överstiger sex börjar det intellektuella livet att undergräva sig själv. Det blir i längden omöjligt att vinna nya disciplinar och föra skolan vidare till kommande generationer. Konkurrensen tenderar därför att vara självreglerande. Det är viktigt att påpeka att Collins lag inte är en ren skrivbordsprodukt. Han menar sig ha härlett denna princip ur empiriska studier av hela världens intellektuella traditioner.

Enligt Collins gör filosofin bäst ifrån sig när den sköter sig själv. Filosofin uppvisar i så fall en naturlig benägenhet att ständigt höja reflektionsnivån. När filosofer har en materiell bas att stå på som ger dem självbestämmanderätt i sina egna frågor, blomstrar den filosofiska kreativiteten. Lagen om det lilla antalet ser till att tänkandet inte stagnerar. Det är först när tänkandet inte åtnjuter en strukturell autonomi i förhållande till samhället som det betingas av kulturella och sociala intressen. Det intellektuella livet upphör inte under dessa försämrade villkor, men kreativiteten mattas av. Tänkandet tenderar att förfalla till en konkret och partikulär nivå.

Det kan vara av intresse att jämföra Collins filosofisociologi med traditionell kunskapsociologi. Utgångspunkten för kunskapsociologisk forskning är att människor framförallt tänker som medlemmar av grupper och inte som enskilda individer. Inte sällan har sociologer – t.ex. Karl Mannheim – betraktat klasstillhörigheten som den fundamentala gruppstillhörigheten i kunskapsociologiskt avseende. Collins understryker att han inte laborerar med abstrakta grupper som klasser eller statusgrupper. Hans grupper utgörs istället av konkreta sammanslutningar av vänner, diskussionspartners, lärare/elever, etc. Det är i små nätverk av filosofer och intellektuella som idéer föds och utarbetas. Dessa grupper är framför allt orienterade mot andra likartade grupper på det filosofiska fältet – och inte mot en politisk eller social offentlighet. Det är därför ett misstag, säger Collins, att återföra filosofiskt tänkande på sociopolitiska kontexter.

Collins har, menar vi, både rätt och fel. Det vore naturligtvis egendomligt att ovillkorligen försöka finna en homolog politisk position för varje filosofisk ståndpunkt. Sådana undersökningar skulle snart förfalla till en ritualiserad analys där filosofisociologen nöjde sig med att låta filosofer och argument ingå i redan färdiggjorda former. Men lika besynnerligt vore att avskriya alla försök i denna riktning. David Bloor har t.ex. utifrån Karl Mannheims begreppspar upplysningstankestil och konservativ tankestil argumenterat för att Karl Poppers och Thomas S. Kuhns vetenskapsteorier kan förstås som uttryck för ett upplysnings- resp. konservativt tänkande.¹² Bloors analys tar i likhet med Collins sin utgångspunkt i det filosofiska tänkandets abstrakta karaktär. Arbete med filosofiska frågor lamslår inte sällan medvetandet. Det är därför inte konstigt, menar Bloor, att filosofer behöver ett slags grundläggande modeller som argument och teorier passas in i. De sociala modellerna utgör härvidlag en kulturell resurs som tänkaren mer eller mindre medvetet använder sig av. När Collins påstår att det filosofiska tänkandet är alltför abstrakt för att kunna återföras till en konkret sociopolitisk kontext hävdar Bloor att tänkandets ogripbara karaktär gör att det tvingas luta sig mot en social modell. Även den allra mest abstrakta tankeverksamhet måste hängas upp på något.

Bourdieu's filosofisociologi tar sin utgångspunkt i ett dubbelt avvisande: Han förnekar både att den filosofiska texten äger en absolut autonomi i förhållande till externa faktorer och att den direkt kan tillbakaföras på allmänna sociopolitiska faktorer. Enligt Bourdieu intar det filosofiska fältet en förmedlande funktion mellan filosofiskt tänkande och allmänna sociopolitiska betingelser. När det individuella tänkandet – som drivs av sociala aspirationer – kommer i kontakt med det filosofiska fältet genomgår det en alkemisk omvandling vilket omöjliggör en direkt reducering till klasspositioner. Det är dock fortfarande möjligt att spåra strukturellt homologa positioner mellan det sociopolitiska och det filosofiska fältet.

I Bourdieu's främsta filosofisociologiska verk, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, föresätter sig Bourdieu att visa att Heideggers tänkande utgör en strukturell ekvivalent i den filosofiska ordningen till den "konservativa revolutionen" (av vilken nazismen var ett exempel) i den politiska ordningen.¹³ Heideggers tänkande har, hävdar Bourdieu, både en filosofisk mening och en undertryckt politisk mening. Bourdieu vill medelst en *dubbel läsning* blottlägga dessa båda meningssfärer, dvs. han vill påvisa de strukturellt homologa positioner som existerar mellan det filosofiska och sociopolitiska fältet. Den filosofiska meningen är en filosofisk sublimering av de politiska och etiska principer som ledde Heidegger till att ansluta sig till nazismen. Heideggers *Denkweg* är därför politisk från början till slut. Orsaken till att den politiska dimensionen i Heideggers tänkande är undertryckt är att det filosofiska fältet bara accepterar ett *rent* tänkande, dvs. ett tänkande som inte bär spår av några sociala aspirationer. Den filosofiska dogmen om att tänkandet är oberoende av

sociala förhållanden är en konsekvens av denna censur. Filosofins förmenta absoluta autonomi är, säger Bourdieu, en effekt av det filosofiska fältets interna dynamik. Det filosofiska fältet anger vad som kan och inte kan sägas av en tänkare som vill bli tagen på allvar. Det är t.ex. otillåtet att, såsom Bourdieu gör, upprätta en korrespondens mellan det filosofiska och det sociopolitiska fältet och hävda att Heideggers begrepp *Eigentlichkeit* och *Uneigentlichkeit* är strukturellt ekvivalenta till motsättningen mellan ”eliten” och ”massan”.

Bourdieu menar att sociala förhållanden och filosofiskt tänkande är homologa, emedan de är genetiskt förbundna: Filosofiskt tänkande är helt enkelt en del av sociala förhållanden.¹⁴ En homologi är, kunde vi säga, en indikator på en grundläggande kausal mekanism som binder samman olika fält. Denna kausala mekanism kallar Bourdieu för *habitus*. Habitus är en generell handlings- och tankedisposition som har sitt upphov i en klass- och gruppsspecifik socialisation. En persons habitus bryter igenom i språk, icke-verbal kommunikation, smak, värden och tänkesätt. Habitus har tillika förmågan att generaliseras och att överföras till samtliga livsområden. Heideggers filosofi är, enligt detta synsätt, helt enkelt ett uttrycksmodi för ett och samma habitus som på andra livsområden, t.ex. klädstil, yttrar sig som en preferens för bergsbondens frugala levnadssätt. Här möter återigen tanken om att ”hela människan” (Dilthey) är det tänkande subjektet för filosofisociologin. Enligt Bourdieu är en specifik filosofi, sammanfattningsvis, en funktion av mötet mellan tänkarens habitus och det filosofiska fältet.

I Bourdieus filosofisociologi återfinns – till skillnad från hos Collins – både tanken om korrespondenser mellan fält och föresatsen att ge kausala förklaringar av filosofisk verksamhet. Som påpekats ovan finns det inga skäl att förkasta tanken på homologier mellan fält. Påvisandet av korrespondenser kan emellertid bara vara ett första steg i den filosofisociologiska forskningen. Dessa homologier måste i nästa steg ges en kausal förklaring, t.ex. i form av filosofers klass- eller gruppsspecifika socialisation. Risken finns att filosofisociologin i annat fall enkom nöjer sig med allmänna parallelliseringar mellan sociala och historiska skeenden å ena sidan och filosofisk verksamhet å den andra.

Socialt vara och giltighet

I *Méditations pascaliennes* noterar Bourdieu att sociologen ständigt hamnar i en besvärlig position: han eller hon förefaller nödsakad att tala om en relativisering och historisering av förnuftet i en diskurs som reser universella anspråk. Sociologen tycks vilja upphäva förnuftet med rationella argument.¹⁵ Hur ska filosofisociologen hantera detta problem?

Den filosofisociologiska forskningen kan, menar vi, inta två olika relativistiska ståndpunkter: deskriptiv och normativ relativism. Den *deskriptiva*

relativismen noterar att så väl filosofiskt tänkande som giltighetskriterier växlar mellan olika kulturer och akademiska miljöer. Den deskriptiva relativismen ger dessa skiften en sociologisk förklaring. Denna typ av filosofisociologisk forskning förnekar att filosofiskt tänkande är enhetligt och universellt. Forskningen har emellertid inga implikationer – åtminstone reses inga sådana anspråk – för tänkandets giltighet. Den *normativa relativismen* tar ytterligare ett steg och drar epistemologiska slutsatser av tänkandets växlingar. Den har till skillnad från den deskriptiva relativismen lämnat empirins domäner och intagit en filosofisk ståndpunkt.

Så länge filosofisociologisk forskning bedrivs utifrån den deskriptiva relativismen möter den inte andra metodologiska bekymmer än sådana som all historisk och sociologisk forskning ställs inför. Den deskriptiva relativismen är inte så mycket ett stridsrop för relativismen som en mer eller mindre vedertagen ståndpunkt. Det är helt enkelt ett historiskt faktum att exempelvis giltighetskriterier har skiftat genom tiderna. För Platon var t.ex. påståendet ”Jag ser nu ett bord framför mig” bara en andra rangens sanning medan det för de logiska positivisterna gällde som paradigmfallet för kunskap. Om filosofisociologen på grundval av detta slags evidens ville dra slutsatsen: ”Alltså, finns det heller inga universella och tidlösa filosofiska sanningar” måste han/hon emellertid först bemöta ett helt batteri av filosofiska invändningar. Finns det någon anledning att ge sig ett sådant vanskligt projekt i kast? Ett skäl för detta projekt skulle kunna vara att den normativa relativismen ter sig som den rimligaste slutsatsen att dra av den deskriptiva relativismen. Det kan förefalla märkligt att hävda att det bortom tänkandets alla skiften likafullt finns en tidlös sanning. En normativ relativism för filosofisk kunskap har heller inga vittgående konsekvenser för vare sig vetenskapen eller det s.k. sunda förnuftet. Det är fullt möjligt att förneka att begrepp som t.ex. ”sanning” och ”kunskap” saknar ett evigt innehåll utan att behöva stå till svars för frågor om huruvida det är absolut sant att det finns en måne eller att Auschwitz existerat. Den som hävdar att den normative relativisten blir svaret skyldig bör visa hur riktigheten i påståendet ”Månen existerar” är beroende av en korrekt filosofisk sanningsteori eller definition av kunskap. Vår kunskap om Auschwitz och månen har till skillnad från den filosofiska frågan om sanning sitt upphov i empirisk evidens – inte i en abstrakt argumentation. En normativ relativist är inte heller tvungen att skriva under på att alla filosofiska positioner är lika goda och därför utbytbara mot varandra. En sådan position vore naturligtvis förödande. Han/hon hävdar däremot att alla skäl för filosofiska positioner är kontextberoende.

Relativism för filosofiska begrepp – t.ex. ”sanning”, ”rationalitet”, ”kunskap” – implicerar sålunda inte relativism för icke-filosofiska teorier eller uppfattningar. En relativism för filosofiska teorier blir ett problem bara för den som menar att en vetenskaplig teoris värde eller sanning är beroende av en filosofisk grundläggning. Lyckligtvis är det, som Richard

Rorty har påpekat, inte många som tror det.¹⁶ Vi kan således skilja mellan två olika typer av teorier: teorier av första och andra ordningen. *Teorier av första ordningen* är vetenskapliga teorier eller vardagliga uppfattningar som beläggs eller vederläggs med hjälp av observationer och empiriska data. *Andra ordningens teorier* är filosofiska teorier som avser att t.ex. rättfärdiga, kritisera eller klargöra olika egenskaper och förutsättningar hos teorier eller uppfattningar av första ordningen. Denna verksamhet bedrivs huvudsakligen med abstrakt argumentation. De två teorinivåerna är oberoende av varandra. En relativism för teorier av andra ordningen implicerar därför inte en relativism för teorier av första ordningen. Det finns med andra ord inget logiskt beroendeförhållande mellan påståendena ”Det står en kopp på bordet” och ”Sanning innebär att en sats korresponderar med verkligheten”. De båda begreppsparen deskriptiv/normativ relativism och teorier av första/andra ordningen kan sammanföras på följande vis: Den deskriptiva relativismen är en teori av första ordningen. När filosofisociologin arbetar på denna nivå relaterar den filosofiskt tänkande och giltighetskriterier till den sociala och historiska miljö som de uppträder i. Om filosofisociologin vill ta tänkandets variation som intäkt för att det inte finns absoluta filosofiska sanningar har den emellertid gått utövar vad empiriska data kan visa. Filosofisociologin måste i så fall bli en teori av andra ordningen och argumentera för en normativ relativism.

Det kanske vanligaste argumentet som anförs mot relativistiska positioner är att de är självvederläggande. Detta argument har alltsedan Platon anförde det mot sofisterna presenterats i olika varianter. En möjlig formulering av argumentet är: Om en filosofisociolog hävdar att teorier av andra ordningen inte kan vara absolut sanna måste detta även gälla hans eller hennes egen position. Den normative relativisten förefaller inte kunna lägga fram skäl för sin sak utan att samtidigt underminera sin egen argumentation. Denna invändning tar för givet att man siktar mot *sanning* när man anför skäl för sin sak. Det är emellertid även möjligt att hävda att strävan efter sanning för teorier av andra ordningen bör beskrivas som strävan efter *rättfärdigande inför samtida relevanta publik*. För filosofisociologins del skulle dessa publik framför allt utgöras av sociologer, filosofer och idéhistoriker. Den grundläggande premissen för detta argument är att man inte kan ha något som mål om man inte kan veta när man har uppnått det. Skillnad mellan sanning och rättfärdigande är skillnaden mellan det oigenkännliga och det igenkännliga.¹⁷ Kriteriet på att en uppfattning är rättfärdigad är att ingen för tillfället kan uppbringa några avgörande invändningar mot den. Detta kriterium har fördelen att vi vet vad vi letar efter när vi bedriver filosofisk forskning: rättfärdigande är igenkännligt. Den som söker sanningen har däremot inte sagt vad hon letar efter – i varje fall inte i termer av något igenkännligt. Det är inte ovanligt att författare menar sig undkomma relativismens problem genom att hävda att de reser sanningsanspråk för sitt tänkande. Men så länge

man inte har specificerat vad det innebär att filosofiska påståenden är giltiga eller sanna förblir detta bara ett kategoriskt avvisande av en relativistisk position.¹⁸

Erfarenheten lär att de flesta filosofiska ståndpunkter förr eller senare ger vika för argument som banar vägen för nya tankar och föreställningar. Enligt det filosofisociologiska perspektivet har dessa föreställningar sin grund i kontingenta samhällsliga förhållanden som gör att nya metaforer och tankestilar vinner ankläng. Det kunskapssociologiska perspektivet har t.ex. självt en specifik tillkomsthistoria i tid och rum. Inte heller har det givits något löfte om att detta perspektiv skall kunna hävda sig intill tidens ände. Den normativa relativismen är därför inte självvederläggande, utan snarare självexemplifierande. Charles Sanders Peirce har på ett bra sätt sammanfattat en närbesläktad infallsvinkel till sanningsbegreppet:

You only puzzle yourself by talking of metaphysical "truth" and metaphysical "falsity", that you know nothing about. All you have any dealings with are your doubts and beliefs, with the course of life that forces new beliefs upon you and gives you power to doubt old beliefs. If your terms "truth" and "falsity" are taken in such sense as to be definable in terms of doubt and belief [I vårt fall: rättfärdigande inför samtida relevanta publik] and the course of experience [---] well and good: in that case you are talking about doubt and belief. But if by truth and falsity you mean something not definable in terms of doubt and belief in any way, then you are talking about entities of whose existence you can know nothing, and which Ockham's razor would clean shave off. Your problems would be greatly simplified, if, instead of saying that you want to know the "Truth", you were simply to say that you want to attain a state of belief unassailable by doubt [I vårt fall: ett påstående som är rättfärdigat inför samtida relevanta publik] på sådant sätt, att det blivit mer eller mindre allmänt omfattat.¹⁹

Vi har med denna kortfattade diskussion om relativism inte velat ta definitiv ställning i en omtvistad filosofisk fråga. Vårt syfte har enbart varit att dra upp olika möjliga konsekvenser av det faktum att filosofiskt tänkande är förankrat i olika sociala kontexter. Vi har också velat indikera att en relativistisk position för filosofisk kunskap inte nödvändigtvis är så utsiktslös som man emellanåt velat göra gällande. Och vad beträffar en sociologiskt orienterad filosofihistorieskrivning är det bara att skrida till verket. Det föreligger redan ett flertal substantiella arbeten på området att bygga vidare på.

Summary

"Truth on this side of the Pyrenees, error on the other". On the sociology of knowledge, the sociology of philosophy and the history of philosophy.

By Carl-Göran Heidegren and Henrik Lundberg. This article discusses "the sociology of philosophy", a sub-discipline within sociology that studies philosophical activity and thinking. It represents a sociological approach to the study of philosophy and the history of philosophy. The article presents the sociology of philosophy as an empirical undertaking that relies on certain types of empirical material and modes of utilizing data. The article also discusses the sociology of philosophy as a theoretical undertaking that thematizes the relation between social being and philosophical thought on the one hand, and the relation between social being and validity on the other. In this connection, a distinction is made between first-order theories (that are confirmed or falsified on empirical grounds) and second-order theories (truth-claims that rely on abstract argumentation). A second distinction is drawn between a descriptive relativism (one that gives a sociological account of changes in philosophical thought) and a normative relativism (one that argues that all philosophical theories are in the end context-dependent). Among the authors discussed in the article are Randall Collins and Pierre Bourdieu.

Noter

1 Randall Collins hävdar att filosofisociologi "is not a form of philosophy at all, but is simply another area of empirical sociology", i "For a sociological philosophy", *Theory and Society* 17 (1988), 670. Martin Kusch menar däremot att "the sociology of philosophical knowledge is an eminently philosophical project", emedan "an essential ingredient of the philosophical enterprise is the question of the conditions of its own possibility", i *Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge* (London & New York, 1995), 23. Denna skillnad motsvarar i stor utsträckning den distinktion vi gör nedan mellan deskriptiv och normativ relativism.

2 Se t.ex. *The sociology of philosophical knowledge*, ed. Martin Kusch (Dordrecht, 2000). Ytterligare en beteckning i omlopp är *sociology of – philosophical – ideas*. Se Charles Camic & Neil Gross, "The new sociology of ideas", *The Blackwell companion to sociology*, ed. Judith R. Blau (Malden, Mass., 2001), 236–249.

3 Framställningen lånar en del formuleringar och idéer från Carl-Göran Heidegren, "Sociologi och filosofi. Om möjligheterna av en sociologiskt orienterad filosofihistorie-skrivning", *VEST. Tidskrift för vetenskapsstudier*, 1998:1, 9–30; Carl-Göran Heidegren, *Det moderna genombrottet i nordisk univer-*

sitetsfilosofi 1860–1915 (Göteborg, 2004); Henrik Lundberg, *Durkheim och Mannheim som filosofisociologer* (Lund, 2005).

4 Blaise Pascal, *Tankar* (1670; Uddevalla, 1971), 108.

5 Wilhelm Wundt, "Philosophy in Germany", *Mind* 2 (1877), 495.

6 Robert K. Merton, "Paradigm for the sociology of knowledge", i idem, *The sociology of science: Theoretical and empirical investigations* (1945; Chicago, 1973), 34–35.

7 Här föreligger en påtaglig närhet till den *konstellationsforskning* som utvecklats av Dieter Henrich i samband med studiet av den efterkantiska filosofins snabba utvecklingsförlopp i Tyskland. Denna forskning rekonstruerar in i minsta detalj de specifika idé-, problem- och personkonstellationer varifrån kreativa impulser utgått. Man har t.ex. kunnat visa att en av nyckelgestalterna för den efterkantiska filosofins utveckling under början av 1790-talet var Immanuel Carl Diez (har någon hört talas om honom?). Se Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena 1790–1794*, 2 Bde (Frankfurt am Main, 2004); *Konstellationsforschung*, eds, Martin Mulso & Marcello Stamm (Frankfurt am Main, 2005).

8 Kusch, *Psychologism*, 96.

9 Se Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* (1986; Frankfurt am Main, 1993), 149, 308. Den "skeptiska generationen" kallar Köhnke de unga filosofer som hamnade i bakvattnet på 1848 års misslyckade revolution.

10 Se Heidegren, *Det moderna genombrottet*, 506 ff.

11 Randall Collins, *The sociology of philosophies – A global theory of intellectual change* (1998; Cambridge, Mass., 2000).

12 Se kap. 4 i David Bloor, *Knowledge and social imagery* (1976; Chicago & London, 1991).

13 Pierre Bourdieu, *The political ontology of Martin Heidegger* (1975; Cambridge, 1991). Se också Pierre Bourdieu & Loïc J.D. Wacquant, *An invitation to reflexive sociology* (Chicago & London, 1992), 151–158.

14 Loïc J.D. Wacquant, "The structure and logic of Bourdieu's Sociology", i Bourdieu & Wacquant, *An invitation to reflexive sociology*, 13.

15 Pierre Bourdieu, *Pascalian meditations* (1997; Cambridge, 2000), 93.

16 Richard Rorty, "Pragmatism, relativism, irrationalism" i idem, *Consequences of Pragmatism* (1980; Minneapolis, 2003), 168.

17 Richard Rorty "Universalitet och sanning", i *Striden om sanningen*, ed. Gunnar Skirbekk (1993; Göteborg, 2004), 31.

18 Ett liknande problem finns med anförandet av det s.k. *genetiska felslutet* mot filosofisociologiska ansatser, dvs. påståendet att filosofiska påståendens sanning eller giltighet inte har något med deras ursprung att göra. Innan det är möjligt att bestämma vad som är relevant för att pröva en filosofisk teori måste man slå fast hur giltigheten av dessa teorier avgörs. Ur filosofisociologisk synvinkel faller det sig dock naturligt att betrakta såväl filosofiska teorier som de giltighetskriterier enligt vilka de värderas som sociala konstruktioner.

19 Charles Sanders Peirce, "The essentials of pragmatism", i *Philosophical writings of Peirce*, ed. J. Buchler (1905; New York, 1955), 257.

Tradition and truth

Dilthey and Gadamer on the history of philosophy

Anders Odenstedt

Introduction

This paper deals with the efforts of the German philosophers Wilhelm Dilthey (1833–1911) and Hans-Georg Gadamer (1900–2002) to determine the nature and value of the study of philosophy's history. Gadamer describes Dilthey, a major representative of nineteenth-century hermeneutics, as one of the first proponents of an approach to the history of philosophy that is *neutral* in the sense of not assessing the truth and falsehood of the philosophical claims of the past but that rather approaches them in a historical way. Dilthey, Gadamer holds, sees the philosophical claims of the past as expressions of their historical contexts, not as succeeding *or* failing to describe their subject matters. Although the fairness, or at least the completeness, of this description of Dilthey can be questioned, his approach to the history of philosophy may nevertheless partly be understood as the result of a fundamental change in the perception of the past which began in earnest in the second half of the eighteenth century.

What did this change amount to? To begin with, a tendency to take an interest in the past *as past* emerged at this time. This process is often described as a transition from a view of history that stressed its *exemplifying* character as *magistra vitae*, to an approach that dwelt upon the alleged otherness of remote historical epochs and their inability to instruct the present.¹ A heightened sense of the variability of historical contexts emerged at this time, and this increasingly led to the notion that such contexts do not involve mere examples of a general human nature, the study of which might be of use to current concerns.² Historical phenomena now came to be described as possessing a value in themselves, quite independently of their ability to provide examples and a corresponding instruction in the present.³ By contrast, an example, as invoked by earlier history writing, possesses its value in virtue of something else, which it exemplifies. To be sure, even if historical contexts were examples in this sense, there could still be differences between them. But during the second half of the eighteenth century, the view increasingly emerged that such differences cannot be understood as mere variations on transhistorical themes, and that what gives a historical context its identity and value is precisely what distinguishes it from other contexts.

The decline of tradition

According to Gadamer, a corresponding change in the perception of the Western philosophical, religious and aesthetic traditions occurred at this time insofar as they increasingly ceased to be understood as authoritative. Gadamer argues that there is a stress on historical factors in nineteenth-century hermeneutics which follows from this decline in the authority of tradition. Instead of asking what a traditional claim says about its subject matter, the interpreter explains it in a genetic fashion as arising from its historical context. The views and concerns of the past are thus approached with a form of alienation (*Fremdheit*):

Where misunderstandings have arisen or where an expression of opinion alienates [*befremdet*] us because it is unintelligible, there natural life in the subject matter intended [*das natürliche Leben in der gemeinten Sache*] is impeded [*gehemmt*] in such a way that meaning is given as the opinion of another [...]. The real problem of understanding obviously arises when, in the endeavor to understand the content of what is said, the reflective question arises: how did he come to such an opinion? For this kind of question reveals an alienation [...] and ultimately signifies a renunciation of shared meaning.⁴

In everyday dialogue – which Gadamer here calls “natural life” – the subject matter of claims is stressed. This means that one either trusts the claims of the other as supposedly accurate descriptions of their subject matters, or finds reasons to doubt their accuracy. By contrast, nineteenth-century hermeneutics, Gadamer holds, treats claims as expressions of contextually induced opinions, and neither trusts nor doubts. Subject matter is disregarded insofar as what was once intended as metaphysical or theological claims, for example, are treated as sources of information about their authors and influences of their historical context. Instead of asking if a claim is true or false, the interpreter asks in what contextually induced ways its author came to his or her opinions. Thus, Gadamer holds, there is a relation between a decrease in the authority of claims and a genetic approach towards them: “Genetic inquiry, whose goal consists in explaining a traditional opinion [*überlieferte Meinung*] on the basis of its historical situation, only appears where direct insight into the truth of what is said cannot be reached because our reason sets itself in opposition.”⁵

Dilthey assumed that the historian may understand authors better than they understood themselves.⁶ Dilthey uses the term *Genialität* to describe an ability to detect influences which authors themselves did not notice.⁷ According to him, “the task of historical analysis is to discover, in the concrete goals, values and modes of thought, the consensus [*die Übereinstimmung in einem Gemeinsamen*] which rules the epoch.”⁸ On this view, the historian can detect contextual influences which were unnoticed by individuals situated in the historical context in question. Why is this so?

The tacitness of shared, fundamental presuppositions causes the cognitive heterogeneity of a context to be overestimated by its members. To detect this shared basis, the detached stance of an outsider is required, and this is what the historian achieves.

Dilthey on metaphysics and life

As a result of this approach, Gadamer holds, the claims of the past are not dealt with in terms of *what* they were meant to say. That is, they are dealt with as historical sources and not as claims to truth of relevance to the present. Gadamer refers to this approach as *historicism* (*Historismus*).⁹ But the fairness of this description may be questioned in the case of Dilthey. As the aforementioned studies show, the concept of historicism has been used in various ways. It has been used to denote a tendency to explain the genesis of beliefs by invoking their historical context, but also to refer to a form of relativism, according to which the very validity of beliefs is relative to their context. It should be noted that Dilthey held that objectivity in the historical sciences is possible and that he was no relativist in this domain.¹⁰ But things are different in metaphysics; Dilthey speaks of metaphysical modes of thought as "showing themselves" (*sich erweisen*) to be historically conditioned.¹¹ However, Dilthey is not a relativist in the sense just mentioned of holding that the validity of metaphysical claims is relative to their context. By "relative" (*relativ*) he rather means "one-sided" or "partial".¹² According to Dilthey, historical context circumscribes metaphysical inquiry in such a way that only one aspect (*Seite*) of reality is focused upon. In this sense, Dilthey does not hold that metaphysics is a historical source alone, as Gadamer claims.¹³ Dilthey speaks of the "pure light of truth" that is "broken in different rays" by the variability of contexts and their limited outlooks.¹⁴ He distinguishes between three main types of metaphysical systems; objective idealism (for instance, Hegel, Spinoza, Leibniz), idealism of freedom (Kant, Bergson), and naturalism (atomism, Hobbes). These types all capture aspects of human life; objective idealism the experience of value, idealism of freedom the experience of willing and naturalism the experience of being determined by nature. In this sense, metaphysics is not a contextual product but due to life as such.

But Dilthey describes context as *fragmenting* the grasp of truth, arguing that metaphysical systems exist "side by side" but that history "selects among them".¹⁵ Now, this can be taken to mean that at a certain time context selects one type of metaphysical system and makes it dominant, while not wholly eclipsing the other types. Dilthey thus argues that life brings all types of world view forth but that the unconditional positing (*unbedingte Setzung*) of one of them as exclusively valid is a result of the confinement (*Einschränkung*) of the spirit of the times in question.¹⁶ But

Dilthey's views in this respect remain unclear. For instance, Dilthey seems to imply that idealism of freedom has predominated in historical contexts which may be taken to be widely different, such as Europe in the first decades of the twentieth century (Bergson), and Europe in the last decades of the eighteenth century (Kant). Moreover, different types of metaphysics may be understood as coexisting in one and the same context without one of them achieving a clear predominance over the others. Thus, it might be argued that the objective idealism of Hegel, which had widespread appeal, coexisted with naturalist assumptions in the natural sciences at this time.

Application *contra* contextual analysis

Gadamer sometimes recognizes that Dilthey cannot be understood as holding a view according to which metaphysics is a purely contextual phenomenon insofar as it springs from life as such.¹⁷ Nevertheless, legal and theological hermeneutics have, Gadamer points out, traditionally been concerned with application (*Anwendung*) rather than contextual analysis, and thereby differ from the approach that he often ascribes to Dilthey.¹⁸ An effective law is not seen as a historical phenomenon but is *applied* to current concerns. And an authoritative religious text is not seen as a historical source but as a claim with the potential to influence the reader. According to Dilthey, however, the use of the past for current purposes in theological and legal hermeneutics, and the corresponding tendency to see historical texts as possibly providing answers to current questions, easily result in anachronism and should be avoided if history is to achieve scientific status. The present sense of the variability of historical contexts is what prevents us from believing that the past is applicable to current concerns, and has also permitted the historical sciences to achieve objectivity.¹⁹ Describing this view of Dilthey's, Gadamer writes:

This, then, is the clear hermeneutical demand: to understand a text in terms of the specific situation in which it was written [...] A person trying to understand a text, whether literary critic or historian, does not [...] apply [*anwenden*] what it says to himself. He is simply trying to understand what the author is saying, and if he is simply trying to understand, he is not interested in the objective truth of what is said as such, not even if the text itself claims to teach truth.²⁰

Criticizing historicism, Gadamer says the following:

I must allow tradition's claim to validity, not in the sense of simply acknowledging the past in its otherness [*Andersheit*], but in such a way that it has something to say to me. This [...] calls for a fundamental sort of openness. Someone who is open to tradition in this way sees that [...] [historicism] is not really open at all, but rather, when it reads

its texts "historically", it has always thoroughly smoothed them out [*nivelliert*] beforehand²¹

What does this *Nivellierung* mean? It means, Gadamer holds, that claims are put on the same level of interest in being seen as equally conditioned by their historical context. If subject matter and relevance to current concerns are no longer to serve as criteria by which the object of historical study is chosen, each claim becomes of equal importance as a witness to the spirit of its age. And any subject matter will be seen as worthy of inquiry as long as the historian conducts his research in a disinterested way. The historian is thus supposed to subdue his own presuppositions and concerns, and this also gives rise to the *Fremdheit* mentioned above. As Gadamer puts it:

Understanding the word of tradition always requires that the reconstructed question [...] merge [*übergeht*] with the question that tradition is *for us*. If the "historical" question emerges by itself, this means that it no longer arises as a question. It results from the cessation of understanding – a detour in which we get stuck. [...] Only in an inauthentic sense can we talk about understanding questions that one does not pose oneself – e.g., questions that are outdated and empty. We understand how certain questions came to be asked in particular historical circumstances.²²

According to Gadamer, Dilthey sees the study of history as providing, not potential instruction, but a quasi-aesthetic pleasure in the expressions of the past. The aesthetic quality of this experience lies in the fact that it neither assents nor doubts, and thus resembles the way in which, e.g., the reading of a novel may be unaffected by both belief and disbelief. Dilthey sometimes seems to hold that the historian can *feel*, e.g., the intensity of religious strife in the Reformation era but that he cannot *be* in the relevant psychological states himself.²³ And when arguing in this way Dilthey indeed comes close to being a historicist in Gadamer's sense of this term. The historian can, Dilthey tells us, re-live (*nacherleben*) the past and put himself (*sich versetzen*) in the context in question. Dilthey distinguishes between mental content (*Inhalt*) and mental act (*Akt*).²⁴ The historian reconstructs the content of the beliefs of historical figures, without performing the same mental acts of, e.g., affirmation as they performed. Thus, one can understand the content of metaphysical and religious claims of the past, without thereby being able to make them oneself in the sense of affirming their validity, or even to raise the question whether they are valid.²⁵ Similarly, one can understand the desires of people situated in historical contexts different from one's own, without being able to wish along with them, as it were. And one can understand the motives of actions of historically remote people without being able to perform the same

actions oneself, or wish to be able to perform them, or (finally) even understand the fact that they were indeed performed.²⁶

To be sure, this neutrality is not the only strand in Dilthey's thought. For Dilthey also says the following:

The anarchy of philosophical systems continually provides one of the most compelling reasons for skepticism. Historical consciousness [*geschichtliches Bewußtsein*] of the limitless variety of such systems contradicts the claim each of them makes to universal validity in a manner which supports the skeptical spirit much more powerfully than any systematic argument. An infinite, chaotic variety of philosophical systems lies behind us and spreads around us. They have always excluded and fought each other and there is no hope of making a decision in favor of any one of them.²⁷

When arguing in this way Dilthey does not imply that certain metaphysical claims are mistaken insofar as they fail to describe their subject matter, or even primarily that metaphysics as such is misguided since its claims cannot be justified. Rather, he points to the fact that there is historical diversity and change in this respect and draws a skeptical conclusion from this fact. Accordingly, Dilthey pursues history with what might be called a practical intent and does not consistently recommend a neutral reconstruction of the claims of the past in the manner outlined above.²⁸ Dilthey thus sees metaphysics as a futile endeavor in virtue of the historicity (*Geschichtlichkeit*) of thought. On this view, metaphysics should be replaced by a historical classification of traditional ways of conducting such inquiry.²⁹ As a result of this replacement, "historical consciousness rises above the systematic effort [of metaphysics]".³⁰ When arguing in this way, Dilthey implies that historical consciousness has a shattering effect on man's view of his intellectual powers and that it is far from an aesthetic, disengaged frame of mind.

Through historical consciousness, Dilthey argues, metaphysical controversy becomes a question of "inner existence" (*innere Existenz*).³¹ What was once intended as claims concerning the ultimate constitution of reality as such is treated by Dilthey as expressions (*Ausdrücke*) of human life and its historicity. Metaphysical claims are sources of information about man's inner existence (his contextually induced beliefs and aspirations), not about their purported subject matters. The metaphysicians of the past saw themselves as dealing with timeless issues transcending the human sphere, but Dilthey approaches their claims as sources of increased *self-knowledge* on the historian's part. As Dilthey says: "all questions concerning the value of history are fundamentally answered by the fact that man knows *himself* in it."³² This claim does not, as the aforementioned strand in Dilthey's thought, invoke an alleged *Eigenwert* of historical phenomena. The value of history is now said to lie, not in history itself but in the self-

knowledge that it provides man. This self-knowledge does not rest on the possibility of the past to provide instruction in virtue of its exemplifying character. According to Dilthey, the transhistorical features of the past from which we can learn are more general than that and involve, e.g., the very fact that human life is subject to the force of historical circumstances.

However, Dilthey sees yet another value in historical study, namely, its ability to arrest the stream (*Fluss*) of life and thus to raise the dead into a sort of communion with the living through recollection (*Erinnerung*).³³ Dilthey thus seems to illustrate a point that has often been made in this context, namely, that the rise of the historical sciences in the nineteenth century may be understood as a means of compensating for a loss of religious belief at this time, and that historical study thereby became seen as a way of approximating to eternal life, the hope of which had been destroyed by historical consciousness.³⁴ Indeed, Dilthey argues that historical consciousness is destructive of religious, metaphysical and moral belief and that the resulting lack of conviction causes pain (*Schmerz der Inhaltlosigkeit*).³⁵ But history is to heal the wounds it itself has inflicted.

Expression and truth

Gadamer describes Dilthey's aforementioned theory of expression (*Ausdruck*) in the following way:

What the expression expresses is not merely what is supposed to be expressed in it – what is meant by it – but primarily what is also expressed by the words without its being intended – i.e., what the expression, as it were, "betrays" [*verrät*].[...] Thus *for the historian it is a basic principle that tradition is to be interpreted in a sense different than the texts, of themselves, call for*. He will always go back behind them and the meaning they express to inquire into the reality they express involuntarily. Texts must be treated in the same way as other available historical material – i.e., as the so-called relics of the past. Like everything else, they need explication – i.e., to be understood in terms of not only what they say but what they reveal.³⁶

According to Gadamer, this approach occurs in other situations as well: "Where a person is concerned with the other as individuality [*Individualität*] – e.g., in a therapeutic conversation or the interrogation of a man accused of a crime – this is not really a situation in which two people are trying to come to an understanding."³⁷ In therapeutic sessions and interrogations, utterances are treated as expressions of unconscious drives, or as betraying something which the suspect himself does not intend to communicate. This manner of proceeding structurally resembles the historicist approach, which treats knowledge claims as unintended expressions of their context. The suspect's utterances are seen as revealing the suspect *himself*, in much the same way as Dilthey sometimes understands meta-

physical claims as sources of increased *self*-knowledge on the part of the historian of philosophy, and as unintended means of knowing the *authors* of such claims and their historical context. Gadamer says the following in a passage that merits quotation at length:

we may wonder [...] whether [historicist contextual analysis] is adequate to describe the understanding that is required of us. The same is true of a conversation that we have with someone simply in order to get to know *him* – i.e., to discover his position [...] This is not a true conversation – that is, we are not seeking agreement [*Einverständnis*] on some subject [*Sache*] – because the specific content of the conversation is only a means to get to know the [...] other person. Examples are oral examinations and certain kinds of conversation between doctor and patient. [...] In a conversation, when we have discovered the other person's standpoint [...] his ideas become intelligible to us without our necessarily having to agree with him; so also when someone thinks historically, he comes to understand the meaning of what has been handed down [*die Überlieferung in ihrem Sinn*]. In both cases, the person understanding has, as it were, stopped trying to reach an agreement. [...] The text that is understood historically is forced to abandon its claim to be saying something true.³⁸

To be sure, Gadamer partially admits the validity of Dilthey's presumption (briefly mentioned above) of understanding authors better than they understood themselves, but he does so with an important qualification that separates him from Dilthey: "The better understanding that distinguishes the interpreter from the writer does not refer to the understanding of the text's subject matter [*Sache*] but simply to the understanding of the text – i.e., of what the author meant and expressed. This understanding can be called 'better' insofar as the explicit, thematized understanding of an opinion as opposed to actualizing its content implies an increased knowledge."³⁹ Gadamer here seems to invoke Husserl's and Dilthey's distinction between mental content and mental act. When understanding the content of an opinion without performing the act of affirming its validity, one gains a better grasp of things which tend to be concealed to an individual who performs this act, and these things may include contextual factors. But this does not mean that the interpreter understands the subject matter better than the author. Or, to put it differently, the fact that claims depend upon their respective contexts (on this Dilthey and Gadamer agree) does not permit the conclusion that the true, unintended subject matter of metaphysics is its context, or even human life as such.

How is this claim to be understood? To begin with, one should note that Gadamer, despite speaking of agreement on a subject matter in the passage quoted above, is by no means blind to the fact that historical distance may make it difficult or even impossible to reach such agreement, and even to identify the subject matter of a text. According to Gadamer,

”it is certainly correct that we have to understand what the author intended ’in his sense.’ But ’in his sense’ does not mean ’as he himself intended it.”⁴⁰ One may thus fail to agree on a subject matter, and criticize the views of the author, while still agreeing with him or her on the importance of this subject matter. Or one may deny the importance or even the existence of the subject matter while still holding that the text is of lasting *concern* in terms other than those of the author.⁴¹ For instance, the historicity of thought makes it impossible for the modern individual to perceive the gods of Greek mythology as real persons in the intended sense. But this does not mean that the myths should be understood as historical sources. They are still of value, Gadamer tells us, in describing, e.g., forces such as love and hate, to which human life is still subject.⁴² Or one may be unsure whether one has managed to identify the subject matter while still abstaining from interpreting the text in question as an expression of context alone. A text may appear unintelligible in such a way that contextual analysis is seen as required in order to understand it, but this does not mean that its presumption to teach truth, or to be of lasting concern, is dismissed.

Errors of historicism

Dilthey, Gadamer holds, mistakenly sees historicity as irreconcilable with truth. Indeed, Dilthey speaks of the relation between ”the finite [the contextually determined] and the absolute.”⁴³ But this claim may be understood as invoking what Dilthey sees as the fragmenting role of context mentioned above, rather than as a wholesale denial of contextually determined claims to truth. In this respect as well, Gadamer’s critique of Dilthey seems slightly misconceived. In any case, Gadamer argues that Dilthey treats what should be a mere means of understanding, namely, a historical sense, as an end in regarding claims as *mere* expressions of context and not as possible sources of insight. Against this approach, Gadamer insists that there is no opposition between historical and philosophical concerns: ”the hermeneutically trained mind will also include historical consciousness. It will make conscious the prejudices [*Vorurteile*] governing our own understanding, so that tradition, as another’s meaning [*Andersmeinung*], can be isolated [*abhebt*] and valued on its own. Understanding begins [...] when something addresses us. This is the first condition of hermeneutics. We know what this requires, namely the fundamental suspension of our own prejudices”.⁴⁴

Similarly, there is, Gadamer tells us, a danger of ”appropriating [*anzueignen*] the other in one’s own understanding and thereby failing to recognize his or her otherness [*Andersheit*].”⁴⁵ Gadamer thus suggests that detached self-perception from other points of view is the proper goal of the study of the history of philosophy insofar as it permits questioning of

habitual prejudices, and that the otherness of the past both may and should be reconstructed (*rekonstruiert*).⁴⁶ Now, one may ask how this squares with Gadamer's view mentioned above, that understanding an individual in a historical way illegitimately keeps his or her claims at a distance. But Gadamer does not recommend historicist alienation. According to Dilthey, awareness of the contextually determined and parochial nature of meta-physical claims to universality in the past should lead us to regard current claims of this kind with suspicion.⁴⁷ This is not a case of seeing the familiar from other points of view in such a way that their *content* becomes a challenge. Rather, their *status* as historically conditioned is seen as providing reasons for a detached attitude towards the claims of one's own context as well insofar as they may be presumed to be conditioned in a similar way. By contrast, when Gadamer stresses the importance of heeding the otherness of the past, he does not recommend meta-reflections of this kind, but rather an attempt to reach a better understanding of the subject matter.⁴⁸ Once again, Gadamer criticizes historicism for seeing the history of philosophy as a source of increased *self*-knowledge.

However, there is an ambiguity in Gadamer's critique of historicism. Gadamer alternately seems to hold (i) that historicists have a defective notion of truth and rationality, on the one hand, *and* (ii) that they overlook the fact that context-dependent prejudices quite simply may be true and rational, on the other. When arguing in accordance with (ii), Gadamer says the following: "it is necessary to fundamentally rehabilitate the concept of prejudice and acknowledge the fact that there are legitimate [*legitime*] prejudices."⁴⁹ But Gadamer also makes the following claim, corresponding to (i): "Whether a given traditionary text [*das Überlieferte*] is a poem or tells of a great event, in each case what is transmitted re-emerges into existence just as it presents itself." Thus, in historical study, "there is no being-in-itself [*Ansichsein*] that is increasingly revealed [...]; as in genuine dialogue, something emerges that is contained in neither of the partners by himself".⁵⁰ When arguing in this way, Gadamer suggests that Dilthey's effort to understand the content of the claims of the past in a contextual way is misguided since it rests upon a mistaken view of objectivity, according to which, e.g., historical texts have a fixed meaning that should be reconstructed. According to Gadamer, history is not something that should be reconstructed, it is a mediation (*Vermittlung*) between the past and the present.⁵¹

When affirming (i), Gadamer also argues that "a person who reflects himself out of a living relationship [*Lebensverhältnis*] to tradition [in the historicist way] destroys the true meaning [*Sinn*] of this tradition".⁵² What would a living relationship to the history of philosophy amount to? Not the reconstruction of the philosophical claims of the past in a contextual way. If they were approached in this way, they would lose their contemporary relevance in terms of their subject matters or concerns and could

at most serve as sources of increased self-knowledge on the historian's part in the way described by Dilthey. The meaning of tradition is thus not something fixed that should be reconstructed in the present. Precisely this attitude, Gadamer holds, characterizes declining traditions in which the hermeneutical problem of how to understand the past arises. By contrast, members of a living tradition apply the past to the present and are, in this sense, confined to the horizon of their times, as Dilthey himself puts it.

Gadamer questions the distinction between creation and reception. According to Gadamer, the author is her own interpreter insofar as she can never be sure about the exact meaning of her claims or about the source of her intentions. This is so for a reason that historicists also invoke, i.e., that thought depends upon its historical context in a way which can never be made fully transparent. Every claim, Gadamer tells us, has contextually induced, pre-given assumptions (pre-suppositions) on which it does not reflect.⁵³ In this sense, creation is reception. But reception is creation insofar as interpreters are co-responsible for the production of the significance (*Sinn*) of historical texts. But, and here Gadamer parts company with Dilthey, this does not imply that the interpreter may understand such texts better than their authors in the sense of being able to dismiss the very concern with subject matter and replace it with superior historical consciousness: "Perhaps it is not correct to refer to this productive element in understanding as 'better understanding'. [...] It is enough to say that we understand in a *different way, if we understand at all.*"⁵⁴ This does not mean that any interpretation is as good as any other.⁵⁵ But it does mean that there are no uniquely correct interpretations which application (*Anwendung*) in the aforementioned sense prevents from being achieved.

Concluding remarks

Dilthey's approach to the history of philosophy departs from a previous, traditional view, according to which this history is *universal*, i.e., a single developmental process.⁵⁶ However, the view that the history of philosophy is universal may occur in various forms. It has been held that all philosophical systems from the pre-Socratics to the present gradually approximate to a timeless truth and that nothing is wholly left behind in this process (Hegel). Less radically, it has been argued that positions replace each other in the history of philosophy in virtue of inherent difficulties in the discarded views, and that this is what holds the different stages together. Even less radically, it has been argued that the history of philosophy is tied together by the fact that the positions that it contains deal with the same subject matters. In Dilthey all these three views are absent. To be sure, Dilthey holds, as we have seen, that metaphysics deals with recurring aspects of human life. But the three types of metaphysical systems which correspond to these anthropological constants (idealism of freedom,

objective idealism and naturalism) do not replace each other in the history of philosophy according to a developmental pattern.

For instance, the emergence of idealism of freedom in Kant does not amount to a step towards a timeless truth in which insights of his predecessors are preserved. Nor can this emergence be understood as responding to an inherent difficulty in naturalism, which was simply discovered to require abandonment. Naturalism and idealism of freedom are not in themselves contingent, but the choice between them is. But do they not both deal with the same subject matter, namely, human life as such? However, life is not a subject matter exhaustively described by naturalism, idealism of freedom and objective idealism in conjunction. Rather, these types of metaphysics are irreconcilable. Naturalism, for instance, does not hold that *certain* actions are determined by nature but professes to explain human activity *in toto*. In this sense, the subject matter of the three types of metaphysics is not the same. Human life is not a subject matter which can be described by all types of metaphysics in a consistent way.

Now, what is Gadamer's reaction to these claims? On the one hand, when arguing that Dilthey has a defective notion of truth and rationality, Gadamer rejects all three traditional approaches to the history of philosophy mentioned above, while still holding that this history should not be understood in merely contextual or anthropological terms. On the other hand, when arguing that Dilthey overlooks the fact that context-dependent presuppositions may be true, Gadamer would seem to affirm the validity of a more traditional approach, at least in the sense of holding that the history of philosophy deals with recurrent subject matters of lasting concern.

Summary

Tradition and truth: Dilthey and Gadamer on the history of philosophy. By Anders Odenstedt. This paper deals with the views of the German philosophers Wilhelm Dilthey and Hans-Georg Gadamer on the study of philosophy's history. **Gadamer criticizes Dilthey for relating to the Western philosophical tradition as if it were an object of historical research lacking relevance to current concerns.** Gadamer calls this approach to history *historicism* (*Historismus*). Dilthey thus tended to argue that the metaphysical claims of the past should not be understood in terms of their subject matters. Rather, they should be understood as unintended expressions (*Ausdrücke*) of their historical context. According to Gadamer, however, the history of philosophy should not exclusively be approached in this way. Gadamer agrees with historicism that thought depends upon its context. But he nevertheless holds that historicism mistakenly sees this dependence as a reason for denouncing philosophical claims to validity. In this paper, the fairness of Gadamer's critique of Dilthey is questioned. It is argued that Dilthey did not consistently assume that the question of

the subject matter of, e.g., historical texts is wholly subordinate to the question of their contextual sources.

Noter

1 On this issue, see Peter Hanns Reill, *The German enlightenment and the rise of historicism* (Berkeley, 1975), ch. 1, and Reinhart Koselleck, *Futures past: On the semantics of historical time*, trans. Keith Tribe (1979; Cambridge, Mass., 1985), 21–38.

2 The departure from the generalizing stress on examples in history is illustrated by the German philosopher and historian Johann Gottfried Herder (1744–1803). According to Herder, “the creator of all things does not see as a man sees. He [the creator of all things] knows no classes; each thing only resembles itself.” Quoted in Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two studies in the history of ideas* (London, 1976), 164, Berlin’s trans.

3 Dilthey thus speaks of “the intrinsic value [*Eigenwertes*] of every historical phenomenon”; quoted in Calvin G. Rand, “Two meanings of historicism in the writings of Dilthey, Troeltsch, and Meinecke”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXV (1964), 508, Rand’s trans. amended.

4 Hans-Georg Gadamer, *Truth and method*, trans. and eds. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. 2nd ed. (1960; London, 1989), 180–181, trans. modified; in Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 1. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6th ed. (Tübingen, 1990), 184.

5 Hans-Georg Gadamer, *Philosophical hermeneutics*, trans. and ed. David E. Linge (Berkeley, 1976), 46; in Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 2. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*. 2nd ed. (Tübingen, 1993), 122.

6 For this view, see Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Vol. 7. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, ed. Bernhard Groethuysen (Leipzig, 1927), 217.

7 *Ibid.*, 216–17.

8 *Ibid.*, 155, my trans.

9 Gadamer, *Truth and method*, 572; Gadamer, *Gesammelte Werke* 2, 471. For discussions of the concept of historicism, see Friedrich Jaeger and Jörn Rüsen, *Geschichte des Historismus: Eine Einführung* (München,

1992), Otto Gerhard Oexle, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus: Zu Problemgeschichten der Moderne* (Göttingen, 1996), Georg G. Iggers, *The German conception of history: The national tradition of historical thought from Herder to the present* (1968), 2nd ed. (Middletown, Conn., 1983), esp. 295–98, and idem, “Historicism: The history and meaning of the term”, *Journal of the history of ideas*, Vol. LVI (1995), 129–52.

10 See, for instance, “Der Briefwechsel Dilthey-Husserl”, *Man and world*, Vol. I (1968), 434.

11 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Vol. 8. *Weltanschauungslehre*, ed. Bernhard Groethuysen (Leipzig, 1931), 6.

12 *Ibid.*, 222.

13 Although Dilthey sometimes makes claims that seem partly to justify Gadamer’s description of him as a contextualist and historicist, as we shall see.

14 Dilthey, *Weltanschauungslehre*, 222, my trans.

15 Wilhelm Dilthey, *Dilthey: Selected writings*, ed. and trans. H. P. Rickman (Cambridge, 1976), 141.

16 Dilthey, *Der Aufbau*, 173.

17 Gadamer, *Gesammelte Werke* 2, 103.

18 Gadamer, *Truth and method*, 308 f.; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 313 f.

19 Dilthey, *Der Aufbau*, 144–45.

20 Gadamer, *Truth and method*, 334–35; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 340. Similarly, the German historian Leopold von Ranke (1795–1886) says the following in a passage that has become famous: “To history has been assigned the office of judging the past, of instructing the present for the benefit of future ages. To such high office this work [Ranke’s *Latin and teutonic nations*] does not aspire: It wants only to show what actually happened [*wie es eigentlich gewesen*].” Quoted in Stephen Bann, *Romanticism and the rise of history* (New York, 1995), 20, Bann’s trans.

21 Gadamer, *Truth and method*, 361, trans. slightly modified; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 367. For a somewhat extended

discussion of Gadamer's views in this respect, see my "Gadamer on context-dependence", *The Review of Metaphysics*, Vol. LVII (2003), 78–80.

22 Gadamer, *Truth and method*, 375; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 381, italics added. Similarly, to understand another person in a historical way illegitimately keeps his or her claims "at a distance" (Gadamer, *Truth and method*, 360; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 366).

23 For the example of the Reformation, see Dilthey, *Der Aufbau*, 216.

24 *Ibid.*, 22.

25 In this sense, Gadamer's view that Dilthey neglects the question *what* claims attempt to say and their content remains slightly misconceived. Dilthey recommends precisely a stress on content, albeit in a neutral, contextualist mode. Or, to be more specific, Dilthey recommends a stress on the content of claims, but holds that the modern historian cannot believe that metaphysics and religion may grasp their purported *subject matters*, or even that these subject matters exist.

26 This approach strikingly resembles what the German philosopher Edmund Husserl (1859–1938) calls the suspension of the natural attitude. According to Husserl, the natural attitude is the unreflective attitude in which the validity of everyday beliefs is simply taken for granted. When engaging in reflection, I discard, not the content of these beliefs as such, but rather their influence on me. Or, in other words, the content of my mental life remains the same, but I no longer perform the same mental acts of, e.g., affirmation as before. See Husserl, *Cartesian meditations*, trans. Dorion Cairns (1931; Dordrecht & Den Haag, 1973), § 8.

27 Dilthey, *Weltanschauungslehre*, 75, my trans. The concept of historical consciousness thus refers to awareness of the historical variability of thought.

28 As is pointed out in Hans Ruin, "Yorck von Wartenburg and the problem of historical existence", *The Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. XXV (1994), 116, and in Michael Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The critique of historical reason* (Chicago, 1978), 25.

29 For Dilthey's own efforts in this direction, see *Weltanschauungslehre*, 75–118.

30 *Ibid.*, 161, my trans. Dilthey italicizes the whole sentence.

31 Dilthey, *Der Aufbau*, 216.

32 *Ibid.*, 250, my trans., italics added.

33 *Ibid.*, 329.

34 For a discussion of this issue, see Jaeger and Rüsen, *Geschichte des Historismus*, 78.

35 Dilthey, *Weltanschauungslehre*, 192, 198. See also Dilthey, *Der Aufbau*, 6.

36 Gadamer, *Truth and method*, 335–36, trans. slightly modified; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 341–42.

37 Gadamer, *Truth and method*, 385; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 389.

38 Gadamer, *Truth and method*, 303, trans. slightly modified; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 308, italics added.

39 Gadamer, *Truth and method*, 192; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 196.

40 Gadamer, *Philosophical hermeneutics*, 122; in Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 4. *Neuere Philosophie: Probleme, Gestalten*. 2nd ed. (Tübingen, 1999), 15.

41 *Ibid.*, 67.

42 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 8. *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage* (Tübingen, 1993), 187.

43 Dilthey, *Der Aufbau*, 290.

44 Gadamer, *Truth and method*, 299, trans. modified; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 304.

45 Gadamer, *Truth and method*, 299 n.; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 305 n.

46 Gadamer, *Truth and method*, 17; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 22–23.

47 Dilthey, *Weltanschauungslehre*, 75.

48 These claims invoke the German philosopher Friedrich Nietzsche (1844–1900). Nietzsche pointed to what he saw as an excess of historical learning in the nineteenth century and a corresponding inability to strongly identify with current concerns. The awareness of the mutability of historical contexts has, Nietzsche asserted, created a form of self-irony in the modern era; see Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), in *Werke in zwei Bänden*, Vol. I, ed. Karl Schlechta (München, 1967), 136. By contrast, an authoritative culture has a circumscribed "horizon" (*Horizont*) of presuppositions and concerns that are not regarded as historical, transient phenomena (*ibid.*, 117). Indeed, Dilthey himself feared that historical study may be dangerous for similar reasons. He thus argued that "the productive energy" (*die produktive Energie*) of human endeavor is

due to the fact that individuals are "confined" (*eingeschränkt*) to the horizon of their times (Dilthey, *Der Aufbau*, 186).

49 Gadamer, *Truth and method*, 277; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 281

50 Gadamer, *Truth and method*, 462; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 466.

51 Gadamer, *Truth and method*, 290; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 295.

52 Gadamer, *Truth and method*, 360; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 366. Gadamer italicizes the whole sentence.

53 Hans-Georg Gadamer, "What is truth?", trans. Brice R. Wachterhauser, in *Hermeneutics and truth*, ed. Brice R. Wachterhauser

(Evanston, 1994), 42; Gadamer, *Gesammelte Werke* 2, 52.

54 Gadamer, *Truth and method*, 296–97; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 301–2.

55 Gadamer, *Truth and method*, 95; Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 100.

56 For a discussion of this issue, see Gunter Scholtz, "Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie: Braniß und Dilthey", in *Dilthey und Yorck: Philosophie und Geisteswissenschaften im Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus*, eds. Jerzy Krakowski and Gunter Scholtz. *Acta Universitatis Wratislaviensis* No. 1788 (Wrocław, 1996), 179–94.

Filosofi eller historia?

Staffan Carlshamre

Filosofins historia – är det historia med ett särskilt område eller filosofi med en särskild metod? I Sverige har motsättningen mellan historiska och filosofiska sätt att skriva filosofins historia sedan femtio år förknippats med kontroversen kring Anders Wedbergs filosofihistoria, som av både vänner och fiender tagits som ett ovanligt klart exempel på den filosofiska attityden.¹ Men motsättningen är lika levande i internationell debatt fast då med andra exempel. Jag har dragit mitt eget strå till den här stacken i en tidigare artikel och skall inte här återvända till den *in abstracto*.² Istället vill jag undersöka distinktionens användbarhet genom att titta på ett särskilt exempel, nämligen en del nyare litteratur om Hegel, i allmänhet, och särskilt om *Phänomenologie des Geistes*.

Varför just Hegel? Jag kunde förstås ha tagit i stort sett vilken klassisk filosof som helst, men Hegel har vissa särskilda drag som gör honom till ett extra bra exempel i detta sammanhang. En viktig sak är att han är så svår. Sanningen tycks vara – och jag skall återvända till detta – att ingen förstår särskilt mycket av vad som står i *Phänomenologie des Geistes* eller *Wissenschaft der Logik*.³ Att gå från även den mest övertygande och genomförda tolkning tillbaka till Hegels egen text är en övning i ödmjukhet. Visst kan man se vad han skriver i ljuset av en allmän idé, och visst finns det en passage här och där som man faktiskt kan parafrasera så att den stämmer med tolkningen. Men däremellan finns det överallt massor av ord och utsagor som Hegel tycks hantera på ett systematiskt sätt och tillmäta stor betydelse, men som man faktiskt inte har en aning om varför de står där. En sådan text kräver ett aktivt förhållningssätt av läsaren och tvingar fram både sakliga och metodologiska förutsättningar i ljuset. Det gör också att spelrummet för olika tolkningar blir enormt stort, vilket gör det roligare att spela ut dem mot varandra. En annan viktig sak är förstås att Hegel spelat så stor roll inom många olika filosofiska traditioner, och därför verkligen tolkats från väldigt olika utgångspunkter.

Med detta sagt vill jag förvarna om att den här artikeln inte ger någon vare sig omfattande eller systematisk överblick över ens den allra senaste litteraturen kring *Phänomenologie des Geistes*. Det blir snarare några axplock för att illustrera saker jag vill ta upp, och urvalet styrs till stor del av slumpen och av vad jag råkar ha tillgängligt i hyllan och på närliggande bibliotek. Jag kommer inte heller att göra någon systematisk genomgång av de författare jag tar upp utan kommer att appellera till dem efter behov och lägenhet.

Inledning

En tydlig och självutnämnd representant för ett historiskt förhållningssätt är Frederick Beiser. Hans bok *Hegel* från 2005 har förmodligen ambitionen att ersätta Charles Taylors *Hegel* som standardintroduktionen till Hegels filosofi på engelska.⁴ Beiser är en framstående kännare av epoken mellan Kant och Hegel, som med denna bok utsträcker sitt revir så att det kommer att inkludera även den bortre gränsen för vad han tidigare skrivit om.

Beiser själv skiljer mellan den ”historiska” och den ”analytiska” attityden till filosofihistorien och menar att den senare har dominerat, åtminstone i den engelskspråkiga världen, på senare år. Terminologin är enligt min uppfattning lite olycklig, och det faktum att han dessutom använder ”hermeneutisk” som synonym för ”historisk” gör saken ännu mera problematisk. Det är svårt att avända ordet ”hermeneutik” utan att föra tankarna till Hans-Georg Gadamer, men knappast någon modern filosof har gjort mer för att problematisera tanken på en rent historisk attityd till tankehistorien än Gadamer, och hans framhävande av tillämpningsmomentet i all textförståelse passar bättre med Beisers karaktärisering av den analytiska metoden än av den historiska. Jag kommer att hålla fast vid att tala om ”filosofisk” och ”historisk” attityd. Så här introducerar Beiser skillnaden mellan de båda förhållningssätten:

Assuming that we should read Hegel, the question remains how we should do so. There are two possible approaches. We can treat him as if he were a virtual contemporary, as a participant in present conversations. In that case we could analyze his arguments and clarify his ideas to show how they are relevant to our contemporary concerns. Or, we can treat him as an historical figure, as a contributor to past conversations. In this case we study him in his historical context, trace the development of his doctrines, and attempt to reconstruct him in his historical integrity and individuality.⁵

Båda ansatserna har, påpekar Beiser, sina särskilda fallgropar. Faran med den historiska ansatsen är ”antikvarism” – att resultatet kommer att likna ett ”historiskt porträtt i ett museum”. Risken med den filosofiska ansatsen är ”anakronism”, att det enda vi finner hos Hegel är vad vi själva läser in hos honom. Jag skall strax komplicera båda dessa farhågor lite grann, men först från en annan författare, Kenneth Westphal, citera något som jag gissar att Beiser skulle betrakta som ett flagrant exempel på den senare tendensen:

Naturalist elements appear in Hegel's epistemology in his theses that biological needs (one root of consciousness) involve elementary classification of objects, that the contents of conscious awareness derive from a public world, and that classificatory thought presupposes natural structures in the world. Hegel's philosophy of mind is deeply

functionalist; Hegel rejects mind/body dualism, though without adopting eliminativist materialism.⁶

Westphal tycks läsa Hegel som om både hans frågor (mind/body problemet, social kunskapsteori, metafysik och vetenskap) och hans svarsalternativ (naturalism, funktionalism, eliminativ materialism) helt sammanfaller med de senaste decenniernas analytiska filosofi, och misstanken att han fallit i den anakronistiska fallgropen ligger nära till hands.

Läsningar och anspråk

Men kan man verkligen fördela filosofihistoriska studier i de här båda facken? Kan man ens placera dem efter en skala med det historiska och det filosofiska som ändpunkter? Enligt min mening är svaret på båda frågorna nej – klassifikationen har helt enkelt för få dimensioner, så att den hindrar, snarare än hjälper oss att se den verkliga mångfalden av intressanta skillnader mellan olika sätt att skriva filosofins historia.

Låt mig börja med att göra den enkla distinktionen mellan läsningar och anspråk.⁷ En läsning är en specifikation av ett innehåll för texten. För en filosofisk text handlar det i grova drag om en uppsättning teser och argument som man knyter till textens ordalydelse – jag skall återkomma till olika typer av läsningar mot slutet av artikeln. Ett anspråk gör man med avseende på en viss läsning. Oberoende av hur man läser Hegels text så kan man till exempel göra anspråk på att läsningen motsvarar Hegels meningsintention – vad Hegel ville säga. Jag skall tala om ett sådant anspråk som ett historiskt anspråk. Man kan naturligtvis tänka sig andra typer av historiska anspråk än de som rör författarintentionen – man kan till exempel hävda att en viss läsning svarar mot hur någon viss annan läsare eller grupp av läsare (exempelvis i Hegels samtid, eller i Frankrike på 30-talet) tolkade Hegels text. Sådana sekundära historiska anspråk om hur filosofiska texter lästs av senare tänkare spelar ofta stor roll i filosofihistoriska sammanhang – Hegelforskaren behöver oftare hänvisa till Hegels Kant eller Platon än till de verkliga personerna med samma namn. En speciell typ av historiskt anspråk är att den ståndpunkt texten enligt en viss läsning uttrycker är originell, dvs. att den i vissa avseenden är olik andra historiskt givna positioner. Men man kan också, med avseende på en viss läsning, göra anspråk som inte alls är historiska, och när det gäller filosofiska texter är det förstås olika typer av filosofiska anspråk som ligger närmast till hands. Utan att påstå att vare sig Hegel själv eller någon historiskt given läsare uppfattat Hegels text enligt en viss läsning kan man hävda att denna läsning gör texten filosofiskt intressant eller till och med att texten läst på detta vis uttrycker en filosofisk sanning.

Anspråk behöver man berättiga, argumentera för, och det som gör skillnaden mellan historiska och filosofiska anspråk så viktig är naturligtvis

att de måste berättigas på helt olika sätt. Historiska anspråk berättigas med historiska dokument, texter av (i det här fallet) Hegel och andra som gör det troligt att (exempelvis) han själv uppfattade sin egen text i enlighet med en viss läsning av den. Filosofiska anspråk berättigas med filosofiska argument, argument för att vad texten enligt en viss läsning säger är filosofiskt intressant, viktigt eller korrekt.

Här tycks man alltså ha en dikotomi mellan det filosofiska och det historiska som det är viktigt att hålla reda på, om man inte skall falla i den banala (men inte ovanliga) fallgropen att dra en filosofisk slutsats utifrån ett historiskt argument eller omvänt.⁸ Det finns heller inga mellanting, ingen skala där ett anspråk kan vara halvt historiskt och halvt filosofiskt. Däremot finns det naturligtvis blandningar: man kan göra både historiska och filosofiska anspråk för samma läsning. I själva verket är detta normalfallet och det förekommer i olika varianter. Allra vanligast är den historiskt dominerade blandningen, som med avseende på en viss läsning gör ett starkt historiskt anspråk, på att läsningen svarar mot Hegels avsedda innebörd, och ett svagare filosofiskt anspråk, på att den filosofiska position som texten enligt denna läsning uttrycker är tänkvärd, intressant eller åtminstone inte helt uppåt väggarna. Till den kategorin är det rimligt att föra Beisers egen bok. Men filosofiskt dominerade blandningar förekommer också, där en huvudvikt på filosofiska anspråk kombineras med svagare historiska anspråk, i stil med att det är möjligt att Hegel har tänkt i enlighet med den relevanta läsningen. Skall vi placera in Westphal i det här sammanhanget så gör han utan tvekan starkare filosofiska anspråk än Beiser, men åtminstone om vi skall tro hans retorik så balanseras de filosofiska anspråken av lika starka historiska anspråk – han hävdar både att han själv tolkar Hegel (historiskt) rätt och att Hegel så tolkad har (filosofiskt) rätt.

Kontextualisering

I Beisers beskrivning av skillnaden mellan den historiska och den filosofiska ansatsen spelar frågan om kontextualisering en huvudroll. Väljer vi den filosofiska ansatsen så ser vi Hegel som deltagare i ett nutida samtal, och försöker visa hur hans tankar är relevanta för våra ”contemporary concerns”. Väljer vi den historiska ansatsen så ser vi honom som deltagare i en förgånget samtal, med sina egna samtida.

Kontextualisering spelar utan tvekan en oerhört stor roll vid filosofihistorisk texttolkning i allmänhet, och kanske när det gäller Hegel i synnerhet. Ser man bakåt från Hegel så var hans egen filosofihistoriska bildning enorm och det går att spinna trådar från hans texter till nästan vilken av hans föregångare som helst; ser man framåt är hans inflytande lika enormt och det finns ett överflöd av senare texter som kan tänkas utveckla eller förtydliga tendenser i Hegels filosofi.

Men vad är egentligen kontextualisering, och vilken funktion har den i utläggningen av en filosofisk text? Återigen finns det två huvudfunktioner att skilja på, även om de i många fall är intimt sammankopplade. Den ena funktionen är kausal, eller, om man så vill, historisk – jag skall tala om förklarande funktion. Om jag appellerar till Kant eller Fichte i en framställning av Hegels filosofi, så hävdar eller underförstår jag i allmänhet att de relevanta uppfattningarna hos Kant eller Fichte spelat roll för uppkomsten av Hegels ståndpunkt – att han, medvetet eller omedvetet, ansluter sig till dem, motsätter sig dem, vidareutvecklar dem och så vidare. Jag förklarar en historisk händelse (att Hegel skrev som han gjorde) genom att hänvisa till andra historiska händelser (att Kant och Fichte skrev som de gjorde).

Den andra huvudfunktionen hos kontextualisering kunde man kalla ”logisk”, men jag skall tala om utläggande funktion. När Charles Taylor hänvisar till Wittgensteins argument mot privata språk i sin utläggning av Hegels kritik av den sinnliga vissheten så menar han förstås inte att Wittgenstein har påverkat Hegel, och förmodligen inte heller att Hegel har påverkat Wittgenstein.⁹ Han menar att det finns en innehållslig relation mellan de båda argumenten som gör att de kan kasta ljus över varandra. Här är det inte alls fråga om en historisk–kausal relation mellan händelser i rum och tid, utan om en abstrakt relation mellan tankeinhåll.

Huvudpoängen med utläggande kontextualisering är att bidra till konstruktionen av ett ”logiskt rum” för läsningen av texten. Vad är ett logiskt rum? I vidaste mening syftar jag på en struktur av begrepp inom vilken frågor kan ställas, hypoteser kan formuleras och argument kan utformas. Men ”begreppsstruktur” säger för lite: frågor, hypoteser och argument formuleras mot bakgrund av andra frågor, hypoteser och argument som uppfattas som redan ställda, formulerade eller genomförda. Jag tänker på någonting i stil med Collingwoods ”logic of question and answer”, som Gadamer lade till grund för sitt begrepp om en ”förståelsehorisont”.¹⁰

Förklarande och utläggande kontextualisering är förstås inte oberoende av varandra. Förklaringsvärdet hos en historisk kontext för *Phänomenologie des Geistes* betingas till stor del av att den bidragit till utformningen av det logiska rum inom vilket den historiske Hegel faktiskt tänker. Omvänt kan ett skäl att använda vissa senare texter i rekonstruktionen av ett logiskt rum för läsningen av Hegel vara att de i sin tur påverkats av Hegel – att de ligger i den verkningshistoriska ljuskonen för hans verk ökar möjligheten att de tydligare skall uttrycka saker som finns implicit hos honom.

Det finns mycket mer att säga om skillnaden mellan förklarande och utläggande kontextualisering, men jag skall sticka emellan med några reflektioner över ett pressande praktiskt problem, med stor principiell betydelse, som jag aldrig sett diskuterat på allvar. Hur mycket kontext skall man hänvisa till? Regeln tycks vara: ju mer dess bättre. Men är det verkligen rimligt?

Vad behöver man ha läst för att få skriva om Hegel, med anspråk på att bli tagen på allvar? Tja, den underförstådda listan ser kanske ut ungefär så här: 1) Allt som Hegel själv har skrivit. 2) Allt som skrivits av betydelsefulla generationskamrater och viktigare omedelbara föregångare, inkluderande Kant, Fichte, Schelling, Jacobi, etc. 3) All äldre filosofi som Hegel kan tänkas ha varit bekant med och ha påverkats av. 4) All modern sekundärlitteratur om Hegel. 5) Den viktigaste moderna litteraturen om det problemområde som man är intresserad av hos Hegel.

Listan blir förstås snabbt så lång att den blir löjlig. Men frågan hur detta skall hanteras är viktig och behöver diskuteras, eftersom det lite högrivande handlar om vem som skall ha rätten till filosofins historia. Låt mig citera Beiser en gång till:

[C]ontemporary Hegel scholars, especially those in the Anglophone tradition, have failed to individuate Hegel. They assume that certain ideas are characteristic of Hegel that were really commonplaces of an entire generation. [...] If, however, we cannot individuate Hegel – if we cannot state precisely how his views differ from some of his major contemporaries – can we be said to understand him?¹¹

Det problem Beiser pekar på är ju mycket vanligt. Det är mera regel än undantag att de mest kända filosoferna får personliga poäng för saker som var allmänt bekanta i den miljö de reser sig ur och över, och de periodspecialister som påpekar och utreder detta gör naturligtvis ett viktigt arbete. Men den avslutande retoriska frågan är dubbeltydig och vad som är det riktiga svaret beror på hur man tolkar den. Att precisera innehållet i en filosofisk text så långt det är möjligt är naturligtvis viktigt, och om ouppmärksamhet på det historiska sammanhanget leder till att man underlåter att göra distinktioner som skulle ge texten ett större intentionsdjup så är detta förstås en brist. Men historiska jämförelser är inte enda sättet att komma en precisering på spåren och så länge precisionsgraden är densamma är det från förståelsesympunkt likgiltigt på vilka punkter den uppfattning man tillskriver Hegel liknar eller skiljer sig från ståndpunkter hos hans samtida. Från förståelsesympunkt är hänvisning till andra tänkare och texter ett framställningsmässigt och pedagogiskt hjälpmedel som man ”i princip” kan klara sig utan. Jag behöver inte beskriva Hegels logiska rum genom att hänvisa till vad andra har sagt, utan kan göra det ”från början”.¹²

Jag skall inte försöka mig på någon utförlig argumentation för denna uppfattning här, utan det får räcka med några pragmatiska påpekanden. Det första är att insisterandet på att förståelsen av texten kräver att man supplerar stora mängder kontext som författaren inte uttryckligen hänvisar till är en implicit kritik av texten som den står. Om man inte kan begripa vad Hegel syftar till i avsnittet om den ”sinnliga vissheten” utan att tänka på Thomas Reid så borde Hegel rimligtvis ha sagt det.¹³ Inom litteratur-

teoretisk tolkningsteori har idén att tolkaren inte får gå utanför själva texten ibland drivits in absurdum, men nog är det rimligt att visa en viss respekt för även en filosofisk författares ambition att inom en boks pärmar faktiskt säga vad han eller hon menar.

Det andra påpekandet är att den pedagogiska och framställningsmässiga vinsten av att förklara en problematisk passage hos Hegel genom hänvisning till en lika problematisk passage hos Kant, Fichte eller Wittgenstein ofta inte är så stor – att få veta att något som man inte begriper är identiskt med något annat som man inte heller begriper kan ju vara en sorts ekonomisk vinst, men leder inte automatiskt till filosofisk insikt. Filosofisk tolkning kräver att man jämför Hegels uppfattning med en filosofiskt relevant uppsättning alternativ, men ingenting säger att dessa alternativ måste relateras till historiskt givna personer som faktiskt har omfattat dem.

Det tredje påpekandet är att kravet på omfattande historisk kontextualisering i praktiken innebär att man kidnappar filosofins historia åt specialisterna. Vill man att filosofins klassiker skall förbli en levande del av den filosofiska diskussionen så måste man tillåta att man närmar sig dem med de mest olikartade förutsättningar – det faktum att Wittgensteins samlade verk numera omfattar många volymer hindrar inte att man får både läsa och skriva om *Tractatus* och Filosofiska undersökningar som verk i sin egen rätt, och till och med lyfta en enskilda passage helt ur sitt sammanhang. Det viktiga är inte vilken bakgrund man har utan vad man kommer fram till.

Samtid

Med risk att fresta läsarens tålmod utöver det rimligas gräns vill jag än en gång vända tillbaka till det första citatet från Beiser. Han ser som sagt skillnaden mellan den filosofiska och den historiska metoden i första hand som en skillnad i kontextualisering – skillnaden mellan två möjliga metoder måste alltså svara mot två möjliga kontextualiseringar – men det handlar inte om olika funktioner hos kontextualiseringen utan om två olika tidsepoker. Lustigt nog kan båda bestämmas som ”samtida”: filohistorikern kan antingen relatera Hegels text till Hegels samtid eller till sin egen.¹⁴ Tankegången är problematisk på båda punkterna, och jag tror att den är så vanlig att den är värd ett par kommentarer.

Först frågan om Hegels samtid. Blotta det faktum att vi lever i en skriftspråkskultur räcker för att undergräva hela idén om att just de tänkare som lever vid ungefär samma tid som en given filosof automatiskt har högsta relevans för tolkningen av vederbörandes verk. I vilken grad och på vilket sätt ett visst filosofiskt verk hör samman med andra verk från samma epok skiftar från fall till fall, och just i fallet Hegel är relationen, som vanligt, extra krånglig. Visst finns det viktiga trådar som förbinder

Hegel med Kant, Fichte, Hölderlin och Schelling, men trådarna till Platon och Aristoteles är minst lika viktiga – blev jag tvungen att rangordna de nämnda tänkarna med avseende på deras betydelse för Hegel så skulle ingen av de samtida tyskarna utom Kant komma i jämnhöjd med de båda grekerna.¹⁵ Och ingenting säger att Hegel måste tolka Platon och Aristoteles genom sina samtida snarare än tvärtom.

Den andra samtid Beiser hänvisar till är alltså ”vår” egen. Det rör sig om en tankegång som återkommer hos de flesta historiska och kulturella relativister: i stället för det anspråk på giltighet *tout court* som hör samman med varje form av hävdande sätter man ett anspråk på giltighet relativt talarens egen epok och kultur. Tankefelet är subtilt, vilket Hegel själv i relevanta sammanhang markerar med den återkommande formeln ”i sig eller för oss”. Inifrån min egen uppfattning kan jag inte skilja på hur det är och hur jag tror att det är – min uppfattning om vad som är fallet är ju precis vad jag tror är fallet. Men begreppsligt är skillnaden skarp: det jag hävdar när jag säger att jorden är rund är att jorden är rund, inte att jag tror att jorden är rund.

Att visa att Hegels åsikter på någon punkt sammanfaller med Donald Davidsons är inte i sig mer filosofiskt än att visa att de sammanfaller med Spinozas, det visar bara på en överensstämmelse mellan två historiskt givna uppfattningar. Filosofiskt blir det först när jag använder överensstämmelsen i ett filosofiskt resonemang som jag själv för och tar ansvar för, till exempel genom att solidarisera mig med (eller motsätta mig) Davidsons eller Spinozas uppfattning. I den mån mina filosofiska ställningstaganden relaterar till några av mina samtida så blir detta naturligtvis samtidsrelevant, men det behöver inte vara så – den enda samtida som garanterat är inblandad är jag själv, men anspråket på filosofisk relevans sätter inga gränser för min otidsenlighet.

Läsningar

Jag började för en stund sedan en utläggning av distinktionen mellan läsningar och anspråk, men kom inte längre än till anspråken innan jag slog in på omvägen kring kontexter och contextualisering. Finns det någonting att säga om läsningar också, på tal om skillnaden mellan filosofisk och historisk filosofihistoria? Jag skall introducera temat med hjälp av ett nytt citat, den här gången från Kenneth Westphal:

In general, an adequate interpretation of a major philosophical text, including Hegel's, requires jointly realizing two aims: (1) systematically reconstructing the author's theme in view of its central issues and arguments within their philosophical and historical context, and (2) reconstructing the text in sufficient detail to provide a maximally complete and accurate reconstruction, down to individual sentences, phrases, even terms.¹⁶

Westphal gör inte själv distinktionen mellan läsningar och anspråk och passagen utgör ett vackert exempel på hur begreppet tolkning normalt inkluderar båda komponenterna. Låt oss dock isolera läsningskomponenten genom att bortse från kravet att det som skall rekonstrueras är "the author's view" och från det historiska anspråk som eventuellt impliceras av kravet på en "accurate rekonstruktion".¹⁷ Gör vi det så återstår en idé om att en läsning av en filosofisk text skall innehålla två saker: dels en specifikation av ett filosofiskt innehåll och dels en specifikation av hur detta innehåll uttrycks i texten, av de ord som står där i rad efter varandra. Att läsningen skall vara "complete" betyder förmodligen att den skall ge mening åt hela texten, åt alla ord som står där.

Jag gissar att idealet går att känna igen: ungefär så här tänker man sig väl ofta resultatet av en genomförd läsning av en filosofisk text. Desto mer betänksam blir man när man jämför idealet med hur verkliga Hegelläsningar brukar se ut. Enligt min erfarenhet har läsningen av en bok om Hegel nästan alltid ungefär samma förlopp. Den börjar med upptäckarglädje och stora förväntningar. Författaren skisserar på det mest övertygande sätt Hegels filosofiska projekt, som inte bara framstår som djupt originellt, utan också som den rimliga lösningen på några av filosofins mest pressande problem, medan han i förbifarten avvisar vissa vanliga missuppfattningar. Framställningen ligger visserligen inte nära någon speciell text av Hegel, men den stöds här och där på något intresseväckande citat, och som läsare kan man nästan inte bärga sig innan man skall få se allt detta utfört i detalj, och på köpet få reda på vad alla konstiga saker Hegel säger egentligen betyder. Men sedan börjar det rinna ut i sanden. När detaljerna i Hegels subtila argument för sina intressanta slutsatser skall preciseras blir framställningen allt dimmigare, och man kommer ytterst sällan till det stadium där man faktiskt läser och lägger ut sammanhängande avsnitt av vad Hegel skriver. Ofta blir det precis tvärtom: en allt mera nedstämd kommentator börjar klandra Hegel för att han inte skriver vad hans utläggare vill – formuleringarna är oklara, exemplen överdrivna, ett bättre sätt att säga vore så här...

Varför blir det så? Kanske ligger en del av förklaringen i en överdriven välvilja hos tolkaren – just den egenskap som de flesta tolkningsteorier framhäver som så viktig. Nästan alla som skriver utförligt om en filosof är positivt inställda till filosofen ifråga, och när det gäller Hegel paras detta ofta med misstanken att andra är mindre förtjusta – tillsammans ger detta framställningen en apologetisk ton som inte främjar klarhet på mindre övertygande punkter. Som läsare önskar man sig ofta mindre välvilja och mera klarspråk: att olika tolkare tydligt skulle peka på saker hos Hegel som de inte tycker sig förstå och på saker som de tycker sig förstå men där de anser att Hegel har fel.

När man läser modern tolkningsteori så framställs valet mellan olika tolkningar ofta som den stora frågan – antingen man bejakar eller beklagar

det så framstår det som om det för alla viktiga texter finns en rikedom av olika intressanta läsningar att välja mellan. Sanningen tycks mig ofta, och även i fallet Hegel, vara den motsatta. Det finns visserligen ett antal mer eller mindre skissartade förslag till en allmän tematik, och ibland ett försök att precisera ett argument eller en tankegång, men läsningar som är genomförda till den nivå att de i detalj försöker göra reda för stora delar av Hegels text är en bristvara.

Kanske beror det på att man alltför snabbt börjar diskutera ifall en viss tolkningsidé är den rätta. Man försöker berättiga vissa uttryckliga eller underförstådda anspråk med avseende på den föreslagna läsningen, t.ex. anspråk på att svara mot en för Hegel rimlig tankegång. Men för att det skall vara värt besväret att berättiga ett anspråk behöver man först utarbeta den relevanta läsningen.

En läsning kan specificeras med många olika grader av utförlighet och precision: från en allmän idé om vad en viss text skall åstadkomma, till en mer eller mindre noggrann specifikation av olika huvudstadier, och vidare till en detaljerad framställning av argumentationsgången i varje avsnitt, stycke och mening. Att ta tag i en idé och utföra den i större detalj är inte i sig att försvara eller berättiga den – det är som sagt bara anspråk som kan berättigas, inte läsningar. Historiskt sett kanske även en mycket detaljerad läsning har sitt huvudsakliga intresse som specifikation av en möjlig tankegång som Hegel inte hade.

När man utarbetar en läsning kan man gå tillväga på olika sätt, och även dessa kan man ibland frestas att uppfatta som i olika grad ”filosofiska” eller ”historiska”. Här är tre vanliga sätt att spinna tråden: det antikvariska, det textbaserade och det frågelogiska.

Den antikvariska metoden utgår ifrån en lista på temata som man tänker sig att Hegel skall ha behandlat, i allmänhet baserad på en indelning av filosofin i olika delområden: metafysik, kunskapsteori, moralfilosofi, politisk filosofi, estetik och så vidare. Sådan är uppläggningsen i allmänhet i filosofihistoriska översikter, men också i böcker som gör anspråk på att framställa Hegels filosofi i allmänhet utan att utgå från någon särskild aspekt eller fråga – Beisers bok är ett utmärkt exempel.

Den textbaserade läsningen är typisk för ”kommentarer” till olika verk. Speciellt *Phänomenologie des Geistes* har en enorm förmåga att inspirera till kommentarer i denna mening – alltså framställningar som börjar i början av boken och försöker säga något om varje avsnitt tills man kommer till slutet. Att en läsning är textbaserad i denna mening betyder inte nödvändigtvis att dess upplösningsgrad är väldigt hög, eller att den går i närkamp med specifika passager, utan bara att den följer textens disposition – att det ena följer det andra i kommentaren motiveras av att motsvarande saker följer efter varandra i texten.¹⁸

Den frågelogiska metoden, slutligen, utgår som dess namn antyder från en fråga och följer dess logik, i Collingwoods mening. I stället för att låta

Hegels text bestämma vad man skall ta upp härnäst så rekonstruerar man en tankegång. Om han svarar så här på frågan A så uppkommer följdfrågan B eller invändningen C, vad svarar han på dem? Och hur svarar han på de invändningar och följdfrågor som B och C i sin tur ger upphov till? Och hur är de med presuppositionerna D, E och F för dessa frågor – uttrycker och försvarar han dem explicit någonstans, eller utgör de bara en tyst bakgrund för resonemanget? Naturligtvis försöker man knyta de olika delarna av ett sådant resonemang till texten, men utan att förutsätta att allt skall behandlas i en löpande ordning – en förutsättning som behövs i Fenomenologin kanske uttrycks och försvaras i Logiken eller omvänt.

Den sistnämnda metoden är typisk för läsningar som man intuitivt skulle klassa som ”filosofiska”, till exempel Robert Brandoms artiklar i *Tales of the Mighty Dead*, eller Robert Pippins Hegel’s Idealism.¹⁹ Metoden är filosofisk i så måtto att den ställer krav på filosofiskt engagemang och filosofisk förmåga hos uttolkaren – man måste inte bara kunna följa utan även kunna föra ett filosofiskt resonemang. Men en sådan läsning kan mycket väl förenas med även mycket starka historiska anspråk.

Historiker ser ofta med misstänksamhet på tydligt frågeorienterade läsningar, sådana som Brandoms läsning av Hegel, Peter Strawsons eller Jonathan Bennetts av Kant eller Kripkes av Wittgenstein, och vill gärna ge bilden av att de produceras i ett historiskt vakuum med ringa källkontakt. Detta kan i viss mån vara sant vad det gäller kontextualisering: det intertextuella nätverket omsluter ofta bara den mest centrala kanon. Men när det gäller kontakten med själva primärtexten är det i allmänhet tvärtom – det är just i den här typen av läsningar man oftast hittar detaljerad diskussion av den exakta ordalydelsen i olika passager.

Sammanfattning

Oppositionen mellan historiska och filosofiska sätt att skriva filosofins historia spelar en huvudroll i filosofihistorisk metodiskussion, både i Sverige och internationellt. Jag har argumenterat att det finns en mer mångdimensionell verklighet under denna enkla kontrast. I sin nya bok Hegel tänker sig Frederick Beiser att skillnaden mellan historiska och filosofiska ansatser i första hand har att göra med kontextualisering och att huvudfrågan är vilken ”konversation” man vill relatera en historisk tänkare till – vår samtida eller tänkarens egen. Jag ifrågasätter detta och skiljer i detta sammanhang mellan förklarande och utläggande funktion hos kontextuella referenser. Jag diskuterar också den praktiska frågan om hur mycket lärdom och kontext det är rimligt att kräva av en filosofihistorisk framställning, och argumenterar bland annat att överdrivna krav på fullständighet i dessa avseenden medför en olycklig kidnappning av den filosofiska traditionen åt de historiska specialisterna.

På den positiva sidan skiljer jag, inom ramen för vad man vanligen kallar en tolkning, mellan läsningar och anspråk. En läsning är, grovt talat, en specifikation av ett innehåll för en text, medan ett anspråk alltid görs med avseende på en särskild läsning. Somliga anspråk är historiska, och hävdar till exempel att en viss läsning är i enlighet med författarens avsikter, eller att den stämmer med hur någon viss historisk läsare eller grupp av läsare förstod texten. Bland andra möjliga anspråk finns de filosofiska, till exempel att en viss läsning gör texten filosofiskt intressant, rimlig eller sann.

Att skilja på olika sorters anspråk gör reda för en dimension av kontrasten mellan filosofi och historia, men det finns också relevanta skillnader när det gäller själva läsningarna. Jag skisserar tre olika sätt att bygga upp en läsning: det antikvariska, det textbaserade och det frågebaserade. Den frågebaserade ansatsen är typisk för läsningar som man brukar uppfatta som filosofiska, och jag slutar med att påpeka att, i motsats till vad man kanske förväntar sig, så är det detta "filosofiska" sätt att läsa som oftast går i närkamp med vad det faktiskt står i svåra filosofiska texter.

Summary

Philosophy or history? By Staffan Carlshamre. The opposition between historical and philosophical approaches to the history of philosophy is a commonplace. Using recent Hegel-literature for illustration, I argue that there is a multidimensional reality underlying this simple dichotomy. In his recent *Hegel*, Frederick Beiser takes the distinction between historical and philosophical approaches as fundamentally concerned with *contextualisation*, the main question being whether one relates the historical figure to an historical or to a contemporary "conversation". I question this, and try to clarify the notion of context, distinguishing *explanatory* from *explicatory* uses of context. I also discuss the practical question of the quantity of erudition and contextual references to demand from writers on the history of philosophy, arguing that these demands are often exaggerated and amount to a kidnapping of the philosophical legacy by historians.

On the positive side, I distinguish, in what is usually called an interpretation, between *readings* and *claims*. A reading is, roughly, an assignment of a content to a text, while a claim is always made on behalf of a reading. Some claims are *historical*, saying, for example, that a certain reading was intended by the author, or matches the understanding of some specific historical reader or group of readers, while other claims may be *philosophical*, saying, for example, that a certain reading makes the text philosophically interesting or true.

Distinguishing different types of claim takes care of one dimension of the historical/philosophical contrast, but there are also relevant differences

within readings themselves. I sketch three different ways in which a reading may be constructed: the antiquarian, the text-based, and the question-based. The question-based approach is typical of readings commonly perceived as philosophical and I end by pointing out that, contrary to expectation, it is readings of this kind that tend to engage most intimately with the actual wording of difficult texts.

Noter

1 Wedbergs eget bidrag till diskussionen finns i hans "Mål och metoder i filosofihistorien", från början ett inlägg i en paneldebatt i Filosofiska föreningen i Stockholm 31 oktober 1960, tryckt som "Efterskrift" i andra upplagan av *Filosofins historia: Antiken och medeltiden* (Stockholm, 1968). Tillsammans med andra inlägg och ett referat av diskussionen från samma debattafton finns det också omtryckt i *Filosofisk tidskrift* nr 3 (September, 2002).

2 "Sant eller intressant? Filosofi och idéhistoria." I Lennart Olausson (red.), *Idéhistoriens egenheter: Teori- och metodproblem inom idéhistorien* (Stockholm/Stehag, 1994).

3 När jag i fortsättningen talar om Hegels filosofi så tänker jag i första hand på hans "teoretiska" filosofi, och inte på t.ex. rättsfilosofin eller estetiken.

4 Frederick Beiser, *Hegel* (New York & London 2005). Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge, 1975).

5 Beiser, *Hegel*, 3 f.

6 Kenneth R. Westphal, *Hegel's epistemology: a philosophical introduction to the phenomenology of spirit* (Indianapolis, 2003), 52.

7 Jag har skrivit om skillnaden mellan läsningar och anspråk i samband med estetisk tolkning på flera ställen, t.ex. i "Types of types of interpretation", i Staffan Carlshamre och Anders Pettersson, eds, *Types of interpretation in the aesthetic disciplines* (Montréal, 2003) och i "Art as meaning and manipulation", i *Kvantifikator för en Dag: Essays dedicated to Dag Westerståhl on his sixtieth birthday*, volume 35 of Philosophical Communications, Web series, Filosofiska institutionen, Göteborgs universitet 2005, <http://www.phil.gu.se/posters/festskrift3/carlshamre.pdf>.

8 Risken är kanske mindre när det gäller Hegel, som ju allmänt uppfattas som en problematisk och kontroversiell tänkare, än när

det gäller moderna ikoner som Wittgenstein, Heidegger eller Derrida.

9 Taylor, "The opening arguments of the *Phenomenology*", i Alasdair MacIntyre, ed., *Hegel: A collection of critical essays*, 151–187 (New York, 1972).

10 R. G. Collingwood, *An autobiography* (Oxford, 1939), kap. V; Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4:de upplagan (Tübingen 1975), avsn. II, 3, §.

11 Beiser, *Hegel*, 5.

12 Detta är förstås i viss mån en idealisering. Filosofisk textutläggning når inte alltid fram till det stadium som Gadamer skulle betrakta som förståelse i primär mening, alltså när man i egna ord kan lägga ut vad man uppfattar som innebörden i den tolkade texten. Ibland får man nöja sig med att förklara varför Hegel säger det han säger, och då kan en hänvisning till hans källor vara oundgänglig.

13 H. S. Harris, *Hegel's ladder. I: The pilgrimage of reason* (Indianapolis & Cambridge, 1997), 216. Harris böcker om *Fenomenologin* är gigantiska lärdomsprov, men trots kuriosavärdet av att identifiera "källan" till snart sagt varje uttryckssätt hos Hegel så är det filosofiska utbytet av ansträngningarna enligt min mening ringa.

14 Beiser säger *vår* samtid, och förutsätter att historikerns och läsarens nu sammanfaller med varandra, men det sammanfallet blir ju snabbt inaktuellt.

15 Man kan fylla sidor med hänvisningar till litteratur om Hegels nära förhållande till Platon och Aristoteles, men det får räcka med ett par exempel. För Platon: Wolfgang Wieland, "Hegels Dialektik der Sinnlichen Gewissheit" och Merold Westphal, "Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung", båda i Hans Fredrik Fulda och Dieter Henrich, reds, *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt am Main, 1973). För Aristoteles: Tomas E. Wartenberg, "Hegel's idea-

lism: The logic of conceptuality”, i Fredrick C. Beiser, red., *The Cambridge companion to Hegel* (Cambridge, 1993).

16 Kenneth R. Westphal, ”Hegel’s Epistemology? Reflections on Some Recent Expositions”, *Clio*, vol 28 (1999), nr 3, 303.

17 Jag är inte säker på vilken distinktion Westphal vill göra mellan ”filosofisk” och ”historisk” kontext – om han syftar på olika funktioner hos kontexten, kanske i stil med distinktionen förklarande/utläggande funktion, eller om den filosofiska kontexten helt enkelt utgörs av texter med filosofiskt innehåll medan den historiska omfattar resten.

18 Här finns allt från enkla inledningar av typ Robert Stern, *Hegel and the phenomenology of spirit* (London, 2002), till enorma genomgångar som Harris, *Hegel’s ladder*. En

särskild ställning i Hegellitteraturen har Jean Hyppolites *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel* från 1946 – ofta omnämnd men sällan hänvisad till – och Alexandre Kojèves föreläsningar från 30-talet, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris 1947).

19 Robert B. Brandom, ”Holism and Idealism in Hegel’s *Phenomenology*” och ”Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism”, i *Tales of the mighty dead* (Harvard, 2002). Robert B. Pippin, *Hegel’s idealism: The satisfactions of self-consciousness* (Cambridge, 1989). Ett annat extremt och på många sätt instruktivt exempel kunde vara Saul Kripkes *Wittgenstein on rules and private language* (Oxford, 1982).

Biografen som filosofihistorisk genre

Svante Nordin

Filosofi och biografi

Redan en flyktig blick på vad som publiceras inom området filosofins historia räcker för att göra uppenbart att filosofbiografen är en stor genre. Varje år kommer det ut stort upplagda biografier eller biografiska studier över filosofer, det må gälla den aldrig sinande strömmen av levnadsteckningar över Descartes, Hobbes, Spinoza, Kant, Hegel och Nietzsche eller grundläggande standardarbeten om moderna tänkare som Russell, Wittgenstein, Popper, Ayer eller Hart. Inte heller kan det sägas att filosofbiografen är en nyskapelse av den moderna bokmarknaden. Västerlandets äldsta bevarade filosofihistoria, Diogenes Laertius *Berömda filosofers liv* från 200-talet e.Kr. utgjordes av en serie biografier. Och när Porfyrios på 300-talet e.Kr. gav ut Plotinos *Enneader* inledde han det hela med en biografi över filosofen. Filosofbiografen är sålunda en levande och fast etablerad genre. Men reflexioner över dess syften och arbetssätt är sällsynta. Ibland ifrågasätts dess legitimitet. När det svenska 1800-talets store filosof, Christoffer Jacob Boström, för ett biografiskt lexikon pressades på upplysningar om sitt liv svarade han snävt att han inte lade någon vikt vid tänkares så kallade biografier. Han ansåg deras tankar, ”om de verkligen haft sådana, vara det, som egentligen utgör deras lefnad och det enda, som skäligen bör efterlämnas åt eftervärlden”.¹

Frågan uppstår ofrånkomligt hur långt filosofens tankar och filosofens liv kan skiljas från varandra. Bör filosofens verk uppfattas som en serie teser, vilka kan förstås och bedömas opersonligt och tidlöst? Eller som led i ett person- och situationsbundet filosofiskt projekt, begripligt bara för den som tar hänsyn till filosofens syften och diskussionsläge? Bör man som Nordens Platon betrakta filosofens tankar som eviga idéer bortom tid och rum? Eller i likhet med den ursprunglige Platon visserligen räkna med eviga idéer, men ändå framställa filosofen som kroppsligt och själsligt närvarande på en bestämd plats och vid en bestämd tid, inbegripen i livliga samtal med lärjungar, kollegor och motståndare?

En biografi över en filosof kan tjäna många olika syften och utformas på många olika sätt. I det följande skall jag renodla ett syfte och en funktion utan att på något vis förneka betydelsen av de övriga. Jag skall inte tala om biografins roll för en psykologisk, sociologisk eller annan kausal-

förklaring, inte heller om filosofbiografins roll jämsides med biografier över furstar, målare, poeter eller forskare vad gäller att skildra en allmän kulturhistoria. I stället skall jag inskränka mig till att diskutera dess betydelse för tolkningen av filosofiska texter, för förståelsen av en filosofisk argumentering.

Ett sätt att uppfatta en filosofisk bok, artikel, föreläsning eller replik är att förstå den som en handling. Filosofen säger något, men gör också något, agerar på ett visst sätt i en viss situation. Inom modern analytisk filosofi har man talat om "språkspel" (Wittgenstein) eller om "talhandlingar" (Austin, Searle), begrepp som naturligtvis också kan tillämpas på filosofernas yttranden. Dessa yttranden är utsagor (sanna eller falska), men också drag eller manövrer i ett spel. Filosofernas argument följer (eller försöker följa) logikens regler men dikteras också av en taktik och en strategi. Det handlar om att bevisa vissa teser men också om att uppnå vissa syften. Vill man förstå filosofernas utsagor måste man förstå vad de påstår men också vilket deras syfte är, var poängen ligger. Vi kunde säga att varje beaktansvärd filosof har en dagordning, vill komma någon stans. Tänkarens biografi sysselsätter sig med att uppvisa vilken denna dagordning är, den må nu vara öppen eller dold, medveten eller omedveten.

Bara en biografisk förståelse kan klargöra argumentens innebörd, om med "innebörd" avses inte bara den semantiska normalbetydelsen utan syftet, poängen, målet. En form av dagordning styr själva logiken i argumenteringen, om med "logik" menas något mera än enbart de formella reglerna. Det vill säga den styr vilka argument som kan användas och vilka som inte kan användas, vad som överhuvud skall betraktas som argument och vad som invändningar. Det som för en filosof är tunga invändningar, ("detta strider mot Bibeln", "detta strider mot sunda förnuftet", "detta strider mot etablerad vetenskap"), är för en annan inga invändningar alls. Argument som skulle ha drabbat en medeltida skolastiker skulle lämna en medlem av 1920-talets Wiener Kreis oberörd och vice versa. Det som i en debattsituation är en lyckad taktisk manöver för att splittra motståndarna eller få dem att motsäga sig själva, ("hur kan detta förenas med Kants kunskapsteori?", "är inte detta idealism?"), är i en annan debattsituation med andra motståndare fullkomligt poänglöst. Ett schackdrag som skulle ha gjort lycka i hegelianernas *Der Gedanke* 1862 kunde om det genomförts i låt oss säga *Analysis* åttio år senare ha förefallit meningslöst.

Bara genom att förstå i vilken situation filosofen befann sig när vissa resonemang lades fram och vart han ville komma kan logiken i argumenten analyseras. Situationslogiken är en biografisk logik, den kan förstås bara genom att man förstår den agerande (i detta fall filosofiskt argumenterande) personen. Filosofi utspelar sig i en dialog. Bara genom att begripa dialogen och de medspelandes roll i denna dialog kan man begripa de olika replikerna. Replikerna må utgöras av påståenden. Men deras

innebörd står klar bara när man har förstått också deras funktion i pjäsen. Den monologform filosofer ofta väljer för sina framställningar tenderar att fördunkla detta förhållande. Men redan en mycket elementär biografisk undersökning brukar kunna uppdaga det. En mera inträngande sådan analys kan sedan avslöja de mera finslipade finesserna och till att ge det skenbart oklara en ny belysning.

Polemiska begrepp, gissningar, vederläggningar och interventioner

Även om filosoferna ibland haft en tendens att ringakta den biografiska förståelseformen har det naturligtvis inte helt saknats iakttagelser som ligger fullkomligt i linje med vad som sagts ovan. Språkspels- och talakts-teorierna och deras upphovsmän har nämnts. Jag skall lyfta fram några andra filosofer under 1900-talet som, hur inbördes olika de än är, gjort observationer i liknande riktning.

Den tyske juristen och rättsfilosofen Carl Schmitt (1888–1985) hade en brokig karriär. Efter 1933 slöt han sig till den segrande nazismen. Men före 1933 hade han tvärtom yrkat på nazismens bekämpande. Sin rättsfilosofiska position hade han utformat i en rad böcker under 1920-talet. En av dessa var *Der Begriff des Politischen* från 1927. Där framhåller Schmitt att:

alla politiska begrepp, metaforer och termer har en polemisk innebörd. De är fokuserade på en specifik konflikt och bundna till en konkret situation; resultatet (vilket blir uppenbart under ett krig eller en revolution) är en gruppering i vänner och fiender. De blir tomma och spöklika abstraktioner när denna situation försvinner. Ord sådana som stat, republik, samhälle, klass liksom suveränitet, rättsstat, absolutism, diktatur, ekonomisk planering, den neutrala eller totala staten och så vidare blir obegripliga om vi inte vet exakt vem som avses blir drabbade, kritiserade, vederlagda eller negerade av en sådan term.²

Det Schmitt här säger om politiska begrepp gäller i stor utsträckning också för filosofiska begrepp, framför allt kanske om begrepp inom den politiska filosofin, men i grund och botten även för begrepp inom kunskapsteori, vetenskapsteori, etik, estetik, religionsfilosofi och så vidare. Begreppen är vapen som smids för att användas i en pågående kamp. För att förstå deras intenderade användning måste man i många fall vända tillbaka till ursprungssituationen, till uppfinnarens avsikt, som ofta nog visar sig vara ”krigarens lovliga uppsåt att såra och döda”. Exempelvis har den biografiska litteraturen om Schmitt själv visat på vad sätt hans karaktäristiska begreppsbestämningar, (”det politiska är åtskillnaden mellan vän och fiende”, ”suveränitet är makten över undantagstillståndet” med mera), var rotade i Weimarrepublikens politiska situation, vilket

givetvis inte hindrar att de kan visa sig användbara även i andra sammanhang.

Ett ytterligare exempel hämtat från den politiska filosofins fält är knutet till den franske marxistiske filosofen Louis Althusser (1918–1990). Althusser betonade starkt den egna filosofins karaktär av ”intervention”. I sin *Pour Marx* (1965) redogjorde Althusser för hur boken kommit till och i vilken politisk situation dess texter skrivits:

Det är i denna situation som de här texterna koncipierats och publicerats. De måste sättas i förbindelse med den för att man skall kunna förstå deras karaktär och funktion: de är *filosofiska* essäer, deras objekt är filosofiska forskningar, deras syfte att *gripa in* i ett existerande teoretiskt-ideologiskt läge, för att reagera mot farliga tendenser [...]. De vill dra upp en *demarkationslinje* (Lenins utmärkta uttryck) mellan den marxistiska teorin och de ideologiska tendenser som är främmande för marxismen.³

Althusser ville, bland annat genom sin kända term ”kunskapsteoretiskt brott”, upprätta en demarkation gentemot den ”marxistiska humanism” som vunnit spridning och popularitet inom vänstern och som i synnerhet åberopade sig på Marx ungdomsskrifter. Genom att strikt skilja mellan ”vetenskap” och ”ideologi” kunde Althusser hålla distans mot sådana tendenser till uppmjukning av marxismen i såväl teoretiskt som politiskt hänseende. Vill man förstå hans begrepp måste man som han själv framhöll förstå deras funktion i den situation där de uppstod. Althusser avsåg att intervensera. Att tolka hans filosofi och att tolka hans intervention blir till väsentlig del samma sak.

Men det är inte enbart den politiska filosofin som är situationsbestämd och som i många fall har en polemisk innebörd som blir möjlig att begripa bara mot bakgrund av upphovsmannens belägenhet. Karl Popper (1902–1994) berättar i sin självbiografi, *Unended quest: An intellectual autobiography* (1976), hur det i hans ungdoms Wien strax efter första världskriget särskilt var tre teorier som diskuterades med stor intensitet – Marx historiska materialism, Freuds psykoanalys och Einsteins relativitetsteori. Popper kände behovet av ett kriterium för att avgöra värdet hos dessa teorier. I sin vetenskapsteori skulle han så småningom genom sitt ”falsifikationskriterium” finna just en sådan möjlighet till demarkation. Einsteins teori skulle komma att visas vara vetenskaplig, de två övriga förkastas (Marx som falsifierad, Freud som ofalsifierbar).

Popper tillämpar, kan man säga, en situationslogik på vetenskaperna, inte minst på naturvetenskaperna. Teoretiska framsteg betraktas som drag i ett spel vilket definieras genom en bestämd problemsituation. Problemsituationen kräver någon form av respons. Aktörerna gör ett eller flera drag som leder till framgång eller misslyckande. Det är utsatta för konkurrens från andra aktörer som försöker omintetgöra deras drag (”falsifiering”).

Och så går det vidare genom en följd av ”gissningar”, djärva hypoteser och vederläggningar. Det Popper säger om naturvetenskapen kan tillämpas också på filosofin, inklusive på hans egen vetenskapsfilosofi. En mera detaljerad analys av den unge Poppers situation måste inbegripa hans förhållande till den s.k. Wienkretsen (eller ”logiska positivismen”). Poppers egna teorier hade bland andra ambitioner den att vederlägga vissa av Wienkretsens och att erbjuda ett alternativ (”falsifiering” i stället för ”verifiering” etc.). Popper skulle med tiden – i självbiografen – komma att berömma sig av att han ”dödat” den logiska positivismen.⁴ Säkert är att han i sin tidiga utveckling var inbegripen i en strid på flera fronter med fiender, bundsförvanter och konkurrenter och att hans egen filosofi tog form i detta spänningsfält.

Biografier och självbiografier

Innan vi ser närmare på några filosofbiografier finns det skäl att åtminstone i förbigående nämna en annan genre – den filosofiska självbiografen. Också den har en respektingivande tradition. Från Platons *Sjunde brev*, via Augustinus *Bekännelser*, Descartes *Avhandling om metoden* till John Stuart Mills *Självbiografi* eller Bertrand Russells memoarer har den intellektuella självbiografen varit en viktig filosofisk genre. Den har varit viktig därför att filosoferna själva har erfarit ett behov av att lägga fram sina tankar i självbiografisk form, att förklara den situationslogik som motiverat dessa tankar och på så vis övertyga läsaren om deras naturlighet och berättigande. Genom att redogöra för hur han uppfattat en problemsituation, vilka tankealternativ han ställts inför och på vilka grunder vissa av dessa alternativ valts bort tycker sig författaren till en sådan självbiografi kunna göra sitt tänkande begripligt. Descartes må ha betraktat den deduktivt–geometriska framställningsformen som den riktigaste i filosofin. Men faktiskt valde han den självbiografiska när han 1637 i *Avhandling om metoden* för första gången lade fram sina tankar för allmänheten. Naturligtvis är hans berättelse tillrättalagd. Men frågan om dess exakta sanningsenlighet är inte det väsentliga här. Det väsentliga är att filosofer ofta funnit det ändamålsenligt att utveckla argumenten för sin filosofi i självbiografisk form därför att denna form avspeglar något viktigt hos den filosofiska argumenteringens logik.

Ett par exempel – som lätt kunde mångfaldigas – skall nu diskuteras som visar hur också moderna filosofbiografier har som ambition att bidra till en klarare förståelse ett filosofiskt tänkande. Argumenten framstår i sin fulla innebörd först när vi vet vad de går ut på, mot vilket mål de syftar. Och vi ser detta bäst när vi fått tydligt begrepp om filosofens dagordning.

Allan Janiks och Stephen Toulmins *Wittgenstein's Vienna* (1973) bidrog till att leda in forskningen kring Ludwig Wittgenstein i nya kanaler. Boken

gjorde detta genom en i bred mening biografisk metod. Det handlade om att placera in Wittgenstein i hans österrikiska och Wienska uppväxt- och bildningsmiljö, om att rekonstruera de intellektuella influenser som blev viktiga för hans filosofi och därvid i synnerhet för hans problemläge. Janik och Toulmin sökte den fråga på vilken Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* (1921) var ett svar. De ansåg sig ha funnit den efter en omfattande genomgång av den kulturmiljö i sekelskiftets Wien som den unge Wittgenstein var förtrogen med. De ställde frågan vilken problematik det var som från början drev Wittgenstein att filosofera. Den ansåg sig ha funnit att den handlade om i vad mån:

some method could be found of reconciling the physics of Hertz and Boltzmann with the ethics of Kierkegaard and Tolstoy, within an single consistent exposition. The hypothesis to which our analysis has led is, quite simply, that *this was the problem with which Wittgenstein was originally preoccupied, and which determined the goal at which the writing of his Tractatus was directed.*⁵

Den berömda slutaforismen i *Tractatus* ("Vad man icke kan tala om, därom måste man tiga") kom genom denna tolkning i ny dager. Dess syfte var inte enbart, som enligt en logisk-positivistisk tolkning, att blockera nonsens och hålla naturvetenskapen fri från metafysisk förorening utan att ge etiken, estetiken och religionen ett frirum, att öppna en väg mot en ordlös mystik. Därmed kunde en innebörd också ges åt en del passager i *Tractatus*, vilka handlade om just etik, estetik och religion och som i den "positivistiska" tolkningen måste de sig dunkla och osammanhängande. Om syftet med *Tractatus* var att "försona" fysiken hos Hertz och Boltzmann med etiken hos Kierkegaard och Tolstoj snarare än att enbart bannlysa metafysiken kom också frågan om förhållandet mellan den "tidige" och den "sene" Wittgenstein i ett nytt ljus. En kontinuitet i fråga om filosofins syfte och målsättning skulle då kunna förmodas även om mycket i teknik och teori förändrats. Den sene Wittgenstein kan antas ha arbetat med samma, eller en endast partiellt förändrad, dagordning även om åtskilligt i exempelvis hans språkteori kastats om. Också läran om "språkspel" hos den senare Wittgenstein syftar mot att "försona" matematik och naturvetenskap med etik, estetik och religion.

Frågan hur korrekt Janiks och Toulmins tolkning är behöver inte uppehålla oss. Det viktiga är att se hur deras bok gick ut på att låta en biografisk tolkning ge en ny innebörd åt Wittgensteins *Tractatus* och på så vis lägga grunden för en ny förståelse av hans filosofi.

Som ett andra exempel på hur en biografisk metod genererar nya tolkningar av ett filosofiskt författarskap har jag valt några biografiska arbeten om René Descartes. Hur har denne "den moderna filosofins fader" uppfattats i några arbeten från senare år?

Länge har det kunskapsteoretiska förehavandet betraktats som det

centrala i Descartes filosofi. Ett utmärkt exempel på en sådan tolkning föreligger i Bernard Williams *Descartes. The project of pure enquiry* (1978). Williams använde som synes termen ”projekt” redan i titeln till sin intellektuella biografi. Descartes centrala filosofiska projekt går enligt Williams ut på att grunda kunskapen på visshet, på något som inte kan betvivlas. Williams ägnar större delen av sin bok åt att beskriva detta projekt, förklara de motiv som fick Descartes att ta sig an det och utreda varför han (enligt Williams) inte kunde ro det i hamn. Williams framhåller samtidigt sammanhanget och konsekvensen i filosofens tänkande och understryker ”the extent to which Descartes’ remarkable project, its conception and its execution, were all of a piece”.⁶

Williams uppfattning av Descartes liv och verk kan jämföras med andra uttolkares. Stephen Gaukroger ger i *Descartes. An intellectual biography* (1995) sin syn på filosofen. Han försvarar den intellektuella biografins roll när det handlar om att komma fram till en riktig tolkning av en filosofers tänkande. Gaukroger hävdar rent av att han genom att i detalj studera Descartes utveckling kunnat undanröja många missförstånd och feltolkningar som varit vanliga. Bland annat vill han förneka att skepticismen spelade den roll för Descartes som man brukar tillmäta den eller att önskan att övervinna skepticismen var drivkraften bakom Descartes kunskapsteori:

it is generally assumed that scepticism motivates Descartes’ epistemology. But I have been unable to find any concern with scepticism before the 1630s, and the kind of epistemology that is pursued in the treatment of cognition in the *Regulae* and in *L’Homme* is naturalistically inclined, showing no concern at all with sceptical issues. [...] His interest in scepticism is relatively late, and took shape in the context of providing a metaphysical legitimation of his natural philosophy, a task which he never even contemplated before the condemnation of Galileo in 1633, and which was a direct response to that condemnation. Scepticism was simply a means to an end, and that end had nothing to do with certainty about the existence of the material world, but rather with establishing the metaphysical credentials of a mechanist natural philosophy, one of whose central tenets – the Earth’s motion around the Sun – had been condemned by the Inquisition.⁷

Descartes argument mot skepticismen är i Gaukrogers tolkning föga mer än en taktisk fint. De har inte mycket att göra med filosofens verkliga projekt som är att plädера för den nya naturvetenskapens mekanistiska världsbild. De kunskapsteoretiska resonemangen i Descartes mest kända skrifter är enligt detta sätt att se föga mer än villospår avsedda att vilseleda inkquisitionen.

En väsentligt annan syn på Descartes förehavande möte vi i Stephen Menns *Descartes and Augustine* (1998). Menn vill tolka hela Descartes tänkande mot bakgrund av filosofens fostran i en Augustinskt färgad teologi:

Likewise, in interpreting Descartes, while I will begin by determining the goals of his philosophical work (roughly, to construct a complete scientific system, including a mechanical physics and ending with the practical disciplines, on the basis of an Augustinian metaphysics), I will not end there, but will go on to examine what Augustinian metaphysics was and how Descartes was able to use its intellectual resources to achieve his philosophical goals, to the limited extent to which he did indeed achieve them.⁸

I denna tolkning lyfts sålunda Augustinus betydelse fram. Det blir Augustinus Descartes använder som bräckjärn mot den aristoteliska metafysiken, det blir Augustinus kunskapsteori som får lägga grunden för den nya världsbilden och kunskapssynen. Descartes förståelse av Gud går enligt detta synsätt via Augustinus. Hans förståelse av världen går genom hans förståelse av Gud.

För Williams, Gaukroger och Menn gäller det att förstå Descartes filosofiska projekt, hans målsättning och därmed hans strategi. Deras respektive tolkning av Descartes liv och tänkande resulterar i divergerande syn på hans filosofiska dagordning. Mot Williams "kunskapsteoretiska" interpretation står Gaukrogers "naturvetenskapliga" och Mennes "teologiska". Den biografiska metoden kan lika litet som någon annan metod lösa alla tolkningstvister. Men den ger upphov till väsentliga läsningar och till frågor som rör de filosofiska författarskapens kärna. Vi förstår texterna när vi förstår vilka frågor de vill ge svar på och vad författaren velat uträtta genom att skriva dem. Vi kan tolka de filosofiska termerna och argumenten när vi får klarhet beträffande deras strategiska plats och den funktion de fyller i ett bestämt scenario.

Biografi – tolkning

En biografi kan användas för att söka kausala mekanismer som kan förklara en tänkares tänkande. Det är inte detta jag här velat lyfta fram. I stället har jag velat rikta blicken mot något annat, mot tänkandet och författandet som rörelse, som handling, som kraftutveckling. Studiet av en sådan filosofisk dynamik kräver kunskap både om den agerande personen och om de omständigheter under vilka agerandet genomförs. Filosofiska texter måste tolkas mot denna bakgrund. Det filosofen åstadkommer är en talhandling, en intervention. Filosoferna har velat förklara världen på olika sätt. Men att förklara världen är att förändra den.

Summary

Biography as a genre in the history of philosophy. By Svante Nordin. Philosophical biography has become a highly visible genre. Every year several important biographies of major (and minor) philosophers are

published. But the philosophical significance of this genre is seldom discussed. Is the content of such biographies trivia without relevance for the understanding of the philosophers' work? In this article, it is argued that, to the contrary, biography is extremely pertinent to the interpretation of philosophical thought.

To understand the philosophers' work, we have to understand not only what they say but also what they do. What is the philosopher's agenda? Why is he or she arguing his or her case in that particular way? What is the point of this or that argument? Why should the philosopher use a certain argument and avoid another (which, from a purely logical point of view, might have served as well or better)? Why is he impressed by certain counter-arguments but not by others? In many cases, we can only answer such questions by studying the philosopher's biography. Only when we understand his situation, when we become familiar with the major questions of his day and get to know his friends and enemies, do we understand his concerns. We can then explain why he intervened in contemporary discussions in the way he did, why he used certain arguments and avoided others. We can understand what he set about to do, that is, what his philosophical project was.

Some examples from recent philosophical biographies are analyzed to show in which way the interpretation of a philosopher's life may determine the interpretation of his thoughts.

Noter

1 Christoffer Jacob Boström *Skrifter Andra delen* (Stockholm, 1883), 480. Se även min "Biografi och filosofihistoria" (*Filosofisk tidskrift* nr 3, 2004).

2 Cit. efter Carl Schmitt *The Concept of the Political* (Chicago & New York, 1996), 30 f.

3 Louis Althusser *För Marx*, sv. övers. av Jan Stolpe (Stockholm, 1968), 10.

4 Karl Poppers självbiografi finns publicerad som inledning till P.A. Schilpp utg. *The*

Philosophy of Karl Popper (1–2 La Salle, Illinois, 1974).

5 Allan Janik & Stephen Toulmin *Wittgenstein's Vienna* (New York, 1973), 168.

6 Bernard Williams *Descartes: The project of pure enquiry* (Harmondsworth, 1978), 303.

7 Stephen Gaukroger *Descartes. An intellectual biography* (Oxford, 1995), 11 f.

8 Stephen Menn *Descartes and Augustine* (Cambridge, 1998), 15.

Reflections on the discipline of philosophy and its history

Sharon Rider

Introduction

When Aristotle introduces his critique of the Platonic doctrine of ideas regarding the Idea of the Good as a guide to morals, he finds it necessary to reflect upon his relationship to his former mentor and the latter's disciples in the Academy. Thus he begins chapter 6 of book I of the *Nicomachean Ethics* with the following admission:

We had perhaps better consider the universal good and discuss thoroughly what is meant [*legetai*] by it, although such an inquiry is made an uphill one by the fact that the Forms have been introduced by friends of our own. Yet it would perhaps be thought to be better, indeed to be our duty, for the sake of maintaining the truth even to destroy what touches us closely, especially as we are philosophers or lovers of wisdom; for, while both are dear, piety requires us to honour truth above our friends.¹

One might see this confession in light of an important Aristotelian distinction, one which itself can be seen as a sort of confession, given Aristotle's overall ambition of laying down guidelines for what we would today call proper scientific procedure. In a famous passage in the *Metaphysics* (1004b, 15–27), he asserts that the difference between sophistry, dialectics and philosophy rests not in their respective methods, but in the role the reasoning plays in one's life.² According to Aristotle, what the sophist says instrumentally in order to give the appearance of wisdom and the dialectician as an exercise, the philosopher is really trying to understand or know. The distinction Aristotle draws and the notion of truth in the passage cited above can and perhaps ought to be understood in terms of one another. The point of bringing these ideas together is to draw attention to an aspect of human thinking that was essential for earlier thinkers, but seems to have been largely forgotten today: the desire for truth is ultimately a moral demand that the individual makes on himself.

The paradox of this simple fact of life is that the need to get clear on things, to understand how things really are, is something that arises in the individual precisely because she is of necessity a member of a greater collective, a tradition or community. Being a member of a community, one is sometimes forced to take a stand on that community, or aspects of it.

A theoretical position or philosophical doctrine can constitute such a collective. As a proponent or representative of a certain viewpoint or position, the individual is faced with a difficulty. The distinction Aristotle makes between philosophy and dialectics can be understood, in modern terms, as the difference between free thinking and thinking that is characterized by its adaptation of, or submission to, the collective standards, evaluations, methods and concepts of a given scientific or scholarly community. Naturally, this does not mean that in order to possess intellectual integrity, one must distance oneself from one's teachers or colleagues. It might very well be the case that after long and hard thinking, one is all the more resolute in a shared point of view. What I wish to concentrate on here is the attitude one has to one's own theoretical stance or position, or the relationship between a thinker and his or her thoughts.

Not so very long ago, the academic ideal was to strive toward free thought, in contrast to "bourgeois thought", in a respect resembling the distinction drawn above. Naturally, this is not to say that all or even most academics realized this ideal, or even reflected upon it. To the contrary, some of the most eloquent defenses of that ideal were formulated as complaints about its erosion. But the attacks on dogmatism, scholasticism or bourgeois thinking were articulated on the basis of the assumption that the ideal itself was a shared ideal, if only implicitly and however poorly followed. As recently as the turn of the twentieth century, Hans Larsson wrote:

Because of Socrates' struggle against wrong opinions, we easily forget his struggle against true ones. An opinion that is simply correct, which one has not understood and come to one's own, is, for the friends of wisdom, nothing; even a correct opinion that leads to just action; without insight, on the basis of habit or authority, to act or think rightly, this was in the eyes of Socrates and Plato no virtue. Academic life begins, historically speaking, precisely when true opinion is set aside in favor not only of genuine knowledge, but also in favor of the free search for truth.³

In Larsson's view, free thought, at least as much as correct thought, is an ideal toward which we ought to strive. Larsson did not mean that the academically trained are freer from misconceptions or delusions than the populace at large, but that they, as learned men, ought to strive to be. Academic studies, according to Larsson, oblige one to enter adult life with more deeply considered reflections than one had before. Larsson's interpretation of the often derided motto inscribed on the portal to the Great Hall of Uppsala University's Main Building, "To think freely is great, to think rightly is greater"⁴, is this: when one allows oneself to think freely, it is ultimately in order to be able to think rightly. It is an admonition to the individual to take responsibility for his ideas, opinions and habits of mind.

Larsson makes it clear that the motto ought not to be applied to the results of one's thinking, but rather to one's approach and attitude.⁵ The maxim endorses the *desire* both to think freely and to think rightly. Thus, it is obviously a moral maxim. It might very well be the case that, having thought something through, the opinion one arrives at is very much in harmony with, or even identical to, what everyone else says. But Larsson thinks that the motto ought to be taken above all as a warning against the disposition to "think freely" *tout simple*, without any regard for where that thought is leading: "a bourgeois liberalism that has lost, or still not matured to, a warm sensitivity to matters and to what is right."⁶ There are, however, also many who are disposed toward thinking rightly without thinking freely. In this respect, the desire to think rightly, on the one hand, and social, political, ideological and professional norms, on the other, may well stand in conflict with one another. The individual who tries his best to think rightly, regardless of the opinions of his community, thus bestows upon himself the right to think for himself (for who else can bestow that right upon him?). Giving oneself the right to think things through for oneself is, I take it, what Larsson is aiming at in his distinction between applying the motto to the results of one's thinking and applying it to thinking itself. Clearly, demanding that thinking itself be "right" according to some set of pre-established norms and conventions can only lead to restricted thought, the opposite of a way of thinking that does not assume at the outset what sorts of results and consequences are "acceptable", "important" or "fruitful".

Here one ought to distinguish between philosophical or scientific thinking or reflection in the broader sense, and our contemporary notions of research and scholarship. One may reasonably question whether research today can be free in anything but the "bourgeois liberal" sense that Larsson contrasts with what he calls "academic" or "scientific" thinking.⁷ Academic research today is characterized by its "bourgeois" social function, the point of which is to be useful for society (as if we already knew, in advance of any serious reflection, what we need). Research and scholarship are to be conducted in and through *de facto* institutions developed in accordance with what is deemed progress and utility from the perspective of society as it is.⁸

It seems to me that the academic ideal described by Larsson reflects an idea of the university that we have lost. The medieval university's *artes liberales* were conceived to pave the way for professional studies in *juris prudencia*, medicine and theology; the three higher faculties for the training of lawyers, doctors and priests assumed that the students had a solid ground to stand on when they received their professional education. Vocational studies were to be integrated into something greater. But the content of the earlier studies were not intended as mere intellectual decoration. Rather, the general studies with which the students began their higher

education transmitted "the system of ideas, concerning the world and humanity, which the man of that time possessed. It was, consequently, the repertory of convictions which became the effective guide of his existence."⁹ These studies included grammar, rhetoric, logic (*trivium*) and astronomy, geometry, arithmetic and harmony (*quadrivium*). The subjects were thought to hang together in a system, or rather, they constituted a unified whole in which man, as a spiritual being, was an integral part. Not to know one's position and place in the whole and still be expected to exercise such crucial professions such as that of a priest or a lawyer would be unthinkable. And yet, in our day, the humanities is seen by many as, in the best case, a means of cultivating tomorrow's lawyers, doctors and engineers so that they won't be all too boorish. We offer them courses in ethics, rhetoric, and a smattering of history. After all, *everyone* agrees that historical awareness is a good thing. We're all inclined to quote Santayana: "Those who cannot remember the past are condemned to repeat it."¹⁰ But pious pronouncements concerning the importance of the study of history, philosophy and literature often have a defensive, legitimizing function. They are used to justify the existence of disciplines and institutions; precisely because it is not self-evident that philosophy, for example, is important. In this respect, philosophy today is largely in the same position as theology a century ago. And one might wonder if our need to justify the existence of the discipline of philosophy in general, or the study of its history in particular, is not a sign of "fatigue and decay", as Nietzsche would say. Were it really alive, there would be no question of legitimization. This is, I think, how we have to understand postmodern obituaries concerning the demise of philosophy.

Compare these with Nietzsche's assertion that "God is dead", which is commonly treated as if it were Nietzsche himself who committed deicide. But does Nietzsche *demand* of his readers that they cease believing in God? It's not as if Nietzsche wanted to replace God with "the absence of God" as a metaphysical starting-point, i.e. atheism as a philosophical position. One might read, for instance, book III of *The Gay Science*, as simply pointing out that the language of guilt, punishment and reward, right and wrong, and good and evil were part of a religious way of life that had ceased to exist for most people in Europe. These terms had *already* lost their meaning. What remained were abstract codes and empty forms. In this light, we can see Nietzsche's often trying praise of hardness, strength, will, and nobility of character as words of encouragement to those who shared his suspicions. Nietzsche was calling for what Heidegger would later characterize as *Beschlossenheit*, resoluteness, in the face of the new facts of life. In this respect, Nietzsche's ethical teaching is indistinguishable from his conceptual analysis. It seems to me that treating the history of philosophy as merely, or even primarily, a specialization within the discipline of philosophy (or intellectual history, for that matter) is to drain

it of its vitality, or to contribute to its demise. If we simply take for granted that the study of it has value without seriously asking ourselves wherein that value resides and in what respect it is valuable for us today, we treat as an artifact rather than as something alive within us as philosophers. There is a difference between thinking through the history of philosophy as a set of doctrines and arguments, and thinking *through* the history of philosophy, that is, reflecting on how we came to think in certain terms, to ask ourselves certain kinds of questions about our own starting-points inspired by past attempts.

What I will be discussing in what follows is how academic scholarship and research in philosophy (and its history) has divorced itself from philosophy in the sense Aristotle and even Larsson understood it, that is, as the free pursuit of truth. The latter is not something pursued for its ostensible utility (by definition, according to the tradition from Plato to Kant), but must be seen as a right one gives oneself as well as a demand one makes on oneself. In that respect, I wish to suggest, philosophy is not the accepted arguments, methods, and criteria of the scholarly community of professional philosophers. Yet, oddly enough, this "collectivist" standpoint seems to be an unquestioned assumption shared by philosophers inclined toward "systematic" treatments of the history of philosophy, the view that there is a common "philosophical" content (rational argument, or something like it) to past works, and sociological and historical treatments of those works. I want to say that to understand what it means to think freely and rightly is a matter of attaining awareness about who we are, the philosophical question *par excellence* since antiquity, and that we can come to this understanding through the history of philosophy, but that this requires above all else *thinking*, which is not the same thing as scholarly research (although that is surely an important part of it). This means, among other things, that I will not be talking about philosophy as a unified subject or subject matter, but will confine myself to a certain manner of thinking which seems to be a common characteristic among the texts generally seen to be classics of Western thought. I will not be following any given scholarly praxis as to what is to be considered canonical, and I will not be arguing for or against any model of interpretation. The focus throughout will be on the idea of philosophy as free thinking, rather than as a distinct discipline with a unified history.

The Individual and the Tradition

If we do not assume a certain set of questions, a certain manner of reasoning or a certain canon as definitive of philosophy, how are we to know which questions are important? And further, without such assumptions, how can we even know that our thoughts are, as it were, "ours"? In short, how can we know if we are thinking "rightly" in Larsson's sense, that is, freely?

And what does it really mean to hold oneself accountable for one's thoughts? Philosophy is, after all, an academic subject, a discipline among others, and, of course, shares the same social tendencies, structures and institutional characteristics as any other human activity: collective norms and values, political infighting, external demands, collegiality, personal animosities, networks, cognitive cronyism, power struggles and so forth. These aspects are treated merely anecdotally, if at all, in philosophy's internal historiography, since they are considered to be incidental, questions of context, rather than questions concerning the nature of philosophy as such. But what then is the nature of philosophy? What is distinctive of philosophical thinking? The question of the value and purpose of studying the history of philosophy, as well as what should be counted as the canon and content of that history, necessarily hangs on the answer to these questions.

What do we usually say about the value of reading Plato, Aristotle, Descartes, Kant, or Nietzsche? A number of claims are standard. We say that it is a part of a good education, or one points to the value of becoming historically conscious, and, of course, we maintain the value of training in "critical thinking". Those who become specialists on a certain thinker, period or tradition naturally assume that there are more or less adequate interpretations of the texts which they study, and that it is important to learn the more adequate interpretation, since there is something important and correct that the philosopher in question has to say. This reasonable and natural assumption can be problematic, however, when it leads to treating the text as though it were the finished product, the doctrines and arguments, rather than the way of approaching and thinking through a problem, that constitutes "the philosophical content". In so doing, we run the risk of assuming certain contemporary ideas and ideals (often reflected in disciplinary norms as well as in philosophy's internal historiography) as given (for example, the idea of philosophy as primarily a theoretical or intellectual enterprise aimed at increasing our store of knowledge).

What is it that leads us to call certain texts "philosophical classics"? Often enough, it is that these works display a certain specific characteristic attitude toward the predominant ideas of the time, an attitude that can be described as doubtful, or, as we are wont to say, "critical". If we were to adopt the same attitude in reading these cherished works, our purpose would not be to find and formulate arguments and counter-arguments, buttressed by citations and quotations. We might rather follow Nietzsche's advice, and instead of viewing the past through the present, try to see the present through the eyes of, say Plato or Kant. The point would then not be to capture the true or most correct interpretation of Plato or Kant, but to achieve a certain a *Verfremdungseffekt* with regard to our own contemporary ideas and assumptions, to make what is most self-evident for us, less so. This distance should help us see more clearly which ideas are still applicable and meaningful and just how far they apply to us, and

which ideas and notions we should cast off, because they really don't apply anymore, but address problems belonging to another era and other circumstances.

What kind of reading best captures the tentative or "critical" spirit of philosophical texts? Aren't we all interested in, even intent upon, understanding philosophical texts as they were intended to be understood? The problem is rather how to achieve that understanding. We seem to be inexorably drawn into thorny issues concerning authorial intention, what constitutes relevant context, the specific form of philosophical argumentation and ideas of rationality, and so on. Such questions, largely reflected in the debate between systematic/internalist/textualist approaches and historical/externalist/contextualist approaches, are, in part, a consequence of the underlying problem that I wish to address here, namely, the attitude we have when "doing philosophy".

How we read philosophical texts is of a piece with the attitude and approach we have to philosophy, or even thinking, in general. The discipline of philosophy is commonly treated as if consisted of doctrines, theories and positions, and the arguments for and against these. The academic discipline of philosophy must consist of such things, of course, especially at the undergraduate level. But even scholarly research in philosophy dissolves into various schools and theories, and arguments for and against. Yet it is doubtful that the philosophical thinkers who are often the object of scholarship in the history of philosophy had this attitude toward their work. To the contrary, it is striking how often one comes across passages in which the idea that philosophy itself consists of doctrines and positions is directly attacked. Aside from the infamous so-called "anti-philosophers" such as Nietzsche, Kierkegaard and Wittgenstein, one might mention Kant and Husserl. Kant writes:

As to *certainty*, I have prescribed to myself the maxim, that in this kind of investigation it is in no wise permissible to hold *opinions*. Everything, therefore, which bears any manner of resemblance to an hypothesis is to be treated as contraband; it is not to be put up with for sale even at the lowest price, but forthwith confiscated, immediately upon detection.¹¹

Apparently, Kant did not think that philosophical teachings or arguments had any value unto themselves, if they did not constitute an integral part of the answer to a question that is important to us (in this case, how certain knowledge is possible). Speculative efforts stand rather in the way of philosophy in Kant's sense, which is about critically assessing its own possibilities and limitations. But philosophical thinking in this respect is not, according to Kant, something that one learns once and for all as one learns a fact. It is rather a way of conducting oneself in one's thinking, and what philosophical thinking looks like will vary with what it is one

is thinking about. The *philosophical* work of understanding, for example, *The Critique of Pure Reason*, is something that each one of us has to do for and by himself:

Anyone, therefore, who has *learnt* (in the strict sense of that term) a system philosophy [...] although he may well have all its principles, explanations, and proofs, together with the formal divisions of the whole body of the doctrine, in his head, and so to speak, at his fingers' ends, has no more than a complete *historical* knowledge [...] He knows and judges only what has been given to him. [...] He has formed his mind on another's, and the imitative faculty is not productive. In other words, his knowledge has not arisen in him *out of* reason, and although, objectively considered, it is indeed knowledge due to reason, it is yet, in its subjective character, merely historical. He has grasped and kept; that is, he has learnt well, and is merely a plaster-cast of a living man.¹²

In Kant's view, the essence of philosophical understanding is that it is something that arises in the individual as subject; all else is "merely historical" understanding. Husserl echoes Kant's dismissal of hypotheses in philosophy in his complaint on the decline of philosophy. He asserts that faith in science, a faith which would have replaced the religious faith of European culture, had been reduced to mere convention, and lost its authenticity and atrophied:

When, with the beginning of modern times, religious belief was becoming more and more externalized as a lifeless conviction, men of intellect were lifted by a new belief, their great belief in an autonomous philosophy and science. The whole of human culture was to be guided by scientific insights and thus reformed, as new and autonomous. But meanwhile this belief too has begun to languish. Not without reason. Instead of a unitary living philosophy, we have a philosophical literature growing beyond all bounds and almost without coherence. Instead of a serious discussion among conflicting theories that, in their very conflict, demonstrate the intimacy with which they belong together, the commonness of their underlying convictions, and an unswerving belief in a true philosophy, we have a pseudo-reporting and a pseudo-criticizing, a mere semblance of philosophizing seriously with and form one another.¹³

Notice in both cases the emphasis on philosophy as something alive, as a way of conducting one's thought, in contrast to philosophy as a subject, a system of doctrines, definitions and criteria isolated from the lives we lead, a contrast reminiscent of Aristotle's distinction between dialectics and philosophy.¹⁴ What does the difference mean for how we read philosophical works, and for the question of the real aim and substance of philosophical thinking? For one thing, it means that debates and theories are fully meaningful only in the context of the problem(s) that they are

supposed to address. In this respect, there should be no difference in practice between concentrating on a philosopher's thinking and concentrating on the historical conditions of that thinking in terms of intellectual climate and context – contemporary theories and doctrines, notions and concepts prevalent at the time, the language in which his ideas are with historical necessity formulated. This means reading, say, Nietzsche, from a first-person perspective, thinking through the questions he asked and the problems he had. Nietzsche's way of formulating problems is not something that can be isolated from the historical context without loss of meaning. This is all the more true of his attempts at solving those problems, his "answers". Compare this approach now to treating his philosophy as a set of doctrines ("the eternal return", perspectivism, the superman, etc.). The latter is, to paraphrase Nietzsche, to separate the prescription he wrote from the diagnosis he gave of his culture, which impelled him to prescribe just that medicine and not something else.

At the same time, we ought to remind ourselves that our ideas, notions and cultural conditions are just as "historically informed" or "historically determined" as those we study. Like Kant and Nietzsche, we find ourselves in an intellectual tradition that has preceded us and formed our philosophical language and thought-forms. And our way of approaching the problems with which Kant or Nietzsche struggled have arisen in the wake of that composite history of concept-formation, which includes the tradition of Kant- and Nietzsche-reception. These connections are not always transparent, precisely because they are so much a part of us that we fail to recognize how much we participate in their continuation. To read Plato or Kant with seriousness of philosophical purpose means then, among other things, to reflect upon how we read historical philosophical texts. The difficulty resides in seeing our own starting points as less self-evident and necessary than we are accustomed to doing, that is, in noticing that we have starting points and identifying them as such. This difficulty can only be handled by taking into consideration the historical course of events through which just these concepts and solutions came to have the self-evident standing that they have for us. Understanding a classic philosophical text does not require that we pose two distinct questions: "What circumstances gave rise to this philosophical argument or claim?", on the one hand, and "What does this philosopher actually claim, and is his argument valid?", on the other. As Collingwood has argued, the meaning and validity of an answer cannot be answered in isolation from the circumstances that give rise to the question to which it is an answer. It's not as if thoughts actually have an inside ("philosophical content") and an outside ("historical context"), even if we may, for scholarly reasons, choose to view them that way. To understand the context in which a problem and an attempt to resolve it are at all comprehensible is a necessary part of understanding the question.

Philosophy as a Discipline

It might seem as if I've simply summarized briefly a view of how to read classical texts that has been articulated before and better in various ways by others: Collingwood, Gadamer, or even T.S. Eliot, for that matter.¹⁵ In a sense, that is true, but my purpose here is not to articulate a theoretical position regarding the conditions for the possibility of historical and/or philosophical understanding. My claim is much simpler, namely, that there is something valuable in the *attempt* to understand a thinker from the inside. But I do not mean to argue that there is some sort of theoretical or logical necessity to this view. The point is again moral. Reading Nietzsche or Kant can help us compare and assess different ways of thinking about *our* problems and questions today (for example, the ongoing debate concerning the crisis of the humanities). This approach might well be considered undisciplined from a professional or institutional point of view. It goes against the grain of scholarly practice in philosophy in general, and perhaps the history of philosophy in particular. But, following Kant, I would argue that this "undisciplined" manner of proceeding requires another kind of discipline, the self-discipline required to take responsibility for one's own thinking.¹⁶ As I think I've already made clear, it is *not* a question of originality. To the contrary, one might formulate Kant's demand that one submits one's methods and basic concepts to critique in terms of intellectual self-scrutiny. One can ask oneself why one thinks that it is important to study and understand this or that philosopher, to learn the historical conditions in which an idea is formulated, and so forth, and perhaps arrive at the conclusion that it isn't all that important or relevant, or that perhaps one never really understood what it was *really* about in the first place. Such a stance, in turn, requires that one perhaps must deny oneself the use of certain conventional professional strategies, such as congratulations ("there are exciting new developments in field X"), invitations ("more work needs to be done in this area") or promises ("Y's contribution will lead to a fruitful discussion about Z"). One result of a philosophical reflection, for instance, might very well be that one arrives at the conclusion that there wasn't a real problem (for us) here to begin with.

Here is an illustration of what I think justifies this approach to the history of philosophy. Recently, I was struggling with the question of why Weber claimed that the man who wishes to devote his life to academic research must reconcile himself to its growing tendency toward specialization.¹⁷ Part of the answer is surely to be found in connection with Weber's explicit desire to address all the young free spirits at the universities who had cast off the yoke of scientific and scholarly thinking in search of something more vital, an attitude which Weber apparently felt had simply gotten out of hand, even if they had good reason to criticize "dead knowledge".

But I was not entirely satisfied with this answer, especially in light of Weber's own extraordinary contributions to economics, history, law, philosophy, sociology, etc. My own view is that we still have a great deal to learn from Weber about how we think, how we have come to think the way we do, and what roads are open (or closed) to the individual in her intellectual development. Yet I couldn't make the claim about the necessity of specialization fit with the rest of Weber's thought. So I asked a very knowledgeable and thoughtful Weber-scholar, a specialist, someone well-acquainted with German intellectual and academic life at the turn of the century, its language, concepts and conventions, who had read Weber's books, diary entries and correspondence, protocols from meetings, and the like.

Now one can pose the questions "What exactly does Weber mean by specialization, and why does he see it as a necessity?" as an academic question in one's research, to get published, as a contribution to the history of sociology, as an "area of competence or specialization" on one's CV. But these professional or disciplinary motives are, can and ought to be held distinct from a genuine concern for the question in and of itself. And a question and answer that has no meaning and value in and of itself, which we do not have a genuine concern for or vested interest in, is just dead knowledge. (Weber would certainly endorse that view.) The question and its answer are important and meaningful to the extent that we can use the answer in some way, for example, in order to help us achieve clarity about some problem we actually have (such as the aim, meaning, value and substance of the idea of science and scholarship). Since the question is important for many of us, it is clearly a very good and valuable thing that there are intellectual historians who devote themselves to serious Weber studies, research that, in the best case, using the historical context, provides us with insight into Weber's thinking. Here I cannot see an intrinsic conflict between the historical question and the philosophical question "What did Weber mean?", even if it is entirely possible to cultivate one aspect or another. This insight that I needed to consult a Weber specialist constituted a partial answer to my question concerning the necessity of specialization (although it turned out that, as far as our scholar was aware, Weber had never explicitly explained this assertion).

Let us return to the ostensible conflict between a systematic and an historical approach to philosophical classics in light of what I've said above. Suppose we caricature for a moment the two approaches and say something like this. The historical approach attempts to describe the *de facto* conditions under which past thinkers worked, the intellectual climate and debates of the period, the connotations of various terms at the time, and so forth. This approach is thought to balance and complement one-sided philosophical analyses in which such considerations, if they appear at all, are treated as largely secondary and incidental (which is to say that they are not treated as *conditions* at all). The systematic position is that

there is something that is philosophical thinking, which is not reducible to the historical context, but has to do with certain kinds of questions, how a position is argued, criteria for validity of argumentation, rationality and so forth. If we try to formulate an epistemological justification for choosing one of the two approaches, we may run up against problems concerning the possibilities, limitations and uses of historical knowledge, doubts concerning the objectivity of our criteria for interpretation, the difficulties associated with the notion of authorial intention, the issue of self-reference with regard to historical claims, etc. These concerns tend to generate more general debates regarding historicism as a methodological starting point or historicity as a philosophical problem. It seems to me that we should here be a bit cautious, or, as Nietzsche would say, "unphilosophical".¹⁸

One might pause to ask if the general question of the historicity of philosophical texts, a question that has its own history and which also has been formulated under certain specific historical conditions, has not itself become such a problem that it ought to be submitted to critique in the Kantian sense. In short, is the general question "To what extent is it possible to understand and assess earlier thinkers?" a question in which we can achieve clarity? To be sure, certain doctrines and ideas will necessarily feel remote, obsolete and/or irrelevant. But if we try to understand what it was that the thinker in question had on his mind, what problem he was grappling with (these things are for the most part explicit in philosophical works deemed classic), we notice that it is most often the train of thought, "the method", that is the solution, rather than the doctrines or theories stemming from it. The heart of the question is often of the kind: "How should we think in order – to be certain/ become aware of our presuppositions/increase our knowledge of the world?" etc. In Kant's case, for example, the critical method is what he takes to be the *sine qua non* of his philosophy, as a way of thinking. And the core of the critical method is the requirement that each and everyone must make of himself always to relate the object of knowledge to the grounds upon which the question is posed. Even if Kant is manifestly proud of his table of categories, as Nietzsche remarks, they do not constitute the aim of the first critique. Rather, it is Kant's attitude and approach, his way of working and thinking, which makes his philosophy what it is. Barring the possibility of any definitive answer to the question "What is philosophy?", this attitude and approach may well be as close as we can get to a characterization of its idea and ideal.

Philosophy and Academic Scholarship

I've said that scholarship and research in the history of philosophy, if it is to have some meaning for us today, some use, should avoid the pitfalls of

both an exaggeratedly systematic approach and a purely historical approach. This assertion is fairly uncontroversial, or even trivial, taken as a methodological principle. But that is not how I intend it. Rather, I wish to say that there is a tendency in a great deal of scholarship to treat thought as if the fact that there was an individual who had those thoughts were of secondary importance, if pertinent at all. The systematic approach treats the thoughts as independent of the life the thinker led, aside from the books he read and perhaps the philosophical correspondence in which he engaged, that is, aside from the "philosophical context". It were as if the problems that the philosopher was trying to come to grips with floated freely from the human being who had them, in some abstract sphere of "the properly philosophical". The historical approach also tends to stress the intellectual context and milieu, but in a broader sense, often including biographical, social and/ political factors, thereby also reducing the thinker to a representative for, or a product of, that environment. There is little emphasis on the individual human character of the thought (which is not the same thing as personal psychological idiosyncrasies or personality traits).¹⁹

In our daily interaction with each other in our lives, we naturally try to understand others within context, that is, we understand each other's actions and speech largely in terms of the situation in which the speech and actions make sense. At the same time, most actions and speech are relatively transparent, which is simply to say that we take for granted the meaningfulness of that action or remark. As scholars and researchers, however, we consider such an approach to the thought of others naive.²⁰ We study Kant as if his motive for thinking the thoughts expressed in the *Critique of pure reason* were to have written the *Critique of pure reason*. Yet few of us would deny that Kant had genuine doubts and questions concerning human knowledge and human freedom, and that his writings were an attempt to work them out and help others with the same doubts and questions. We may all agree that the proposed solutions only make sense in light of the problems understood as genuine problems that someone might have. But I want to say something more. I would suggest that this aspect of his thinking, the questions and doubts, are more relevant, useful and enlightening to us today, than his answers, and that this is where we ought to focus our attention.

Let us say that someone today wishes to think for himself within the academic community of philosophers, or historians, or any discipline one cares to consider, and the question that is on his mind is the conditions, possibilities and limitations of science and scholarship today. Problems will inevitably arise, since he has in a sense stepped outside of his discipline, which naturally makes his work difficult to assess as a contribution to that discipline. Thus he can really only rely on his own judgment (and thereby take the risk that the products of his efforts are not very good). The young

Michel Foucault, to take an example from our own epoch and corner of the world, stepped outside of the history of science and ideas as the discipline was understood and understood itself when he proposed to present a dissertation which, instead of describing the history of the science of psychiatry as such, would describe "the social, moral and imaginary context in which it developed."²¹ The professor to whom he had submitted the proposal, Sten Lindroth, apparently did not see it as a viable topic for a thesis in intellectual history. (The reader will recognize the description of what was to become the pioneering work *Madness and civilization*).²² Or take the young philologist Wilamowitz-Möllendorff's infamous response to his colleague Friedrich Nietzsche's first book, in which Nietzsche attempted to understand the origins of western aesthetic and scientific culture on the basis of the established scholarly research question of the birth of Attic tragedy. The criticism was harsh: the author of this book denigrates the historical-critical method which constitutes the very foundation of the most thorough and respected classical studies, and imputes to this prominent scholarship a complete misunderstanding of its subject.²³ As Professor Nietzsche is so bold as to call into question the very essence of scholarship on the basis of his own conceited obstinacy, he ought to step down from the podium. He has relinquished all claims to philological scholarship.²⁴ In an important sense, of course, Wilamowitz was right. Nietzsche's greatness lay elsewhere.

Many years later, when Nietzsche asked himself why he wrote *The birth of tragedy*, he realized that his problem did not ultimately concern the scholarly issues the book seemed to address, but rather what he described as "the problem of science – science conceived as problematic." Or, as he writes a few lines earlier:

And science itself, our science – indeed, what is the significance of all science, seen as a symptom of life? For what – worse yet, *whence* – all science? How now? Is the resolve to be so scientific about everything perhaps a kind of fear of, an escape from, pessimism? A subtle last resort against – *truth*? And, morally speaking, a sort of cowardice and falseness?²⁵

Would it even make sense to say that the young Nietzsche *intended* to doubt the foundations of the subject in which he was appointed professor? It was hardly the case that he made the judgment that a critique of the idea of scholarship or science as such constituted a contribution to the progress, prestige or development of the discipline. Rather, he must have begun actually to have doubts, not as a scholarly or professional research tactic, but genuinely in his heart and mind, regarding the science of philology. His ideas, his doubts, were not themselves research questions within some established areas of competence or specialization within the discipline.

The list of thinkers whose life's work can be described as devoted to trying to answer questions that no one else was asking, or even could see as relevant and real questions, would constitute a canon of scientific and philosophical thinking in the West. If one actually succeeds in shaking off the habits of mind, ways of thinking and conventional assumptions that characterize one's discipline to such an extent that one gives rise to a new subject, areas of research, scholarly orientation or methodology, one is likely to end up on that list. But what about the rest of us? There would seem to be two options. One can "discipline oneself" in the sense that one adapts and submits to the conventions and norms of academic writing and teaching within one's field. Or one can practice another kind of self-discipline, which means always trying to be honest with oneself about what problems are genuinely problems, and not merely "academic questions", and trying one's best to come to clarity about these questions and, perhaps through teaching, help others come to clarity about some important question. Once more, this way of seeing philosophy is a moral demand at least as much as an intellectual one. Having a sense of intellectual responsibility is its own reward. One should not expect any other.

This is the bind of free thinking. To think freely is simply to try, as best one can, to slacken the grip of the very tradition or collective that constitutes the basis and context of one's thoughts. Without inherited concepts, assumptions and shared habits of mind, we have nothing to think with or about. One always begins *in medias res*. This aspect of our thinking has led some to draw the conclusion that we are never really alone with or in our thoughts: we are born, raised and live in, through and with the speech and ideas of others; the tradition and the community act upon us even as that acting is concealed from us, hidden from us in our own thoughts, our attitudes, our very gaze. (I'm thinking here of certain common themes in social constructivist theories.) And so one might be driven as far as to say that one never think freely, that we are always already plaster-casts of others. I think that this is an extreme conclusion to draw from a legitimate concern. Free thinking, or "philosophical thinking" in the sense that I've characterized it, can be seen as nothing more than the feeling that one doesn't know at the outset how one should proceed simply on the basis of standard practice. One can imagine, and indeed we have numerous historical cases, of someone perfectly adept at his discipline, who has nonetheless begun to feel uncertain about its foundations, its value and its purpose. In such cases, the "research" conducted is not a matter of working on a pre-defined area of study with standard techniques and concepts, but rather consists in the attempt to formulate and resolve a real problem one has. One might, for example, have a genuine concern about where teaching, scholarship and science are headed today, so that one begins to ask oneself certain questions about the university as an idea and as an institution. One is not simply "curious" or "interested". A real

question is something that arises in one's *life* as a thinker. One does not *choose* to have it, just as genuine doubt (as opposed to methodological doubt) is not something that one employs, but one has.

One might reasonably object at this juncture that there are other kinds of moral obligations, another kind of responsibility associated with science and scholarship, aside from such lofty visions. Let us say, for instance, that someone actually took seriously what I have said here. He might reasonably demand that I be able to answer a number of relevant questions: How does one design a course-plan on this model? What would examinations look like? How are we to assess research? On what grounds do we make academic appointments? These questions belong to the organization and institution of the discipline of philosophy, and not to philosophy as a discipline of the thinker as individual. If we accept that the latter is reducible to the former, we thereby largely disavow the value of both. I fail to see how such a sensibility furthers philosophical thinking either as an idea or as an institution.²⁶

Summary

Reflections on the discipline of philosophy and its history. By Sharon Rider. This essay deals with the relationship between the history of philosophy as an area of scholarly research and the history of philosophy as a necessary part of the individual thinker's self-examination. It is suggested that both internalist and externalist readings of the canon tend to stress the intellectual products of philosophical reflection in terms of their function as representative for a collective, be it synchronic or diachronic, rather than as examples of how to think through a problem by means of intellectual self-scrutiny. Citing historical cases, it argues that the latter captures the aim and meaning of philosophy as it was understood by thinkers of the past, but that the increased institutionalization of the discipline has effectively eliminated this aspect, to the detriment of philosophy in both senses.

Noter

1 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. W.D.Ross (Oxford, 1966).

2 "[D]ialecticians and sophists appear to be philosophers; for sophistry is but apparent wisdom, and dialecticians converse about any and all affairs on the ground that being is common to all. But, evidently, they converse about all these matters because all are appropriate to philosophy. Sophistry and dialectic, indeed, revolve about the same kind of concerns as does philosophy; but philosophy

differs from dialectic in degree of power, and from sophistry, in kind of life. For dialectic puts questions about matters which philosophy knows, and sophistry appears to be, but is not, philosophy." Aristotle, *Metaphysics*, trans. Richard Hope (New York, 1952).

3 "Man glömmer lätt för Sokrates kamp mot de orätta meningarna hans kamp mot de rätta. En riktig mening, rätt och slätt, som man icke förstått och själv tänkt sig till, den är för vishetsvännerna ingenting; även en

riktig mening som leder till riktigt handlande; att utan insikt, på grund av vana eller auktoritet, tänka eller göra det rätta, det var i Sokrates och Platons ögon ingen dygd. Det akademiska livet begynner, historiskt sett, just med det att sätta den rätta meningen tillbaka ej blott för det verkliga vetandet utan ock för det fria sökandet efter sanning.” Hans Larsson, ”Två akademiska valspråk”, in *Reflexioner för dagen* (1911; Stockholm, 1921), 52.

4 ”Att tänka fritt är stort, att tänka rätt är större.” The inscription is a quotation from Tomas Thorild (1759–1808). Thorild is known, among other things, for defending the freedom of genius from the conventions and rules of classicism. He was exiled for four years due to his political radicalism.

5 Ibid, 54.

6 ”ett filiströst frisinne, som förlorat eller ännu icke mognat till den varma ömheten för sak och rätt.” Larsson, 55.

7 Larsson, 53.

8 For a thought-provoking analysis of the Taylorization of academic research and scholarship, see Ylva Hasselberg, ”Ytlandet. Det professionella omdömet.”, forthcoming in *Take back the science! En stridskrift*, (Uppsala 2007).

9 Ortega y Gasset, *Mission of the University*, trans. H. L. Nostrand, (London, 1946), 43.

10 George Santayana, *The life of reason or the phases of human progress: Reason in common sense*, 2nd ed. (New York, 1924) 284.

11 Immanuel Kant (1781, 1787), *Critique of pure reason*, trans. N.K. Smith (1929; New York, 1965); A xv–xvi. Original italics.

12 Ibid. A836/B864. Original italics.

13 Edmund Husserl, *Cartesian meditations*, trans. Dorian Cairns (1931; Dordrecht & Boston, 1960), §2, 46.

14 In Tredennick’s translation of 1004b 25: ”Dialectic treats as an exercise what philosophy tries to understand, and sophistry seems to be philosophy, but is not.” Aristotle, *Metaphysics*, trans. H. Tredennick (Cambridge, 1980).

15 See, for example, T.S. Eliot, ”Tradition and Individual Talent”, in *The sacred wood: Essays on poetry and criticism* (New York, 1921), H-G. Gadamer, *Truth and method* (1965; New York, 1975), R.G. Collingwood, *An Autobiography* (1939; Oxford, 1978).

16 Compare with Kant’s discussion of ”The discipline of pure reason in respect of its polemical employment”, especially regarding academic teaching (A754/B782–A755/B783).

17 Max Weber, ”Science as a Vocation”, in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. & ed. H.H. Gerth & C. Wright Mills (1919; New York, 1946), 129–156.

18 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. R.J. Hollingdale (1886; New York 1973), ”On the Prejudices of the Philosophers” §19.

19 That Larsson was a farmer’s son, for example, may well have contributed to his psychological make-up to the extent he was never fully at home in the academy. But this fact is only relevant once we have already recognized something about the character of his thinking that we then try to explain biographically or psychologically. The philosophically relevant matter is just this character, and not speculations as to how it developed.

20 It may be argued that, given my portrayal of philosophy as by nature heterodox, it is reasonable to assume that many thinkers had good reason, as human beings, to write in such a way as to avoid persecution by state and religious authority. Surely there is something to Strauss’ famous dictum: ”The silence of a wise man is always meaningful.” (Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago 1958, 30). At the same time, the idea that the esoteric text forces the reader to do their own thinking and learning need not be tied to the political dimension.

21 Michel Foucault, letter to Professor Sten Lindroth, cited in Didier Eribon, *Michel Foucault*, Paris 1991), 106. (”J’ai eu tort de ne pas définir mon projet qui n’est pas décrire une histoire des développements de la science psychiatrique. Mais plutôt une histoire du contexte social, moral et imaginaire dans lequel sést développée.”)

22 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l’âge classique: Folie et déraison* (Paris 1961). Abridged English edition published as *Madness and civilization: A history of insanity in the age of reason*, trans. R. Howard (London 1965).

23 Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, in *Zukunftphilologie! En erwidring aug Friedrich Nietzsches ”Geburt der Tragödie”* (1872), in *Der Streit um Nietzsches ”Geburt der Tragödie”* (Hildesheim: Georg Olms, 1969),

31. In the preface to 1886 edition, the mature Nietzsche is inclined to agree with this evaluation of his book, although, in part, for different reasons. He calls his youthful work "an impossible book", "badly written, ponderous, embarrassing, image-mad and image-confused, sentimental, in places saccharine to the point of effeminacy, uneven in tempo, without the will to logical cleanliness, very convinced and therefore disdainful of proof, mistrustful even of the propriety of proof."

Friedrich Nietzsche, "Attempt at a self-criticism", in *Basic writings of Nietzsche*, trans. W. Kaufmann (New York 1966), 19.

24 Willamowitz (1969), 55.

25 Nietzsche (1966), 18. Original italics.

26 Sören Stenlund's approach to philosophy and its history, such as his essay on Descartes, has been an important source of inspiration for this paper. (Sören Stenlund, "Descartes metod", in *Filosofiska uppsatser*, Skellefteå 2000).

Om förhållandet mellan den historiska och den filosofiska frågan "Vad är filosofi?"

Sören Stenlund

1

När filosofin är frisk och levande har den ett annat och mer nära förhållande till sin egen tradition och historia än andra discipliner har till sin historia. –Varför är det så? Varför har filosofins historia, eller den filosofiska traditionen, en mer väsentlig roll för filosofin och filosofiskt arbete i samtiden, än den roll som andra discipliners historia har för hur man tänker och arbetar i nuet inom dessa discipliner?

Filosofier har ofta uttryckt missnöje med den filosofi som erbjuds dem av deras föregångare, och talat om behovet av en ny början. Man har drabbats av tvivel, inte bara på enskildheter i det filosofiska synsätt som man förväntas överta och acceptera, utan på synsättet i sin helhet, som om det behöver göras om från grunden. Det har sagts att filosofin måste ständigt börja om från början. Frågan "Vad är filosofins natur?" är en av de ofta återkommande frågorna i filosofins historia. Praktiskt taget alla filosofiska verk som betraktas som klassiska har något att säga i den frågan och då inte bara i form av inledande programmatiska fraser: frågan finns ofta med som en väsentlig del av *hela* budskapet, genom att den ständigt blir besvarad även då den inte formuleras explicit.

Att det är något speciellt med filosofin i det här avseendet har att göra med att frågan "Vad är filosofi?", kan fattas inte bara som en historisk fråga utan också som en fråga om filosofins natur, alltså en filosofisk fråga, och dessutom en fråga som varje filosof inte kan låta bli att ta ställning till – åtminstone indirekt.

Att filosofin är ett problem *inför sig själv* är kanske det tydligaste sätt på vilket den skiljer sig från vetenskaperna: "Vad är fysik?", är ju inget fysikaliskt problem, "Vad är matematik?", är inget matematiskt problem, men frågan om vad filosofi är, är, som sagt, ett återkommande filosofiskt problem. Jag vill dessutom hävda att den filosofiska verksamheten är mest levande och genuin då den frågan finns med bland de aktuella frågorna.

Det kunde kanske invändas att filosofin inte är unik i det här avseendet. Ta t.ex sociologin. I Pierre Bourdieus "reflexiva sociologi" är frågan om sociologins natur som vetenskap en ständigt återkommande fråga som en

del av det sociologiska arbetet. Men det vetenskapliga arbetet är, å andra sidan, sammanflätat med en form av kunskapsfilosofisk reflexion, en form av tillämpad kunskapsfilosofi, som väl förtjänar att kallas en form av filosofiskt tänkande.¹ Detsamma kan sägas om mycket av den reflektion i samhällsvetenskapliga frågor som förekommer hos sociologer som Marx, Weber eller Habermas. Vissa former av vad som kallas sociologi är alltså också filosofi.

En mer problematisk variant är den naturalistiskt inriktade sociologi som kallas kunskapsociologi och som öppet uppträder med filosofiska anspråk. I dess mer extrema versioner totaliseras det sociologiska perspektivet.² De kunskapsfilosofiska frågorna pressas in i en sociologisk begreppsram. Tillämpat på frågan "Vad är filosofi?" så innebär det att man låter svaret på den historisk-sociologiska frågan om filosofins natur också gälla som svar på den filosofiska frågan. Det framstår som om det inte finns någon genuint filosofisk fråga att ställa, som inte väsentligen är en sociologisk fråga.

2

När man säger att filosofin ständigt på nytt söker sin början, så är det inte fråga om "början" i någon kronologisk mening. Det betyder inte att man måste börja om någonstans där försokratikerna började; utan att man måste börja om *i det läge där man själv befinner sig*. Problemet uppkommer i den formen eftersom livet har förändrats, man finner sig stå i ett *nytt läge*, i en ny historisk situation med många nya frågor; en situation i vilken vissa vedertagna och allmänt omfattade begrepp, föreställningar och förhållningssätt har blivit föråldrade och inadekvata; de bildades i ett annat läge, under andra omständigheter. De tenderar att skymma sikten, eller att utgå från en oriktig eller vilseledande bild av vår situation, som hindrar oss från att se vad som är väsentligt nytt och som gör skillnad. Men vi är framförallt i ett nytt läge *som människor*, inte bara som filosofer i en filosofisk tradition. Vi är därmed offer för attityder och förhållningssätt i samtiden som ibland leder oss till oriktiga och orättvisa föreställningar om förhållanden i det förflutna. Strävan att övervinna sin tidsbundenhet är också en del av filosofins motiv att börja om från början.

Frågor om vår historiska situation inställer sig eftersom det bara är som *konkreta* problem som de filosofiska frågorna verkligen är problem för någon. Och de är konkreta, inte genom att de handlar om konkreta och alldagliga saker, utan genom det sätt på vilket de hänger ihop med de historiska omständigheter där de blir problem som berör människor. Det vore inte svårt att finna exempel på filosofiska problem i den medeltida filosofiska teologin, som uppenbarligen allvarligt oroade människor på den tiden, men som knappast kunde vara ett oroande problem för någon idag.

Ett sätt att få ett friare förhållande till övertagna begrepp och föreställningar är då att skaffa sig historisk medvetenhet, att skaffa sig insikt om hur vissa begrepp och sätt att tänka började, hur omständigheterna såg ut och vilka motiven var när begreppen skapades. Det friare förhållandet gör det möjligt att ifrågasätta övertagna och invanda begrepp och föreställningar: man får möjlighet att välja hur man skall beskriva och förhålla sig till sitt ämne och till relevanta omständigheter såväl i nuet som i det förflutna, ett val som man inte har om man bara övertar invanda begrepp och gängse föreställningar. Själva det här *överbägandet och väljandet* är en viktig form av vad jag vill kalla "historiskt tänkande" som filosofin i vår tid inte kan undvara.

Nu kan man ju säga att det här behovet av historisk medvetenhet som möjliggör ett kritiskt förhållningssätt inte är något specifikt för filosofin utan det är något som gäller alla humanistiska discipliner, som har en historisk inriktning. Det är väl sant (även om det är alltför sällan som det ackumulerade historiska vetandet verkligen används i något historiskt tänkande). Att det är särskilt väsentligt för filosofin har att göra med att filosoferna har haft större ambitioner än andra i strävan att övervinna sin egen tidsbundenhet.³ Filosofiskt tänkande skiljer sig från andra intellektuella verksamheter genom att dess kritiska hållning inte är begränsad av disciplinära intressen och lojaliteter eller av trohet mot någon åsiktsgemenskap. De filosofiska tänkarna har stått åtminstone med ena benet utanför den disciplinära ordningen inom akademierna. En sådan ordning har på sin höjd varit ett medel för målet att nå klarhet, inte vad som garanterar att klarhet uppnås, eller vad som definierar den.

Därmed inte sagt att det finns något förutsättningslöst sökande efter historisk insikt; den är alltid styrd av något motiv eller syfte i det närvarande som den eller de har som gör undersökningen. Sökandet efter historisk kunskap är väsentligt i filosofin när den är styrd av det filosofiska syftet att nå klarhet bl.a. om vilket läge i något avseende vi befinner oss i. Det syftet sammanfaller inte alltid med syftet att vilja ge bidrag till det akademiska vetandet om filosofins historia.

3

Många skulle säkert vilja säga att det finns en filosofisk fråga om filosofins natur, precis som det finns filosofiska frågor om andra discipliners och vetenskapers natur. Men däremot skulle många förneka att den frågan finns med på samma nivå som huvuddelen av de vanliga frågorna inom språkfilosofi, kunskapsteori eller vetenskapsfilosofi osv. som filosofin behandlar. Man skulle säga att på samma sätt som frågan om fysikens natur inte är en fysikalisk fråga utan en fråga som uppkommer på ett annat plan, ett *metaplan*, så är frågan om filosofins natur också en *metafilosofisk* fråga.

När man tänker på det viset ser man ingen väsentlig skillnad mellan filosofin och andra discipliner när det gäller relevansen av historisk medvetenhet. Den historiska och den filosofiska frågan "Vad är filosofi?" är då skilda frågor som inte är mer förknippade med varandra när det gäller filosofin än när det gäller motsvarande för andra vetenskaper. Frågan om filosofihistoriens ställning i filosofin mynnar alltså ut i frågan om förhållandet filosofi–vetenskap. Den som ser filosofin som en vetenskap bland andra finner det naturligt att kalla frågan "Vad är filosofi?" för en meta-filosofisk fråga, som normalt inte uppkommer eller berörs när man ägnar sig åt det normala filosofiska arbetet.

Är alltså filosofin en vetenskap, bara med den skillnaden att den behandlar mer generella teoretiska problem än specialvetenskaperna? Det är väsentligen vad Quine säger i boken *Word and Object*, och med specialvetenskaperna menar han då naturvetenskaperna.⁴

Förhållandet mellan filosofi och vetenskap har varit omdiskuterat sedan mitten av 1800-talet. Jag tror att det är viktigt komma ihåg att vår tids problem om förhållandet mellan filosofi och vetenskap – om vi räknar vår tid från senare delen av 1800-talet – inte riktigt förekom på samma sätt tidigare. På 1800-talet uppstår ett större spänningsförhållande, ja ibland en antagonism mellan filosofi och vetenskap som inte förkom när vetenskaperna uppfattades som delar av filosofin, och när naturvetenskapen var naturfilosofi. Hos filosofer som Descartes, Leibniz, Locke, Newton finns inte den motsättning mellan filosofi och vetenskap (inte heller mellan teologi och vetenskap) som uppkommer under 1800-talet.

Vetenskaperna och vetenskaplig verksamhet förändras mycket under 1800-talet. Det sker dels genom att sekulariseringen tränger igenom; men ännu viktigare för vetenskapens förhållande till filosofin är *specialiseringen*; de s.k. specialvetenskapernas uppkomst. Specialvetenskapligt arbete och verksamhet hade förekommit långt tidigare, men det blir legitimt att framställa specialvetenskaperna som självständiga. Det finns en ökad tendens att avgränsa sin vetenskapliga disciplin gentemot andra och hävda dess självständighet i förhållande till den då traditionella filosofin; man vill vara fri i förhållande till traditionell filosofi. Metodkriterier blir ofta avgörande för den disciplinära identiteten – snarare än ämne (eller studieobjekt). Det är t.ex. i den andan som *den rena* matematiken etableras som ett självständigt och legitimt område. Tidigare såg man på förhållandet mellan ren och tillämpad matematik mera som en gradskillnad inom ett och samma område, än som skilda områden.

Andra drag som hör till den här utvecklingen från 1800-talet är professionalisering och institutionalisering. Det är från senare delen av 1800-talet som vi har universitetsvetenskaperna, vetenskaperna som akademiska discipliner i vår mening, där *forskning* blir något centralt. Filosofin är inte opåverkad av den här utvecklingen, och inte heller vår tids begrepp om filosofi. Sociologen Randall Collins talar om *en revolution i filosofin*

som äger rum under perioden 1750 till 1850; det är en institutionell förändring som han kallar för *den akademiska revolutionen*.⁵ Filosofin akademiserades, den blir en akademisk disciplin i vilken de anställda filosoferna inte bara är skyldiga att undervisa i filosofins historia utan också bedriva *forskning*. Även filosofins historia, som en akademisk disciplin i vår mening, uppstår under den här perioden. Den väsentliga skillnaden i förhållande till vad man tidigare kallade för filosofins historia, var att man började använda den historiska forskningsmetodik som redan fanns inom annan historisk forskning.

Den här förändringen inom filosofin är i organisatoriskt avseende ett återupplivande av den medeltida universitetsfilosofin, men med den viktiga skillnaden att den akademiska filosofin inte längre är underordnad kyrkan. Collins poäng, som sociolog, är att denna institutionella förändring också kommer att bli bestämmande för filosofins inriktning och innehåll och för den intellektuella stilen hos filosoferna, inte bara inom den tyska idealism där den tar sin början, utan så småningom för all universitetsfilosofi. Jag tror att han har rätt i mycket högre grad än vad många filosofer skulle vara villiga att gå med på. Men han har inte helt rätt eftersom han tenderar att betrakta filosofin enbart utifrån, som en social företeelse eller verksamhet. Han ser filosofins drivkraft, inte i individuella tänkares lidelse och engagemang för sina idéer, utan i kampen och mötet mellan, vad han kallar, filosofiska nätverk. Han utelämnar de filosofiskt kreativa insatserna som bara finns i det filosofiska tänkande, som utförs av individer.

Förändringen av vetenskap och filosofi under 1800-talet är välkända saker, i varje fall för historiker, men dessa historiska kunskaper kommer alltför sällan till någon riktig användning t.ex. för att nå ökad klarhet om det läge vi befinner oss i. Jag vill mena att specialisering, professionalisering och institutionalisering är mycket viktigare faktorer när det gäller spänningen mellan filosofi och vetenskap under 1900-talet än vad man i allmänhet tillmäter dem. Ju mer man velat se på filosofi som en vetenskap desto mer oviktig och perifer är filosofins historia inom den samtida filosofin. Filosofins historia blir då bara ett av många specialområden, och det blir viktigt att ge ämnet ställning och legitimitet som ett expertområde, inte som en form av tänkande och vetande som har betydelse för problem inom alla filosofiska områden. Den är ingenting som man anser sig behöva, för att arbeta med vad man uppfattar som de idag *aktuella* filosofiska frågorna i språkfilosofi, kunskapsteori, vetenskapsfilosofi, etc.

En viktig del av förklaringen till att den analytiska filosofin blir så stark och dominerande vid universiteten i Norden, Storbritannien och USA var, tror jag, att den tidsenligt anpassade sig till dessa starka tendenser till specialisering och professionalisering som förekom inom andra vetenskaper, och i synnerhet naturvetenskaperna. Jag tror t.o.m. att detta var en viktigare faktor för den analytiska traditionens utbredning som universitetsfilo-

sofi än de *filosofiska* uppfattningar och idéer som framfördes och försvarades av de analytiska filosoferna; idéerna var anpassade till och valda utifrån den professionella andan inom det som Ingemar Hedenius på 50-talet kallade för den ”internationella vetenskapliga filosofin”.

Det är ingen tillfällighet att andra filosofiska riktningar, som t.ex. hermeneutik och fenomenologi haft svårare att finna sig tillrätta som akademiska discipliner. Det finns ju drag i dessa filosofier som är i direkt konflikt med den anda som besjälar de professionaliserade specialvetenskaperna. I Edmund Husserls kritik av naturalismen inom samtida natur- och beteendevetenskap finns många exempel på dessa svårigheter. Det är ju då glädjande att det idag finns ett starkt ökat intresse för fenomenologi bland yngre filosofer i Norden. Det finns sedan några år ett Nordiskt fenomenologiskt sällskap och det hålls varje år en nordisk fenomenologikonferens. Jag kan emellertid inte undgå att känna en viss besvikelse när jag ser hur detta nordiska fenomenologiintresse tenderar att utvecklas: intresset förefaller att bli mer och mer inriktat på intern exegetik, och i den exegetiska verksamheten försvinner de samtidskritiska motiv för fenomenologin som Husserl själv mycket tydligt framför i flera av sina skrifter, t.ex. i inledningen till de *Cartesianska meditationerna*.⁶ De problem och de brister i den samtida 1900-talsfilosofin som han beskriver där, och som föranleder honom att säga att filosofin behöver en radikalt ny början, har knappast blivit färre, snarare tvärtom. Jag har svårt att se det växande exegetiska intresset inom fenomenologin i Norden som något annat än anpassning till alltmer filosofifrämmande akademiska normer, trots att det innebär att man sviker Husserls motiv.

4

Det är svårt att komma från intrycket att det finns en sorts konflikt eller spänning mellan å ena sidan historisk självmedvetenhet i filosofin och å den andra sidan de normer som gäller för filosofin som professionell akademisk disciplin. Det är som om förvärvandet av en sorts hemmablindhet hör till själva den akademiska disciplineringen.

Den västerländska filosofin har alltid haft ett nära förhållande till vad man kallat för vetenskap; filosofer har ofta hyllat de vetenskapliga dygderna och ibland har filosofiskt och vetenskapligt tänkande stått för samma sak. Men däremot har filosofi inte alltid bedrivits som en akademisk disciplin eller som professionell filosofi i vår tids mening. Man kan ju ge många exempel på erkänt stora filosofiska tänkare som aldrig arbetade som professionella akademiska filosofer, t.ex. Descartes, Nietzsche, Schopenhauer. Kant var visserligen filosofiprofessor men jag tror inte att han skrev sina tre kritiker för att fullgöra sina akademiska skyldigheter som professor. Praktiskt taget alla de stora europeiska filosoferna före Kant, vilkas arbeten allmänt betraktas som klassiker och som tas upp i filosofi-

historiska översikter, var icke-akademiska filosofer. Förutom Descartes så gäller det Bacon, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Herder. Att de inte arbetade inom akademiska gemenskaper är en omständighet som präglar deras intellektuella stilar. Men det är inte så ofta som man intresserar sig för deras tänkande ur den aspekten. De blir ofta lästa av samtida akademiska filosofer som om innehållet i deras texter är oberoende av den intellektuella stil i vilken det har formats och framförts. Man är liksom intresserad av resultaten, av *the propositional content* i de teser och synsätt de framför och av ”argumenten” för teserna, men inte av deras *tänkande*, som de utför som individer och som leder fram till dessa resultat. Men kan man rätt förstå resultaten, teserna, doktrinerna isolerat från det tänkande som leder fram till dem? Vad som talar för att man *inte* kan göra det är att resultaten är svar eller lösningar på problem som dessa tänkare *hade*, alltså verkligt oroades och i många fall plågades av, inte som specialister eller experter, utan som individuella människor. En filosofis tänkande är något mycket mer än argumenterande eller resonerande. I många av vår tids uttolkningar försöker man liksom, i all välmening, rekonstruera deras tänkande som om det vore utfört av professionella filosofer, enligt de normer som gäller för i den akademiska avhandlingen, rapporten eller utläggningen.

Om man arbetar på det sättet så tenderar man att betrakta det som Collins kallade för den akademiska revolutionen av filosofin under 1800-talet som ett *framsteg i filosofin* i förhållande till situationen på 1600-talet, då de främsta filosoferna inte var professionella universitetsfilosofer. Men detta framsteg var framförallt ett framsteg i *forskningen* om filosofins historia. Man åstadkom en rikare och mera rättvis förståelse av många filosofiska synsätt i det förflutna. Men var historismen under 1800-talet ett framsteg i filosofiskt tänkande? Som Nietzsche påpekar i betraktelsen ”Om historiens nytta och skada för livet” så är det inte alls självklart att detta ökade och förbättrade historiska vetande också är till gagn för filosofin i samtiden.⁷ Det beror helt på hur det används. Nietzsche visar hur det kan vara till skada både för liv och tänkande i samtiden och ger goda råd för hur det kan användas för att bli till nytta. Men har man följt Nietzsches råd? Ja, kanske inom den hermeneutiska filosofitraditionen, och bland tänkare som har inspirerats av den. Men också där finns tendensen att vilja göra Nietzsches historiska tänkande mera akademiskt rumsrent och slätstruket.

Många har påpekat, med rätta, att framstegstänkande är ett essentiellt drag i den moderna vetenskapen. Och ännu mer påfallande blir det för de institutionaliserade specialvetenskaperna från senare delen av 1800-talet. Det blir inte minst viktigt med tekniska framsteg: att förnya och förbättra teoribildning och metoder i tekniskt avseende utan att man bekymrar sig så mycket om att följa traditionen inom disciplinerna. Framstegstänkandet i vetenskapen innebär, som Max Weber påpekade, att de resultat en viss

forskare åstadkommer kan, och t.o.m. *bör*, bli föråldrat och överspelat av de forskare som kommer efter honom.⁸ Värde av den enskilde forskarens insats ligger i att det utgör ett led i ett utvecklingsförlopp som inte har något slut.

Ser man på filosofin i detta vetenskapliga framstegsperspektiv så ser det illa ut. Här har man hållit på i mer än två tusen år med i många fall samma frågor, eller i varje fall besläktade frågor, t.ex. frågan om filosofins natur, och ännu har man inte kommit till något definitivt resultat. Det är ungefär det här som Michael Dummett har kallat för *the scandal of philosophy*. Han säger att man ännu inte har uppnått allmän enighet om någon systematisk metod i filosofin, inte ens i den utsträckning som man faktiskt har uppnått sådan metodologisk enighet inom historievetenskaperna.⁹

Men det är en missvisande och orättvis bedömning. Filosofin är inte som vetenskaperna i det avseendet. Visst har man gjort framsteg i filosofin, men det har en annan innebörd än i de moderna vetenskaperna. Framstegen i filosofin har ofta bestått i att filosofin gjort sig själv överflödigt. Man har vid flera tillfällen uppnått en sådan nivå av klarhet i olika frågor att arbetet övergår i mer teknisk, specialvetenskaplig verksamhet. Så vill jag mena att många specialvetenskaper har uppkommit ur filosofin. (Ett av de senaste exemplen på detta är upptäckten av formalisering och formella språk, som varit en viktig förutsättning för datavetenskap och datateknik; uppfinningen av formalisering och utvecklandet av formella språk var ursprungligen motiverad av rent filosofiska syften.)

Framstegen i filosofin har ofta lett till att filosofin gjort sig själv överflödigt; men bara tillfälligt; för en tid; många av de klassiska filosofiska frågorna tenderar att uppkomma på nytt i nya tider och under nya omständigheter. Det kommer alltid att finnas arbete att göra i filosofin.

Varför är det så? Varför tenderar problemen att uppstå på nytt? Varför kan frågorna inte besvaras en gång för alla? Det beror dels på att problemen inte är kontextlösa; som jag redan påpekat är det bara i specifika omständigheter som problemen har den konkretion som gör dem till verkliga problem, alltså *problem som någon kan ha*. (De abstrakta filosofiska läroboksfrågorna är i regel inga problem för någon.) Men de specifika omständigheterna förändras när tiderna förändras, och i nya omständigheter har det ofta varit nödvändigt att gå till botten med problemen på nytt.

Det är dock inte hela anledningen; det finns också en *inre* anledning till att problemen återkommer. Det finns, vad man kan kalla, en naturlig tendens i det mänskliga tänkandet att vi låter oss bedras av sken. Det är en tendens eller en böjelse som gör att frågan om vår sannfärdighet i filosofiskt arbete, frågan om våra bedömningar och beskrivningar är rättvisa, alltid på nytt måste ställas. Vi kommer aldrig att finna en metod eller ett rättesnöre som befriar den enskilde filosofiske tänkaren från det bekymret.

Kant kallar den här tendensen att låta sig bedras för ”det transcendentala skenet” och framhåller dess ofrånkomlighet så här:

Det finns [...] en naturlig och oundviklig dialektik hos det rena förnuftet, inte den som exempelvis en klåpare invecklar sig i på grund av bristande förtrogenhet eller som en sofist funderat ut på ett konstgjort sätt i syfte att förvirra förnuftiga människor, utan den dialektik som oupphörligt hänger samman med det mänskliga förnuftet och som inte ens sedan vi avslöjat dess bländverk skall upphöra att komma med falska förespeglningar för vårt förnuft och att oavslåtligen få detta att falla in i plötsliga förvillelser, som ständigt måste hävas.¹⁰

Hur vi blir offer för denna ”oundvikliga dialektik” förklarar han så här:

[...] i vårt förnuft (betraktat subjektivt som en mänsklig kunskapsförmåga) ligger [...] maximer för förnuftsbruket, vilka helt och hållet ser ut som objektiva grundsatser, och genom dem händer det att den subjektiva nödvändigheten av en viss förknippning mellan våra begrepp enligt förståndets godkännande tas för att vara en objektiv nödvändighet i bestämningen hos ting i sig själva. En *illusion* som inte alls kan undvikas, [...] lika litet som astronomen kan förhindra att månen ter sig större för honom när den stiger, även om han inte låter sig bedras av detta sken.

Kant exemplifierar med tesen ”världen måste ha en början i tiden”, vars karaktär av illusion uppdagas i hans behandling av förnuftsantinomierna. Om en naturföreteelse, t.ex. förekomsten av en biologisk art, kan vi säga ”företeelsen måste ha en början i tiden”. Av tesens analogi med den senare satsen förleds vi till att tala om världen som om också den vore en företeelse eller process i världen, och vi hamnar i motsägelser.

Vad Kants transcendentala sken handlar om är vår tendens att projicera externa villkor – som ligger i ett infört betraktelsesätt eller framställningssätt – på objektet för ens betraktelse och sedan lura sig till att tro att man har funnit dessa villkor i objektet självt. Och man lurar sig, inte minst, genom skenet bl.a. hos språkliga analogier i den betraktelseform eller det representationssätt man använder (satsformen ”... måste ha en början i tiden” i Kants exempel), men vid närmare undersökning visar sig analogierna vara vilseledande. Man kan säga att framställningsmediet framkallar en *inbillning* om objektets natur (t.ex. att världen skulle ha en början i tiden i samma bemärkelse som naturprocesser har det).

I sammanhang med framstegsidén kan man nämna ytterligare en skillnad mellan filosofin och specialvetenskaperna, som också är ett skäl till att filosofins klassiska arbeten har en mer väsentlig betydelse för den samtida filosofin, än vad vetenskapernas klassiker har för de samtida vetenskaperna. Tekniska framsteg inom vetenskaperna gör ofta tidigare arbeten obsoleta, föråldrade; de får ”bara historiskt intresse”, som det ibland uttrycks. Det är svårt att tänka sig att någon fysiker eller fysik-

studerande skulle läsa Newtons *Principia* av något annat än ett historiskt (eller möjligen filosofiskt) intresse. Den normala inställningen är att det finns mycket bättre och klarare, och mer lättillgängliga framställningar av den klassiska mekaniken.

Inom matematisk logik, exempelvis, har det skett en enorm utveckling i tekniskt avseende efter Freges och Russells arbeten. Logiker som utbildas idag kan inte utan vidare kan läsa Freges och Russells arbeten av det skälet, och om deras intresse för ämnet är enbart tekniskt-vetenskapligt så har de heller ingen anledning att göra det (och de flesta gör inte). Det finns bättre, klarare, mera ”uppdaterade” framställningar av den tekniska apparaten. Om någon däremot får ett *filosofiskt* eller *begreppsligt* problem t.ex. om begreppet mening eller påstående, så ger inte alltid de senaste böckerna särskilt mycket, då kan det bli intressant och givande att gå tillbaka och läsa Freges och Russells arbeten, och då *inte* bara av ett historiskt intresse. De klassiska filosofiska verken kan ofta bidra till den samtida filosofiska diskussionen på det sättet.

Filosofin har, i ett avseende, mer gemensamt med konst än med modern vetenskap. Också inom konsten sker det utveckling och förändring, även i tekniskt avseende; men inte alltid så att vår tids konst gör fulländade konstverk från äldre tider föråldrade, ofullständiga eller överspelade och av ”enbart historiskt intresse”. Inte lyssnar man t.ex. på Bachs musik idag bara av musikhistoriskt intresse? Bachs musik är fortfarande intressant för många av oss som – musik. På liknande sätt kan man *som filosof* läsa äldre filosofisk litteratur av ett intresse som inte är den professionella historikerns specialistintresse, utan av ett genuint och omedelbart filosofiskt intresse, t.ex. som ett led i ett sökande efter klarhet i någon filosofisk fråga. Det var uppenbarligen för sådana läsare, och inte för kommentatorer och professionella uttolkare, som de klassiska filosofiska verken i första hand var skrivna. Jag är benägen att säga att detta omedelbara, om än ibland historiskt amatörmässiga, filosofiska intresse för filosofi i det förflutna måste tillerkännas prioritet. Men detta intresse för de klassiska texterna är ju ingen särskild läsart eller historiografisk genre.

5

Det finns en obestämdhet i termen ”filosofins historia.” Ibland använder vi termen synonymt med ”den filosofiska traditionen”, eller, helt enkelt, med ”filosofin i det förflutna,” som vi möter den i de texter som av tradition betraktas som klassiska. Men termen står ju också för en historiografisk genre, eller snarare för det gemensamma ämnet eller studieobjektet för en familj av historiografiska genrer: bl.a. filosofins idéhistoria, filosofins kulturhistoria och sociala historia, *intellectual history*, filosofins interna disciplinhistoria, etc. Att vi använder termen ”filosofins historia” på det obestämda sättet beror väl på att man tar fasta på det gemensamma

studieobjektet, som studeras på olika sätt i dessa genrer. Vill man veta hur det förhöll sig med en filosofisk uppfattning hos någon tänkare i det förflutna så förväntas man vända sig till specialisterna inom någon av dessa genrer. De är ju experter på filosofin i det förflutna; det är de som vet hur det var, om någon. – Vad man då får veta kan vara till stor hjälp, men, som sagt, ens intresse behöver inte vara historiskt i den professionella historieforskningens mening. Det är inte säkert att man är intresserad av en filosofisk tanke eller uppfattning i första hand som ett *historiskt objekt*, dvs. som något som ingår som en del i en utveckling eller ett sammanhang som beskrivs i en historisk framställning utförd enligt de normer för en korrekt och riktig historisk framställning som konstituerar den disciplinära identiteten inom någon historiografisk genre.

Det är lätt att glömma bort att de professionella historiografiska genererna ”konstruerar sina studieobjekt”, som man säger i den gängse vetenskapsteoretiska jargongen. Och genrererna skiljer sig åt genom att man konstruerar sina studieobjekt på olika sätt, vilket har lett till oenighet om vilken av dem som är mest central och som har prioritet. Företrädare för den interna filosofiska disciplinhistorien är särskilt angelägna att framhålla sin inriktnings prioritet. Filosofihistorikern Michael Frede väljer i den övertygelsen att kalla intern filosofihistoria för *filosofisk* filosofihistoria.¹¹ Därvid förutsätter han att frågan ”Vad är filosofi?” redan har klarats ut på ett tillfredsställande sätt inom ramen för samtida professionell filosofi. Andra historiska sätt att närma sig filosofin i det förflutna ses då visserligen som legitima men av supplementär art. Det idéhistoriska eller kulturhistoriska sammanhanget anser man sig inte behöva t.ex. för att bestämma det ”propositionella innehållet” i en tanke hos Aristoteles eller för att bedöma strukturen och riktigheten i argumenteringen för den.

Det finns något sunt och riktigt i den interna filosofihistorikerns inställning att man inte vill nöja sig med att stanna vid den förflutna filosofins mångtydiga fasad, utan vill förstå den inifrån, utifrån rent filosofiska överväganden. Filosofi är kanske det ämne om vilket det råder flest felaktiga föreställningar och förutfattade meningar om vad ämnet innebär, och vad det erbjuder och kräver av den som vill ägna sig åt ämnet. Översiktliga filosofihistoriska framställningar av författare utan egen erfarenhet av arbete med filosofiska problem är nästan alltid vilseledande, inte minst för att en sådan författare varken berör eller är berörd av den *filosofiska* frågan om filosofins natur.

Å andra sidan, när författare med filosofisk erfarenhet och engagemang skriver översiktligt om sitt ämne så görs det nästan alltid i något *filosofiskt ärende*, som sätter sin prägel på framställningen som helhet. Detta ter sig som ett problem för den som vill leva upp till idén om en vetenskapligt objektiv eller neutral filosofihistorieskrivning. Men de relevanta idealen för filosofen som skriver om filosofi i det förflutna är inte objektivitet och neutralitet utan sannfärdighet och rättvisa, dvs. strävan att vara så sann

och så rättvis i sina anspråk, beskrivningar och bedömningar som författaren förmår. För den som är engagerad i frågan om filosofins natur och uppgift kan ett arbete som är skrivet i den andan vara ytterst givande – även i de fall då man inte sympatiserar med det filosofiska ärendet – eftersom dess författare då i regel *har något att säga*.

Idén om en filosofisk filosofihistoria blir problematisk då det filosofiska ärendet är bestämt inom ramen för en samtida professionell disciplins normer och intressen. Vad som är problematiskt här gäller för övrigt genren intern disciplinhistoria i allmänhet, även intern vetenskapshistoria. Alltså, när en forskare inom någon disciplin skriver historia om utvecklingen inom sitt eget ämne; det ämne där han eller hon är hemmastadd i en tankegemenskap och har sin självrespekt som forskare. Ett problematiskt drag i många sådana historiska arbeten är att de ofta är skrivna i en i regel omedveten strävan att framhäva och stärka legitimiteten av de normer, intressen och lojaliteter som konstituerar den egna disciplinen och ämneskulturen, och på bekostnad av orättvis behandling av tänkare från äldre tider och med bristande intresse för arbeten i det förflutna som inte kom att utvecklas till något som anses viktigt eller intressant enligt gällande standard i den samtida disciplinen. Det är lätt att finna exempel på direkt falska bilder av filosofi och vetenskap i det förflutna som genererats, så att säga i god tro, inom denna genre.

Här kan man se exempel på hur Kants ”transcendentala sken” verkar: Bristen på distans till den egna ämneskulturen medför att det interna disciplinhistoriska ”framställningsmediet” framkallar inbillningar om det historiska studieobjektets natur, om hur det *verkligen* var. Och dessa inbillningar tenderar att ständigt bekräfta framställningsmediets legitimitet och nödvändighet.

Det är inte minst en *filosofisk* förvillelse som är grunden till den filosofiske filosofihistorikerns inställning att han eller hon har rätt att hävda sin inriktnings prioritet. Genom den förvillelsen blir innebörden av den filosofiska frågan ”Vad är filosofi?” begränsad och bestämd av de gällande vetenskapsnormerna inom en samtida akademisk disciplin. Många frågor om vilka aspekter och omständigheter som det är relevant att ta hänsyn till i det filosofihistoriska arbetet uppkommer inte längre. Det är liksom bestämt *apriori* vad som behöver beaktas och hur det skall göras. Frågan om filosofins natur är inte längre den öppna fråga den alltid är när filosofi är levande.¹²

Summary

On the relation between the historical and the philosophical question, "What is philosophy?". By Sören Stenlund. Philosophers have often expressed dissatisfaction with the philosophy offered to them by their predecessors, and have spoken of the need for a new beginning. The philosopher finds

himself doubting, not merely particular details in the way of thinking that one is expected to adopt and accept, but the manner of thinking as a whole, as if it were necessary to rethink every step from the ground up. It has been said that philosophy must perpetually begin from the beginning. The question "What is the nature of philosophy?" is one of the recurrent themes in the history of philosophy. Practically all philosophical works considered to be classics have something to say about that question, and not merely in the form of programmatic opening lines: the question is often an essential element of the message *as a whole*, in that it is answered throughout the text, even when it is not explicitly formulated.

This essay considers a number of reasons why there is something special about the philosophical enterprise in this regard, having to do with how the question "What is the nature of philosophy?" can be understood. It is suggested that the question can be understood not only as an historical question, but also as a question concerning the nature of philosophy, that is, it can be understood as a philosophical question.

Noter

1 Donald Broady säger om Bourdieus sociologi att den "definieras inte av bestämda uppfattningar av samhället eller av bestämda metodologier eller tekniker, utan av en bestämd art av epistemologisk reflexion." Donald Broady, *Sociologi och epistemologi: Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*, (Stockholm, 1990), 421.

2 Se t.ex. David Bloor, *Knowledge and social imagery*, (Chicago, 1991).

3 Att filosofin i den meningen alltid är ett arbete på en själv, uttrycker Nietzsche så här: "Vad begär en filosof först som sist av sig själv? Förmåga att övervinna sin egen tidsbundenhet, att bli "tidlös". Men vad måste han kämpa med i sin hårdaste dust? Med just det som gör honom själv till ett barn av sin tid.", F. Nietzsche, *Fallet Wagner*, Översättning av Ingemar Johansson, (Stockholm/Stehag, 1992) 7.

4 Willard V.O. Quine, *Word and object*, (Cambridge, Mass., 1960).

5 Randall Collins, "The transformation of philosophy", i *The rise of the social sciences and the formation of modernity, conceptual change in context, 1750–1850*, eds, Johan Heilbron et al. (Dordrecht, 1996), 141–161.

6 Edmund Husserl, *Cartesianska meditationer: En inledning till fenomenologin*, översättning och förord: Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, (Göteborg 1992).

7 Friedrich Nietzsche, "Om historiens nytta och skada för livet", ingår i Friedrich Nietzsches samlade skrifter, band 2, (Stockholm/Stehag, 2005), 79–149.

8 Max Weber, "Vetenskap som yrke", i Max Weber, *Vetenskap och politik*, (som i sin tur ingår i volymen *Tre klassiska texter*), i översättning av Aino och Sten Andersson, (Göteborg, 1991) 18–19.

9 Michael Dummett, "Can analytic philosophy be systematic, and ought it to be?" i K. Baynes, J. Bohman, & T. McCarty, *After Philosophy: End or transformations?*, (Cambridge, Mass., & London, 1987) 212.

10 Citaten finns på sid. 365 (sid. B 354 i upplagan från 1787) i Jeanette Emts översättning av Kants *Kritik der reinen Vernunft* (Stockholm 2004).

11 Michael Frede, "Riverside lectures", (opublicerat manuskript, 1992).

12 Niklas Forsberg och Pär Segerdahl har gett värdefulla synpunkter på en tidigare version av denna uppsats.

Filosofins slut?

Mediateori och hermeneutik i tysk debatt

Thomas Karlsruhn

Inledning

”Vad betyder det då att tänka – efter filosofins slut”?¹ Så lyder den inledande fråga som slår an tonen i den uppmärksammade tyske mediateoretikern Norbert Bolz’ essäsamling från 1992, *Philosophie nach ihrem Ende*.² Som redan titeln på boken indikerar är filosofins slut i sig ingen fråga för Bolz, utan endast ett konstaterande. Han proklamerar här – liksom på många andra håll i sina texter – att filosofin så som vi känner den har nått sin historiska slutpunkt.³ Filosofin som avgränsat område för reflexion och som specifik praktik har i samtiden blivit obsolet. Ja, filosofin i sin traditionella form är till och med en hämsko för tänkandet, en irrelevant och tröstlöst vegeterande verksamhet som endast förmår att förvalta sig själv och nostalgiskt idealisera sin egen historia.⁴ Inför de utmaningar som den står inför i samtiden är filosofin däremot enligt Bolz i lika grad impotent och blind.

Utsagor som på olika sätt tillkännager filosofins slut förekommer naturligtvis långt innan Bolz avkunnar sin dom, och de anträffas också i riklig mängd i de senaste årtiondenas filosofiska debatt.⁵ I filosofins historia behöver vi bara – bland många möjliga exempel – påminna oss Descartes resoluta amputation av traditionen, Nietzsches framträdande som den siste filosofen eller Wittgensteins avsked efter *Tractatus* för att få perspektiv på saken. I vår egen samtid förekommer diskussionen bland annat i relation till dekonstruktionen och i den postanalytiska filosofin hos exempelvis Richard Rorty.

Det är dock viktigt att ha klart för sig att det hos Bolz rör sig om en specifik föreställning om vad filosofi är, och likaså om en specifik föreställning om vad dess slut egentligen innebär. I fråga om definitionen av filosofi uttrycker han en uppfattning som är långt mer begriplig i den tyska miljön än i exempelvis den svenska. Med ordet filosofi syftar han nämligen först och främst på den hermeneutiska traditionen, och han gör det mot bakgrund av dess – trots den analytiska filosofins och den kritiska teorins inflytande – centrala ställning som de tyska humanvetenskapernas gemensamma filosofiska *lingua franca*. Ordet filosofi signalerar därför hos Bolz egentligen ett helt komplex av idéer och institutionella förhållanden. Förbundna med hermeneutikens teori är således också de humanistiska bildningsidealerna och de humanvetenskapliga universitetsinstitutionerna.

Dessa ideal och institutioner hårbärgerar enligt Bolz en ödesdiger ignorans inför den mest fundamentala av alla händelser i vår samtid, den digitala revolutionen. Ty filosofins slut har hos honom ett specifikt namn: *digital teknik*. Filosofin så som vi känner den upphör alltså inte genom att den en gång för alla klargjort sig själv och sina begränsningar, och heller inte genom en postmetafysisk utmattning som utvecklats immanent inom den själv. Nej, filosofins hopplösa tomgång och ultimata bränslebrist uppkommer som en effekt av en drastisk och högst materiell omstöpning av de mediala tekniker som lagrat och förmedlat den kulturella informationen i västerlandets historia. Filosofin äger enligt Bolz inga effektiva tankevässiga redskap med vilka den kan gripa sig an den nya situationen. Dess ursprung och historiska existens är helt avhängig en medial teknik som nu obönhörligt omdefinieras och berövas sin symboliska status: den traditionella och inte minst bokbaserade skriftligheten. Filosofin beror ytterst sett av texten och boken i deras historiskt etablerade former. Alla dess strategier och metoder vilar på ett specifikt mediant fundament, trots att den själv ofta och ihärdigt förnekat detta faktum. I ljuset av informationsteknikens genombrott synliggörs emellertid filosofins medieberoende, men då endast från dess utsida. Själv är den djupt nedsövd, nedsänkt i drömmen om sig själv som tidlös och mediant obunden. Och en av den efterkrigstida tyska filosofins mest centrala inriktningar har då enligt Bolz en särskild anesthesiologisk uppgift: ”Hermeneutik är en drog som ordinerar bildningshumanismen i homeopatisk dosering, på det att de elektromagnetiska vågorna, strålarna och bitströmmarna må glömmas.”⁶

Norbert Bolz är inte ensam om sina föreställningar om ett filosofins, hermeneutikens och de humanistiska bildningsidealens slut i informationsåldern. Han har förvisso i egenskap av ”medieteorins dandy” – för att citera ett porträtt av honom i *Die Zeit* – formulerat saken på ett särskilt tillspetsat sätt.⁷ Men hans grundsyn delas av många. Särskilt i den tyska kontexten finner vi en rad framstående teoretiker av olika schatteringar som artikulerat liknande tankegångar. Mest framträdande och nydanande bland dessa torde Berlinprofessorn och litteraturvetaren Friedrich A. Kittler vara. Om Bolz är den som formulerat slagorden och de essäistiska debattinläggen, så är Kittler avgjort den som producerat de mest originella forskningsmässiga bidragen. Han är idag den självklare centralgestalten i den tyska medieteorin.

Hur kan man då idéhistoriskt förstå dessa föreställningar om filosofins slut? Och vilken betydelse för studiet av filosofins historia har de teoretiska perspektiv som dessa föreställningar emanerar ur? Med utgångspunkt i de frågorna – och som ett led i en reflexion över temat om filosofihistoriens idé – vill jag formulera mina målsättningar för den följande texten. Först och främst vill jag nämligen teckna ett idéhistoriskt sammanhang för de idéer som kommer till uttryck hos Bolz och i synnerhet hos Kittler. Jag kommer främst att uppmärksamma de impulser från Martin

Heideggers tänkande som i vissa avseenden figurerar hos dessa medieteoriker. Med denna infallsvinkel ger min text förhoppningsvis ett något annorlunda perspektiv än det som brukar skisseras när den tyska medieteorin hos Kittler och andra presenteras.⁸ Sådana presentationer brukar nämligen – förvisso med all rätt – ta fasta på betydelsen av denna teori för antingen litteraturvetenskapen specifikt, eller för humanistisk forskning i allmänhet.⁹ Men samtidigt förloras då relationen till filosofin ur sikte, trots att ett djupgående filosofiskt intresse utmärker medieteorins centrala företrädare.

Vidare vill jag också formulera några kortfattade och tentativa reflexioner kring de medieteoriska perspektivens eventuella fruktbarhet vid studier av filosofins historia. Den genomgripande teknikomvandling som vi bevittnat de senaste decennierna innebär tvivelsutan en utmaning för filosofin, en utmaning som den inte sällan har undvikit att anta. I den tyska medieteorin finner vi emellertid en rad reaktioner på denna utmaning, reaktioner som innefattar såväl sätten att förstå filosofins historia som synen på dess samtida belägenhet. Frågan är bara: i vad mån kan dessa svar sägas vara fruktbara och rimliga? Mina reflexioner därom återfinns i textens avslutning.

Franska förbindelser

Norbert Bolz och Friedrich Kittler tillhör bägge en mycket lösligt sammansatt konstellation av synnerligen produktiva forskare som började röna uppmärksamhet mot slutet av sjuttioalet.¹⁰ Förutom de nämnda rymde denna grupp också namn som Manfred Frank, Werner Hamacher, Jochen Hörisch och Dietmar Kamper, och den uppmärksamhet som gruppen fick berodde framför allt på dess positivt stämde intresse för samtida fransk filosofi. I Västtyskland var ett dylikt intresse nämligen vid denna tid både nytt och suspekt i tongivande akademiska kretsar. Visserligen hade en rad översättningar av exempelvis Barthes, Lacans, Foucaults och Derridas arbeten nått bokhandelsdiskarna redan kring decennieskiftet 1980, och då inte bara genom förmedling av små radikala förlag i marginalen. Även det mest ansedda och prestigefyllda bokförlaget med akademisk utgivning – Suhrkamp i Frankfurt – hade trots motstånd inom och utom företaget utgivit flera av de franska tänkarnas mest centrala texter.¹¹ Men något genomslag vid universiteten liknande det som vi ser under sjuttio- och åttiotalen i Nordamerika fick den franska filosofin inte i Västtyskland.

Det finns naturligtvis ett antal möjliga förklaringar till att den franska filosofin i stor utsträckning gjorde halt vid Rhen, samtidigt som den inte hade några problem med att korsa Atlanten. En sådan är att den till skillnad från i USA saknade institutionellt etablerade företrädare. Någon *Yale-school* fanns inte i Förbundsrepubliken, och heller ingen introduktör

med exempelvis en Paul de Mans ställning och anseende.¹² Istället odlades intresset för den franska teorin av yngre personer i marginalen av de akademiska institutionerna. Värt att notera är således att ingen av dessa personer till fullo arbetade inifrån den västtyska filosofins centrum, trots att flera av dem senare skulle etablera sig akademiskt med meriter som kvalificerade dem som filosofer.¹³

En annan och förmodligen viktigare anledning till att den franska filosofin inte lyckades erövra det akademiska kärnlandet var dess påtagliga beroende av ett par gestalter i den tyska filosofin som efter kriget allmänt kom att betraktas som suspekta, trots att de på många håll fortfarande spelade en ofrånkomlig roll som orienteringspunkter – Nietzsche och Heidegger. Ett sätt att förhålla sig till skuggorna från dessa storheter var att försöka träda ut ur dem, att helt enkelt förneka deras status som orienteringspunkter. Så skedde i den analytiska filosofi som vann insteg på många håll, framför allt efter publiceringen av Wittgensteins skrifter vid början av sextioalet. Intresset för den analytiska traditionen har därefter stadigt ökat i Tyskland.¹⁴

Ett ytterligare förhållningssätt finner vi i sextio- och sjuttioalets politiskt vänsterorienterade kretsar, där det marxistiska arvet och den kritiska teorin utgjorde ett tydligt och attraktivt alternativ. Vakthållningen mot allt som man uppfattade som antydningar till *Irrationalismus* var här närmast reflexmässig.¹⁵ Vid mitten av åttiotalet fick denna typ av *gate-keeping* sitt kanske mest inflytelserika uttryck i Jürgen Habermas publicerade föreläsningsserie *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), i vilken Nietzsche och Heidegger spelade huvudroller som anfäder till samtidens franska irrationalism.¹⁶

Även om Habermas i kritisk dialog hämtade centrala motiv ur den hermeneutiska traditionen så måste också den i Tyskland mest tongivande uttolkaren och förnyaren av denna tradition nämnas: Hans-Georg Gadamer. Hans epokgörande *Wahrheit und Methode* publicerades 1960, och trots att insikterna om betydelsen av detta verk inte blev allmänt spridda förrän mot slutet av sextioalet kom det efter hand att få ett inflytande som knappast kan överskattas.¹⁷ Gadamer var naturligtvis i många avseenden djupt påverkad av sin lärare och vän Heidegger. Men samtidigt innebar hans tänkande i viktiga avseenden nya vägar för den hermeneutiska teorin. Inte minst inträder här det som i en ofta anförd – och förvisso något missvisande – formulering har kallats för en ”urbanisering av den heideggerska provinsen”.¹⁸ Därmed avses framför allt Gadamers rehabilitering av det klassiska humanistiska arvet och hans, enligt egen utsago delvis omedvetna, konfrontation med Heideggers ståndpunkter i fråga om de hos denne sammantvinnade entiteterna metafysik, humanism och teknik.¹⁹ Hos Gadamer förskjuts den hos Heidegger mer rannsakande genomarbetningen av den västerländska filosofihistorien över i en dialogisk relation till traditionen. Betoningen av denna relation har visserligen

ett tydligt modernitetskritiskt drag, eftersom den formuleras i termer av en kritik av den moderna vetenskaplighetens och instrumentalitetens fixering vid metoden.²⁰ Men denna kritik till trots finns hos Gadamer inget metafysiskt arv att göra upp med, utan istället en humanistisk tradition att återvinna. Hos Heidegger är däremot den planetariska tekniken och den människocentrerade humanismen aspekter av en och samma metafysik, en metafysik som måste tänkas igenom och tänkas till slut.

På grund av dessa huvuddrag var Gadamers filosofi långt mer kommunikativ och gångbar än Heideggers på det akademiska fältet i Tyskland. Man kan här i viss mening tala om ett slags domesticering av de radikala implikationerna av Heideggers filosofi, en domesticering som på många håll drivits åtskilligt längre än hos Gadamer själv. Vad som framför allt tycks ha bidragit till hermeneutikens framgångar var att den i ljuset av *Wahrheit und Methode* kunde ges karaktären av en allomfattande tolkningsteori. Hermeneutiken kom oaktat Gadamers emfas av historiciteten att uppfatta sig själv som ett slags evigt giltig beskrivning av den historiskt situerade existensens tolkande och förstående karaktär. Det är för övrigt just mot detta förhållande som den italienske filosofen Gianni Vattimo har inriktat sin kritik av den samtida humanvetenskapens vaga och till intet förpliktigande åberopande av hermeneutiken.²¹ Vattimo menar att hermeneutiken efter Gadamer har blivit till ett förståelsens och tolkningens utslätade *koine* som talas av alla, samtidigt som den saknar förmågan att historisera sig själv.²² En sådan beskrivning av hermeneutikens karaktär och ställning som gemensamt språk för de humanistiska ämnena är i hög grad passande för det Västtyskland som fram till slutet av sjuttioalet tycktes immun mot den franska filosofins åkomor.²³

I denna situation framträdde alltså ett antal filosofiskt välorienterade yngre humanvetare med påtaglig fäbless för Frankrike. De befann sig alla i marginalen av de akademiska institutionerna, och de förhöll sig på vitt skilda sätt till strukturalismen och dekonstruktionen.²⁴ En tydlig tendens var till exempel de upprepade försöken att dialogiskt integrera franskt och tyskt, att sammansmälta exempelvis Derridas dekonstruktion med den tyska hermeneutiska traditionen. På sätt och vis ser vi antydningar till en dylik integration redan hos Gadamer själv.²⁵ Han började egen utsago studera Derridas tidiga texter redan i början av sextioalet, och kring decennieskiftet 1980 etablerade han sedan en kontakt med fransmannen som efter vissa initiala kommunikationsproblem kom att intensifieras.²⁶ Även i den kritiska teorin märks för övrigt en begynnande reception av franskt tänkande mot mitten av åttioalet, trots Habermas varningar.²⁷

Men den som i den yngre generationen på allvar grep sig an uppgiften att integrera tyskt och franskt var Manfred Frank. En återkommande manöver hos honom var att utlägga fransmännen mot bakgrund av den tyska idealismen och hermeneutiken.²⁸ På så sätt skapade Frank en legitimitet för det franska tänkandet, samtidigt som han granskade de enligt

honom problematiska uppfattningar om subjektet och dess historia som detta tänkande gav uttryck för. Frank fortsatte med sin kombination av erkännande och kritik av den samtida franska filosofin, även som han småningom blev alltmer explicit skeptisk och avståndstagande.

En annan karaktär fick receptionen av det franska tänkandet hos personer som Norbert Bolz och Friedrich Kittler, och likaså hos exempelvis litteraturvetaren och medieteoretikern Jochen Hörisch, numera verksam i Mannheim. Hos dessa är nämligen tendensen den motsatta i förhållande till den vi finner hos Manfred Frank, ty deras inriktning utmärks av en direkt konfrontation med den tyska traditionen, med idealismen och minst med Gadamers tänkande. Här grep man sig således an en grundlig och kritisk genomarbetning av det egna arvet. Typiskt är till exempel att Bolz kombinerade sina franska influenser med teman från framför allt Walter Benjamin och Theodor Adorno. Den sistnämnde hade han för övrigt ägnat ingående studier i samband med den doktorsavhandling om Adornos estetik som han utarbetade under ledning av religionssociologen Jacob Taubes vid Freie Universität i Berlin.

Även Friedrich Kittler grep sig an den tyska traditionen, men då – åtminstone till att börja med – guldåldern under *die Goethezeit*, ett av hermeneutikernas kärnområden. Hans doktorsavhandling i litteraturvetenskap från 1976 handlade visserligen om den schweiziske 1800-talsförfattaren Conrad Ferdinand Meyer. Avhandlingen författades under överinseende av Gerhard Kaiser i Freiburg, en av de hermeneutiskt orienterade litteraturvetarna. Snart påbörjades emellertid Kittlers definitiva uppbrott från hermeneutiken, ett uppbrott som utmynnade i det monumentala genombrottsverket *Aufschreibesysteme 1800/1900* (1985).²⁹ Denna bok innebar en radikal utmaning mot allt invariant inom romantikforskningen, och den betraktas fortfarande allmänt som Kittlers viktigaste.³⁰ Den medförde att receptionen av den franska filosofin fick ett helt annat momentum än vad den haft tidigare. Samtidigt försköts här inriktningen definitivt mot en av inte minst Marshall McLuhan inspirerad mediehistorisk infallsvinkel.³¹

Det som förenar Bolz, Kittler och även Hörisch är att de antihumanistiska impulser som recipierats från det franska tänkandet mobiliseras i en kategorisk uppgörelse med hermeneutiken och med dess inriktning på dialog och förståelse. Det man uppfattar som hermeneutikens gamla metafysiska och genom det idealistiska arvet filtrerade föreställning om ett *sensus spiritualis* utsätts för en radikal och polemiskt utformad kritik. Likaså konfronteras det bildningsideal som utgår från idealismen och de bildningsuppgifter som tillskrivs humanvetenskaperna inom detta tänkande. Titeln på en av de antologier som summerade detta angrepp beskriver väl ståndpunkterna, inte minst de som intogs av redaktören Kittler: *Austreibung des Geistes aus der Geisteswissenschaften* (1980). Detta angrepp vållade naturligtvis indignation på många håll. Hörischs skildringar av

det akademiska etablissemangets minst sagt negativa reaktioner på hans antihermeneutiska skrift *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik* (1988) är betecknande.³²

Filosofins glömska

Men vari bestod då vid närmare betraktande det upprörande i denna kritik av hermeneutiken? Och hur formuleras föreställningen om filosofins slut däri? Instruktiva svar på dessa frågor finns i Kittlers programmatiska essä "Vergessen", publicerad 1979.³³ Dessa svar ger också teoretiska fördjupningar till den typ av föreställningar som inledningsvis refererades hos Bolz.

Kittlers essä är ett generalangrepp på filosofin, enkannerligen i dess hermeneutiska tappning. Under baneret "diskursanalys" företar han en minst sagt hårdför granskning av det som han uppfattar som hermeneutiska filosofins konstitutiva glömska.³⁴ Till att börja med tar han sin utgångspunkt hos Nietzsche och Foucault, och han uppställer diskursanalysen som en undersökning av "de minnen som filosofin tillskrivit människan".³⁵ Det är nämligen enligt Kittler en av hermeneutikens utmärkande och tvivelaktiga egenskaper att den uppfattar minnet som ett mänskligt väsensdrag, och att den därigenom glömmet de reglerade, sorterande och avgränsande praktiker vilkas utövande också är intimt relaterat till maktförhållanden.³⁶ Diskursanalysen avser emellertid att undersöka sådana praktiker, just sådana som filosofins "förundran har gjort halt inför": maskiner, minnesmetoder, böcker, institutioner.³⁷ Därför innebär diskursanalysen ett utforskande av minnets relation till glömskan. Den förutsätter glömska och försvinnande där filosofin finner hågkomst och närvaro. Och därför utesluter diskursanalysen också – hävdar Kittler i explicit polemik mot Manfred Franks integrativa försök – all hermeneutik.³⁸

Så långt kan det tyckas som om Kittlers vidräkning med hermeneutiken ligger i linje med framträdande motiv i dekonstruktionen. Men i nästa steg markeras så en tydlig distans gentemot Derrida och gentemot hans inflytelserika *De la grammatologie* (1967). Ty för Kittler går de konkreta och historiskt situerade praktikerna förlorade i Derridas tänkande. De ersätts istället av ett – enligt Kittler – transcendentalt begrepp om urskriften, en manöver som omöjliggör all positiv analys. Dekonstruktionen översätter det historiskt variabla och konkreta till en ensartad berättelse om en enda transhistorisk metafysik. Den frånhänder sig de analytiska möjligheter som föreligger, eftersom den i dessa urskiljer faran för ett återfall i en sådan metafysik. Mot dekonstruktionen ställer Kittler därför det som Foucault i sin installationsföreläsning vid Collège de France (1970) kallade för ett "genealogiskt humör" av "glad positivism".³⁹ I en sådan medges inte "den filosofiska diskursen ens en relativ autonomi".⁴⁰ Istället undersöks filosofin som en diskursiv praktik bland andra.

I dessa ståndpunkter ser vi en för Kittler och för en icke oansenlig del av den tyska receptionen av fransk filosofi typisk orientering mot Foucaults tänkande.⁴¹ Samtidigt finner vi i denna orientering också utgångspunkten för kritiken av hermeneutiken. Denna kritik handlar nämligen inte i första hand om en filosofisk kritik i vedertagen mening, där nya argument vägs mot gamla. Istället analyserar Kittler hermeneutiken som historiskt bunden och ändlig. Saken är utläsbar redan i "Vergessen", och den utvecklas än mer i *Aufschreibesysteme 1800/1900*. I den senare texten lokaliserar Kittler i en mångskiktad utläggning den moderna hermeneutikens födelse till sekelskiftet 1800, det vill säga till den period där det skrivna ordet på bred front slår igenom i nya pedagogiska praktiker för läs- och skrivinläring.⁴² Här reses enligt Kittler själva det tekniska och mediala fundamentet för den typ av hermeneutisk erfarenhet som kommer till uttryck hos exempelvis Schleiermacher. Här uppstår och tematiseras erfarenheten av en oändlig andlig värld av mening bortom bokstavens materialitet, och här uppkommer föreställningen om tolkningen som evigt oavslutad. Dessa företeelser sammanfaller och samspelar också med det moderna bildningsbegreppets framväxt, med ämbetsmannastatens formering och inte minst med den bokmarknadens explosion som åtföljs av en ny föreställning om det skrivna Verket med versal.

Även i "Vergessen" är som sagt den historiska analysen av hermeneutiken närvarande. Kittler går i tur och ordning tillrätta med "hermeneutikens tre vise män" – Schleiermacher, Dilthey och Gadamer – och kritiken kan sammanfattas i att dessa alla döljer de "minnesskapande maskinerna".⁴³ Och, vad mer är: de döljer också det faktum att hermeneutiken själv är en minnesskapande maskin. Själva den hermeneutiska cirkeln – förståelsens grundläggande rörelsefigur – är enligt Kittler att likna vid en tämligen simpel och maskinell mnemoteknisk operation. Denna cirkel är således inget människan givet grundvillkor, utan istället en procedur som lärs in med möda av ovilliga skolelever och universitetsstudenter. Människan tillskrivs helt enkelt i hermeneutiken ett evigt utvecklingsbart andligt inre, vilket tjänar att dölja att erfarenheten av ett sådant inre är helt betingad av det yttre tvånget, "den filosofiska hermeneutikens våld".⁴⁴ Och allt detta sker, menar Kittler, "för att orden inte skall utplånas, glömskan inte skall breda ut sig och humanvetenskaperna kvarstå i läroplanen".⁴⁵

Redan i denna korta summering – i vilken åtskilliga nyanser förbigåtts – av huvuddragen i "Vergessen" ser vi de grundläggande byggstenarna i den kritik av hermeneutiken som Kittler och även Norbert Bolz ger uttryck för. Hermeneutiken tänker bort tekniken, uppfattad i bred mening. Den glömmer de medierande tekniker som gör det möjligt för oss att minnas och glömma, och den finner endast *Geist* mellan raderna på de texter som består av materiella bokstäver vilkas bruk är noggrant reglerat. Därför är hermeneutiken det eminenta uttrycket för den "antropologiska sömnen efter 1800".⁴⁶ Gadamers förnyelse av traditionen kan i detta perspektiv

inte förstås som annat än en sista gest av försvar i en historisk situation där balansen i den mediala ekologin definitivt rubbats av cybernetiken, televiseringen och den begynnande datoriseringen.

Det kan tyckas som om denna kritik av hermeneutiken har en tydlig riktning även mot kärnan i Heideggers tänkande. Den hermeneutiska cirkelns förvandling till maskin är förvisso graverande i detta avseende, eftersom denna cirkel i huvudverket *Sein und Zeit* (1927) utläggs i termer av en grundstruktur i den mänskliga tillvaron.⁴⁷ Gadamer själv – liksom så många efter honom – framhåller också Heideggers avgörande insatser för hermeneutikens utveckling.⁴⁸ Men faktum är att referenserna till Heidegger är sparsamma i Kittlers och Bolz nyckeltexter. När de förekommer indikerar dessa referenser dessutom en långt mer positiv bedömning av Heidegger än vad man kanske skulle vänta sig efter läsningen av en text som "Vergessen". Och, vad mer är: Heidegger själv tycks trots sin närhet till Gadamer ha närt vissa misstankar kring lärjungens och vännens hermeneutiska glömska visavi tekniken. I ett brev till Gadamer från år 1972 frågar han sig till exempel om och i så fall hur hermeneutiken egentligen kan förhålla sig till informationstekniken.⁴⁹ I ett brev till Otto Pöggeler ett år senare annonserar han dessutom öppet att Gadamers hermeneutik förvisso är välsignelserik som kontravikt till den analytiska filosofin och lingvistikens, men att den liksom all *Geisteswissenschaft* likväl är dödsdömd i teknikens tidsålder.⁵⁰

Längs Heideggers vägar

"Vad betyder det då att tänka – efter filosofins slut?" Bolz inledande fråga har onekligen en heideggersk biklang. Även hos Heidegger uttrycks nämligen tanken på ett filosofins slut. Inte minst ser vi denna tanke i det föredrag som heter just "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens".⁵¹ Denna text tillkom år 1957, det vill säga flera decennier efter den mycket diskuterade vändningen från fundamentalontologi till varahistoria (*Seinsgeschichte*).⁵² Denna så kallade *Kebre* förläggs hos kommentatorerna vanligen till trettioalet, och i den överger Heidegger det grundläggningsprojekt som påbörjats i *Sein und Zeit* till förmån för ett genomgående historiskt orienterat tänkande kring filosofin som en specifik form av metafysik. Jag skall här inte ge mig in i någon längre beskrivning av denna vändning hos Heidegger.⁵³ Men det kan ändå vara värt att lyfta fram det faktum att han under efterkrigstiden kom att ägna sitt tänkande åt en lång rad utläggningar av filosofins historia. Denna historia utspelar sig enligt Heidegger mot bakgrund av en serie epokala horisonter inom vilka varat ges människan på olika sätt. Men samtidigt blir då filosofins historia också historien om hur frågan efter själva detta vara – den i hela Heideggers verk centrala filosofiska grundfrågan – av nödvändighet täcks över och glöms bort. Det metafysiska tänkandet reducerar på olika

sätt frågan om varat till en fråga om det varande och dess innersta eller högsta beskaffenhet. Processen tar enligt Heidegger sin mest markanta början hos Platon, hos vilken en i det västerländska tänkandet initial öppenhet inför själva varat stängs och ersätts av en metafysik där sanningen formuleras i en teori om det högsta varandet, formerna eller idéerna. Den västerländska filosofins historia är sedan liktydig med en rad variationer av denna stängning. Samtidigt blir då själva stängningen alltmer definitiv, fram till den punkt där metafysikens slut kan anas och där Nietzsche till sist drar den radikala slutsatsen att sanningen om det varandes vara inte låter sig formuleras på annat sätt än som en rent subjektiv vilja till makt. Hos Nietzsche möter vi den moderna världens nihilism, det förintande av alla högre värden och transcendentia sanningar som genomsvårar teknikens och vetenskapens tidsålder.

Denna tidsålder är den sista i metafysikens historia, och i den placerar Heidegger sig själv. Saken är tydlig i det nämnda föredraget från 1957 om filosofins slut. Grundtemat i denna text är nämligen att filosofin har nått sitt slut och sin fullbordan i och med att en rad vetenskaper avskräps från den under den moderna epoken.⁵⁴ Kunskapsfält som exempelvis psykologi, sociologi och antropologi har fötts ur filosofin för att sedan i egenskap av vetenskapligt stadfästa specialdiscipliner distansera sig från densamma. I slutet av denna process återstår så ingenting för filosofin själv förutom ”epigonartade renässanser”.⁵⁵ Dess metafysiska grundläggnings- och totalitetsanspråk har istället övertagits av den cybernetiska enhetsvetenskapen. Denna uttrycker ett helt igenom operationellt och kalkylerande tänkande, ett tänkande som är optimalt anpassat till den vetenskapliga och tekniska värld där organisering, styrning och reglering slagit igenom fullt ut. Att den tekniska förutsättning som den cybernetiska teorin modellerats på är datorn behöver knappast påpekas, trots att Heidegger själv inte explicit nämner datortekniken i sitt föredrag.⁵⁶

Det vore fel att – vilket inte sällan varit fallet – förstå Heideggers syn på filosofihistorien som ett gradvist förfall från ett nostalgiskt uppfattat grekiskt ursprung, eller som en räcka filosofiska felgrepp och tillkortakommanden som till sist låter sig klareras. Nej, filosofins slut handlar inte om att ett misstag har uppdagats. Att sätta sig till doms över filosofin är enligt Heidegger ett i grunden förfelat företag, eftersom ”varje epok inom filosofin har sin egen nödvändighet” och eftersom varat ger sig självt till varje epok på olika och bestämda sätt.⁵⁷ Istället gäller det nu för tänkandet vid filosofins slut att arbeta sig igenom traditionen, att fråga efter och försöka finna det som förblivit dolt däri. Ett sådant arbete med traditionen innebär emellertid också en ny öppning för tänkandet, eftersom filosofins slut hos Heidegger inte uppfattas som en definitiv avslutning, utan som den ort där dess historia ”församlas i en yttersta möjlighet”.⁵⁸ Den fullbordade metafysiken låter tänkandet ana någonting bortom den själv, även om detta någonting ännu – och kanske alltid – måste ha dunkla konturer

och en oviss ankomst.⁵⁹ ”Kanske finns det ett tänkande som är nyktrare än rationaliseringens oupphörliga raseri och cybernetikens framfart”, frågar sig Heidegger mot slutet av sitt föredrag.⁶⁰ Kanske finns det ett sökande och förberedande tänkande som kan väcka en beredskap hos människan, en beredskap inför en annan bestämning av henne själv än den som tillhandahålls av den moderna tekniken och vetenskapen? Frågan förblev öppen hos Heidegger.

Redan denna minst sagt skissartade redogörelse för Heideggers uppfattning av filosofins historia pekar i riktning mot affiniteter mellan denna uppfattning och de som återfinns hos Bolz och Kittler. Till att börja med ser vi ett släktskap i det faktum att filosofin fullt ut förstås som historiskt situerad och ändlig. Alla den sene Heideggers utläggningar kring filosofins samtida belägenhet tar sin utgångspunkt i dess situation och ändlighet under en specifik varahistorisk epok. Filosofins belägenhet tänks alltså inte i första hand via frågor om hur den bör förhålla sig till samtiden eller via frågor om hur den i ljuset av insikten om att all sanning är tolkning kan forma sig själv i relation till denna samtid, vilket varit huvudmönstret inom hermeneutiken efter Gadamer. Istället tänks filosofins öde som helt och hållet avhängigt den ontologiska frågan om varats historiskt bundna mening. Den hermeneutiska sanningen är inte hos den sene Heidegger ett av tillvarons eviga existentiala modus, utan istället är den alltid redan innesluten i varats historiska väg fram till metafysikens slut. Om tänkandet inte beaktar denna sin egen historicitet är det när detta slut nåtts därför dömt till rundgång i epigonartade renässanser, vilket exempelvis yttrar sig i antropocentrisk försjunkhet och högtflygande humanistiska ideal.

Hos Bolz och Kittler finner vi visserligen inga tydliga spår av den heideggerska terminologin. Men även de betraktar det filosofiska tänkandet och dess slut utifrån en begränsning av dess autonomi, och även de knyter filosofins slut till en grundläggande förändring med ontologiska implikationer, nämligen de nya medieteknikernas inbrytning. Hos dem rör det sig om en teknikens och mediernas ontologi, närmare bestämt om en föreställning om att all mänsklig erfarenhet och förståelse alltid redan är fjärrstyrd av tekniker, av tekniker som bortom vårt medvetande därom upprättar världen och föreskriver specifika representationsformer och praktiker. En mediehistorisk analys av en given epok i tänkandets historia kan därför endast äga rum när denna epok har nått sitt slut, och den kittlerska kritiken av hermeneutiken finner fotfäste i övertygelsen om att de tekniska och mediala förutsättningarna för denna tankeriktning nu eroderar i allt snabbare takt.⁶¹ Tankegången grundas förvisso främst i en från Foucault övertagen idé om att historikers arbete måste bedrivas genom en analys från utsidan, en analys i vilken begrepp som inlevelse, tolkning och förståelse är bannlysta.⁶² Men man bör uppmärksamma att den i viss mening även är analog med den för Foucault viktiga Heideggers

tanke på att filosofin kan framträda som metafysik först när denna metafysik nått sitt slut.

Den mest påtagliga mobiliseringen av heideggerska motiv hos Kittler och Bolz finner vi emellertid i det faktum att de ger uttryck för en långt driven sensibilitet i fråga om teknikens betydelse för det filosofiska tänkandet och dess historia. Det framträdande i Heideggers begrepp om tekniken – vilket främst utläggs i föredraget ”Die Frage nach der Technik” (1953) – är att han formulerar det i opposition mot alla instrumentella bestämningar.⁶³ Tekniken är till sitt väsen inget verktyg som människan använder sig av. Den är inte någonting neutralt och samtidigt heller inte ett mänskligt handlande gentemot objekten, vilket varit den dominerande uppfattningen i det västerländska tänkandet. Teknikens väsen är helt enkelt inte någonting tekniskt. Istället pekar Heidegger på att den ytterst sett har sin rot i grekiskans *techne*, vilket innebär att den alltid utöver sitt instrumentella ändamål är ett uppdragande av verklighet i analogi med det uppdragande som försiggår i konsten.⁶⁴ Därför är hans tänkande kring tekniken inte en teknikfilosofi i egentlig mening, vilket Wolfgang Schirmacher har påpekat.⁶⁵ Enskilda tekniker är oväsentliga i förhållande till den verklighet som tekniken uppdragar. Och därför kan också i detta tänkande frågan om tekniken ställas på ett ”radikalare sätt än någonsin före Heidegger”, för att citera en annan kommentator.⁶⁶

Den moderna tekniken har emellertid enligt Heidegger avlägsnat sig långt från sitt ursprung. Den har istället kommit att behärskas av en instrumentalitet som innebär en hänsynslös utmaning mot naturen och ett slags excessiv besatthet av resursutvinning, styrning och kontroll.⁶⁷ Han försöker fånga detta förhållande i en säregen och typisk terminologi där den moderna tekniken benämns som ett ”ställ” (*Gestell* eller *Ge-Stell*), det vill säga som ett slags ställning under vilken människorna subsumeras.⁶⁸ Människan tvingas enligt Heidegger i den moderna teknikens tidevarv in under den form av uppdragande av verklighet som utgår från detta ställ. Denna tanke tar hos Heidegger inte minst form i relation till Ernst Jünger och till dennes texter från trettioalet, främst av dessa *Der Arbeiter* (1932).⁶⁹ Det i vårt sammanhang viktiga med den är att den så tydligt understryker att människan inte är ett fritt subjekt som reflekterar över, betraktar eller handlar gentemot stället. Det uppdragande av verklighet som hör till stället kan inte sägas försiggå i människan och heller inte *genom* henne, utan tvärt om hör hon själv till stället. Men samtidigt öppnar sig Heideggers teknikföredrag – liksom föredraget om filosofins slut – ändå mot en sista möjlighet för människan, i det här fallet möjligheten att upprätta en tänkandets relation till den moderna tekniken i egenskap av ställ. Ställets uppdragande sker enligt Heidegger nämligen inte helt *bortom* människan, och hennes förhållande till tekniken låter sig inte formuleras som en determinism.

Heideggers tanke på teknikens fundamentala betydelse för människan

och tänkandet har sin tydliga motsvarighet hos Kittler och Bolz. Ja, Kittler framhåller till och med på flera ställen explicit betydelsen av denna teknikuppfattning, vilken han anser vara fullt ut kompatibel med de medieteoretiska perspektiven.⁷⁰ Liksom Heidegger är han också övertygad om att tänkandet inte kan tillåta sig att glömma bort det faktum att den stora frågan i vår samtid rör tekniken och allt som hör till den av teori och praktik. Liksom Heidegger är Kittler dessutom övertygad om att filosofin så som den hittills gestaltat sig inte äger medel att tänka den moderna tekniken. Medierna och tekniken befinner sig ytterst sett alltid bortom vår horisont, och alla förhoppningar om att tänkandet medvetet skulle kunna ta distans till dem är gagnlösa. Alla filosofier som inte vidgår detta förhållande är för Kittler – liksom för Bolz – eskapismer, humanvetenskapliga frizoner där de lärda samtalen kan pågå i all oändlighet utan att de har någon som helst betydelse för analysen av historien och samtiden.

Det bortträngdas återkomst

Det berättas att Heidegger gav bort sitt exemplar av *Wahrheit und Methode* till Jacques Lacan vid fransmannens besök i Freiburg.⁷¹ Men det som kom tillbaka till Tyskland över gränsen var inte Gadamer, utan Heidegger själv. Visserligen hade Heidegger snart blivit en viktig gestalt i tysk filosofi efter att han återinträtt i undervisning vid början av femtioalet. Den av honom påverkade filosofin hade också levt kvar i Tyskland i en obruten linje från mellankrigstiden. Men likväl kan man – som exempelvis Simon Critchley gör – tala om det bortträngdas återkomst när den av Heidegger så beroende franska filosofin hos Foucault, Lacan och Derrida vinner terräng i Tyskland.⁷² Vad som sker här är nämligen en ankomst på bred front för en antihumanistisk Heidegger, en filosof som inte på något enkelt sätt låter sig införlivas i de humanvetenskaper som hemsöks av smärtsamma minnen från Tredje riket. Dessutom var man ju på alla håll väl medvetna om Heideggers egna förhållanden under kriget. Inte minst därför kom de antihumanistiska inslagen i hans senare tänkande av många att uppfattas som skandalösa.

Om Heideggers inflytande i Tyskland var begränsat så var det desto mer omfattande i Frankrike.⁷³ Man kan faktiskt utan överdrift säga att Heidegger under efterkrigstiden först och främst var en fransk filosof – trots att han själv aldrig tog mer påtagliga intryck av den franska filosofiska traditionen. Till att börja med hade hans tänkande redan under mellankrigstiden recipierats av exempelvis Sartre, hos vilken det gjordes till byggsten i en humanistisk och politiskt engagerad existentialism. Efter kriget ser vi emellertid en annan typ av reception, en reception där de antihumanistiska inslagen är starkt betonade. Detta idéinflöde går tillbaka på filosofen Jean Beaufrets enträgna arbete och på hans kontakter med Heidegger.⁷⁴ Dessa kontakter hade påbörjats med det brev som Beaufret år 1946 tillsänt

Heidegger, ett brev som ställde just frågan om dennes förhållande till humanismen. Heideggers svar innehöll en vidräkning med Sartres existensialism och en långtgående kritik av den människocentrerade humanismen.⁷⁵ Ekot av detta svar fortplantade sig sedan vidare i hela den generation franska filosofer som riktade sin energi mot en uppgörelse med Sartre. Och vidarebefordrat via denna generation fortplantade det sig tillbaka till Västtyskland.

Att den antihumanistiske Heidegger återkom till Tyskland via Frankrike blir åskådligt om man betraktar Friedrich Kittlers bana inom akademien. Han påbörjade nämligen sina studier med filosofi i Heideggers Freiburg. Enligt vad han berättar mötte han i början av sjuttioalet ibland den gamle mannen i filosofinstitutionens korridorer, men utan att de någonsin kom att växla ett ord med varandra.⁷⁶ Samtidigt läste han, enligt vad han säger i en intervju, redan under filosofistudierna Heideggers arbeten – särskilt dennes texter om tekniken, ”vilka utan tvivel var betydelsefulla för mig”.⁷⁷ Trots denna läsning kunde han inte förmå sig att tala det påbudna språket, ”heideggerianska”, och han återvände besviken till litteraturvetenskapen.⁷⁸ Men vägen till fransmännen var redan förberedd med denna läsning, vilket han klarsynt påpekar i en annan intervju.⁷⁹ Preferenserna för Foucault, Lacan och Derrida utvecklades sedan och kompletterades av ett alltmer välutvecklat intresse för teknik- och mediehistoria, vilket resulterade i de arbeten som blev avgörande för medieteorins genombrott i akademien. Men som underström i hela den utveckling som Kittlers teoretiska arbete skulle genomgå finns ständigt den ”latenta heideggerianism” som han tillskriver sig själv i den sistnämnda intervjun.⁸⁰ Enligt flera kommentatorer är dessutom denna heideggerianism numera mer eller mindre manifest hos Kittler, vilket då också visar sig i hans senaste arbete kring musik och matematik i antikens Grekland, *Musik und Mathematik*, band 1 (2005).⁸¹

Betydelsen av denna underström i Kittlers tänkande skall dock inte överbetonas. Det föreligger till exempel avgörande skillnader mellan de kittlerska och heideggerska teknikuppfattningarna. Mycket av originaliteten i Heideggers teknikfilosofi ligger nämligen som nämnts i det faktum att han försöker tänka tekniken bortom alla instrumentalistiska sätt att förstå den i termer av ett människans verktyg. Hos den nya generationen tyska medieteoriker finner vi dock inte sällan det som skulle kunna kallas för en omvänd instrumentalism. Denna typ av instrumentalism yttrar sig i att man uppfattar det mänskliga subjektet och den mänskliga kulturen i stort som ett slags sekundära effekter, effekter som uteslutande alstras och formas av mediala och tekniska grundförhållanden. Man uppfattar helt enkelt det mänskliga som ett slags verktyg eller instrument i händerna på en teknik i historisk utveckling. Därtill befinner sig de historiska teknikerna alltid helt och hållet bortom räckvidden för de människor som formas av dem. Det rör sig här dock inte, vilket Thomas Steinfeld hävdar

i en artikel om Kittlers *Aufschreibesysteme 1800/1900*, så mycket om en hegelianskt influerad och medietekniskt fotad historieteologi.⁸² Istället handlar det mer om en teknikdeterminism som inte minst är beroende av Marshall McLuhans inflytelserika arbeten, främst bland dessa *The Gutenberg galaxy* (1962) och *Understanding media* (1964).⁸³ Liksom hos McLuhan förvandlas medieteknikerna hos Kittler nämligen till ett historiens subjekt på ett sätt som är främmande för Heidegger. Hos den sistnämnde utläggs visserligen tekniken som ett uppdragande av verklighet, och den kan avgjort likas vid någonting som i ontologisk mening ”bestämmer vår situation”, för att använda en av Kittlers mer kända formuleringar kring medietekniken.⁸⁴ Men samtidigt beträder Heidegger aldrig den väg som leder till en uppfattning av det mänskliga som någonting helt igenom tekniskt.

Avslutning

Det torde ha framgått att den latent heideggerianismen också uppträder på en mer specifik nivå hos Kittler och även hos Bolz, nämligen i föreställningarna om filosofins historia och i föreställningarna om dess slut i informationsteknikens tidsålder. Men i vad mån är dessa tankegångar fruktbara vid studiet av filosofins historia? Och i vad mån är de rimliga som beskrivning av filosofins samtida belägenhet?

Jag vill i detta sammanhang endast antydningssvis formulera med ett par kortare reflexioner över dessa två frågor, och jag börjar med den första. Det är tvivelsutan så att de medieteoretiska perspektiven innebär en utmaning, såväl gentemot filosofins etablerade sätt att uppfatta och utlägga sin egen historia som gentemot idéhistorikers gängse sätt att företa filosofihistoriska undersökningar. Denna utmaning har som jag ser det också inneburit en rad nya och väsentliga insikter om filosofins tekniska och mediala villkor, villkor som alltför ofta förblivit osynliga. Framför allt har Friedrich Kittler bidragit till att berika våra insikter om den bortträngda teknikens betydelse, under det att Norbert Bolz' arbeten ofta förlorar i övertygelsekraft i samma höga grad som de låter den massmedialt effektiva retoriken blomma.

Det är dock viktigt att notera att den medieteori som formuleras hos dessa tänkare inte är helt igenom ny. Den tyska medieteorin har – som jag ovan visat – flera av sina mer näringsgivande rötter hos Heidegger. Men den har som nämnts även influerats av mcluhanska perspektiv. I detta ursprung finner vi också den som jag uppfattar det mest uppenbara svagheten i de medieteoretiska perspektiven, nämligen den omtalade teknikdeterminismen. I förhållande till denna determinism är den heideggerska uppfattningen av tekniken långt mer givande. Den sistnämnda typen av teknikuppfattning har för övrigt vidareförts av bland andra Jacques Derrida⁸⁵, och den leder oss också på ett fruktbart sätt förbi den avgörande

och kritiska fråga med samtidsrelevans som kan riktas mot Kittler: hur är det egentligen möjligt att synliggöra den alltför ofta bortträngda relationen mellan det filosofiska tänkandet och tekniken, om nu tekniken alltid och till fullo bestämmer det filosofiska tänkandet bortom dess förmåga att medvetet reflektera däröver?

Till sist: i vad mån kan då påståendet om filosofins slut sägas vara en rimlig beskrivning av dess samtida belägenhet? Hur den frågan besvaras är självfallet helt beroende av vad man förstår med ordet filosofi, och likaså av hur man uppfattar samtiden. Själv vill jag nog fästa ett visst avseende vid de varningar som Heidegger formulerade redan under femtiotalet, och även – med reservationer – vid de uppfattningar som kommer till uttryck hos Kittler och Bolz. Filosofin fortlever förvisso ohotad som akademisk praktik, och ett bredare intresse för filosofiska frågeställningar kan skönjas på många håll. Men samtidigt står filosofin, liksom humaniora i allmänhet, inför följderna av ett genomgripande teknikskifte med mer vittgående konsekvenser än vad dess företrädare och tillskyndare i typfallet tycks vilja inse. Vad inträffar – för att begränsa detta jättelika tema till en enda delfråga – med filosofin när de föreställningar om boken och texten som dominerat den moderna tiden nu ersätts av förändrade synsätt? Det kan naturligtvis tyckas alltför lättsinnigt att utan förbehåll avge svaret att den tar slut. Vår samtids globala idémarknad är ju dessutom sedan länge till bredden fylld med allehanda alster som tillkännager slutet för det mesta här i världen. Men om vi föreställer oss filosofins slut som en situation i vilken tänkandets vitalitet klingar av i fattig argumentationsexercis, oreflekterad tolkningsrelativism eller anpasslig utredningsverksamhet – då är ett sådant slut i alla fall inte helt otänkbart. Ett välfunnet motdrag mot en sådan utveckling borde i så fall vara att låta filosofin ta form i en nära och levande relation till sitt eget förflutna. Och en av de värdefullaste tillgångarna i den typ av teknikblind hermeneutik som de tyska medieteoretikerna kritiserar är just dess betoning av en dylik relation.

Summary

The end of philosophy? Media theory and hermeneutics in Germany. By Thomas Karlsruhn. This article treats the question of the end of philosophy, as it is articulated in the works of German media theorists Norbert Bolz and, foremost, Friedrich A Kittler. Its main aim is to expose the relationship between, on the one hand, Heideggerian conceptions of the history of philosophy and its end in the age of modern science and technology, and, on the other, contemporary German media theory. The article begins with a brief survey of the reception of French philosophy in Germany, and continues with an account of the fierce attack on Gadamer's hermeneutic philosophy launched by theorists such as Kittler and Bolz. Special attention is then given to Kittler's early essay "Forgetting" and his

monumental *Discourse Networks 1800/1900*, and Heidegger's texts "The end of philosophy and the task of thinking" and "The question concerning technology". It is shown how Heideggerian conceptions of technology and philosophy have much in common with Kittler's, but also how these conceptions diverge in important ways. In particular, it is evident that a kind of technological determinism, which is alien to Heidegger, characterizes Kittler's theoretical position.

By focusing on conceptions of the end of philosophy, we gain insights into the general views of the history of philosophy underlying contemporary German media theory. The article ends with some brief remarks concerning the fruitfulness and the productivity of applying media theoretical perspectives onto the writing of the history of philosophy. The main point made in that connection is that media theory emphasises the technological conditions of philosophy frequently lacking in philosophical historiography, at the same time as it embraces an untenable technological determinism.

Noter

1 "Was heißt dann aber denken – nach dem Ende der Philosophie?". Norbert Bolz, *Philosophie nach ihrem Ende* (München, 1992), 7.

2 Ett utdrag ur boken föreligger i svensk översättning: Norbert Bolz, "Motupplysningens dialektik", översättning William Fovet, *Europeiska filosofier. Metafysikens slut, subjektets död och rationalitetens kris*, William Fovet ed. (1992; Göteborg, 1995).

3 Se bland annat Norbert Bolz, *Am Ende der Gutenberg-Galaxis: Die neuen Kommunikationsverhältnisse* (München, 1993), exempelvis 7, 183 ff; Norbert Bolz, *Das kontrollierte Chaos* (Düsseldorf, 1994), 181 ff. Jämför även följande intervjuer: Norbert Bolz & Julian Nida-Rümelin, "Neue Medien – das Ende der Philosophie?", i *Information Philosophie*, (No. 2, 1998); Norbert Bolz & Rudolf Maresch, "Wir brauchen die Heuchelei, die Illusion, die 'Politik als-ob'", i *Am Ende Vorbei*, Rudolf Maresch ed. (Wien, 1994), 62 ff.

4 Hårtill se till exempel Bolz' drastiska formuleringar i Bolz & Nida-Rümelin, "Neue Medien – das Ende der Philosophie?", 1–2.

5 En god överblick över de under senare år tämligen omfattande diskussionerna i fransk, tysk och anglosaxisk kontext om filosofins slut ges i den av Kenneth Baynes, James Bohman och Thomas McCarthy redigerade antologin *After philosophy*. Se särskilt redak-

törernas inledning: Kenneth Baynes, James Bohman & Thomas McCarthy, "General Introduction", i *After philosophy: End or transformation?*, Kenneth Baynes, James Bohman & Thomas McCarthy eds. (1987; Cambridge, Mass., 1996).

6 "Hermeneutik ist eine Droge, die sich der Bildungshumanismus in homöopathischer Dosierung verabreicht, um die Welt der elektromagnetischen Wellen, Strahlungen und Bitsröme vergessen zu machen." Bolz, *Philosophie nach ihrem Ende*, 7–8.

7 "Dandy der Medientheorie". Jörg Lau, "Dandy der Medientheorie", i *Die Zeit*, (No. 30, 15/7 2004). Artikeln är en bred presentation av Bolz och av hans författarskap och akademiska verksamhet.

8 Ett undantag från det gängse mönstret att negligera Heideggers betydelse återfinns i en kortfattad kommentar *en passant* av Matthew Griffin, infogad i en introduktionstext till Kittlers arbeten. Se Matthew Griffin, "Literary Studies +/- Literature: Friedrich A. Kittler's Media Histories", i *New literary history*, Vol. 27 (No. 4, 1996), 713–714. Se också de spridda kommentarerna i Geoffrey Winthrop-Young, *Friedrich Kittler zur Einführung* (Hamburg, 2005), till exempel 16.

9 Bland andra kan i kronologisk ordning följande på Kittler fokuserade texter nämnas: Thomas Sebastian, "Technology Romanticized: Friedrich Kittler's Discourse networks

1800/1900”, översättning Judith Geerke & Tim Walters, i *Modern language notes*, Vol. 105 (No. 3, 1990); David E. Wellbery, ”Foreword”, i Friedrich A. Kittler, *Discourse networks 1800/1900* (Stanford, 1990); Robert C. Holub, *Crossing borders: Reception theory, poststructuralism, deconstruction* (Madison, 1992), 39–107; Frank Hartmann, ”Materialiteten der Kommunikation: Zur medientheoretischen Position Friedrich Kittlers”, i *Information Philosophie* (februari 1997); John Johnston, ”Friedrich Kittler: Media theory after poststructuralism”, i Friedrich A. Kittler, *Literature, media, information systems* (Amsterdam, 1997); Thomas Fechner-Smarlsly, ”Skrift–bild–apparat”, översättning Lars Eberhard Nyman, i *Res publica* (No. 39, 1998); Jesper Olsson & Jacob Staberg, ”Teknens teknologier och diktens död. Medieteoretikern Kittler”, i *Häften för kritiska studier* (No. 1, 1999); Geoffrey Winthrop-Young & Michael Wutz, ”Friedrich Kittler and media discourse analysis”, i Friedrich A. Kittler, *Gramophone, film, typewriter* (Stanford, 1999); Otto Fischer & Thomas Götselius, ”Textens teknologier. Friedrich Kittler och den media- la vändningen i samtida tysk humaniora”, i *Tidskrift för litteraturvetenskap*, Vol. 29 (No. 1, 2000); Angela Spahr, ”Die Technizität des Textes. Friedrich A. Kittler”, i *Medientheorien. Eine Einführung*, Daniela Kloock & Angela Spahr eds. (München, 2000); Otto Fischer & Thomas Götselius, ”Den siste litteraturvetaren”, i Friedrich Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur* (Göteborg, 2003); Nicholas Gane, ”Radical post-humanism. Friedrich Kittler and the primacy of technology”, i *Theory, culture & society*, Vol. 22, (No. 3, 2005); Winthrop-Young, *Friedrich Kittler zur Einführung*.

10 Den mig veterligt mest utförliga översikten över denna krets och deras långsamma men säkra erövring av centrala positioner i den tyska akademiska världen finns i den amerikanske germanisten Robert Holubs studie: Holub, *Crossing borders. Reception theory, poststructuralism, deconstruction*, 39 ff. Se även Peter Uwe Hohendahl, *Reappraisals. Shifting alignments in postwar critical theory* (Ithaca, 1991), 187–197; Winthrop-Young, *Friedrich Kittler zur Einführung*, 27–34.

11 Holub, *Crossing borders. reception theory, poststructuralism, deconstruction*, 39 f. Jämför dock Kittlers synpunkter på Suhr-

kamps insatser i Otto Fischer & Thomas Götselius, ”Man måste vara absolut modern. Friedrich Kittler intervjuad av Otto Fischer och Thomas Götselius”, i *Tidskrift för litteraturvetenskap*, Vol. 29 (No. 1, 2000), 67.

12 Robert Holub menar att Peter Szondi hade kunnat fungera som en introduktör och förmedlande länk, om han hade fått leva. Szondi hade vid sin död 1971 ett stort anseende som en av de ledande litteraturvetarna i Västtyskland. År 1965 blev han professor vid och vetenskaplig ledare för den nyligen öppnade institutionen för allmän och jämförande litteraturvetenskap vid Freie Universität i Berlin. Till institutionen bjöd han en lång rad sedermera mycket välkända personer, bland andra Jacques Derrida, Paul de Man och Geoffrey Hartman. Vid Szondis död upphörde dock dessa kontakter, vilket Holub tolkar i termer av en försummad möjlighet för den franska filosofin och teorin att få fotfäste på tysk mark. Se Holub, *Crossing borders. Reception theory, poststructuralism, deconstruction*, 74–83. Om de Mans och Geoffrey Hartmans betydelse i USA, samt om frånvaron av dylika gestalter i Västtyskland, se även Hörischs uttalanden i Otto Fischer & Thomas Götselius, ”Ett system med rätt att ljuga. Jochen Hörisch intervjuad av Otto Fischer och Thomas Götselius”, i *Tidskrift för litteraturvetenskap*, Vol. 30 (No. 1, 2000), 78.

13 Jag tankar här framför allt på Manfred Frank och Nobert Bolz.

14 Tänkare som Apel och Habermas torde ha bidragit till denna utveckling i betydande grad. Intressant att notera är att den analytiska och postanalytiska filosofin på många kom att uppfattas som en välbehövlig emancipation från en hämmande traditionsbundenhet. På så sätt framstod denna riktning i ett helt annat ljus än den gjorde – och fortfarande gör – på många håll i Storbritannien och exempelvis Sverige. En diskussion om förhållandena i Tyskland och Storbritannien finns i Simon Critchley & Axel Honneth, ”Tysk filosofi idag. Ett samtal om bland annat arvet efter Habermas”, i *Häften för kritiska studier*, (No. 1, 1999).

15 Georg Lukacs bok *Die Zerstörung der Vernunft* (1954) ar vara paradigmatisk för denna tyska hållning, trots att den tillkom i Ungern och trots att författaren målade det han såg som den irrationalistiska filosofins historia med så breda penseldrag att den filo-

sofiska detaljskärpan i långa stycken gick helt förlorad. Ett smakprov på vad de alltför breda penseldragning resulterar i finner vi i Lukács bedömning av Heidegger. Dennes filosofi reduceras nämligen på ett helt orimligt sätt till det som Lukács ser som en extrem form av så kallad borgerlig subjektivism. Georg Lukács, *Förnuftets banemän: Från Nietzsche till Hitler*, översättning Bernt Kennerström 1954; Lund, 1985), särskilt 158 ff.

16 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main, 1985), särskilt 104 ff och 158 ff.

17 Det tänkande som Gadamer utvecklat och sammanfattat i *Wahrheit und Methode* gav – för att bara nämna ett exempel – viktiga impulser till Konstanz-skolans betydelsefulla litteraturstudier och till centrala texter av Hans Robert Jauß och Wolfgang Iser. Om receptionen av boken i allmänhet, se Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer: A biography* (New Haven, 2003), 291 ff och 302 ff.

18 "Urbanization of the Heideggerian Province". Maurizio Ferraris, *History of hermeneutics*, översättning Luca Somigli (1988; New Jersey 1996), 170. Formuleringen här rör ursprungligen från Jürgen Habermas, och Gadamer lär ha bemött den med viss munterhet.

19 Härtill se Jean Grondin, "Gadamer on Humanism", i *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Lewis Edwin Hahn ed. (Chicago, 1997). Grondin argumenterar för att *Wahrheit und Methode* i centrala avseenden utgör en mycket tydlig avdrift från Heidegger. Gadamer – som själv senare kom att utge en textsamling med några av sina många reflexioner över den sene Heideggers verk, *Heideggers Wege* från 1983 – instämmer i Grondins beskrivning av relationen mellan *Wahrheit und Methode* och Heideggers tänkande. Samtidigt säger han sig vara överraskad av den tydliga motsättningen. Se Hans-Georg Gadamer, "Reply to Jean Grondin", i *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Lewis Edwin Hahn ed. (Chicago, 1997). Det kan tilläggas att Gadamer i ett antal sammanhang annars understrukit kontinuiteten mellan den sene Heideggers och sitt eget tänkande.

20 Gadamer har också utvecklat detta tema i en rad senare texter, exempelvis i samlingen *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (1976). Där uppställer han den hermeneutiska interpretationen som en nödvändig

humanistisk återerövring av en terräng som förlorats i det moderna. Se Hans-Georg Gadamer, *Förnuftet i vetenskapens tidsålder*, översättning Thomas Olsson (1976; Göteborg, 1989).

21 Se Gianni Vattimo, *Utöver tolkningen. Hermeneutikens betydelse för filosofin*, översättning William Fovet (1988–1994; Göteborg, 1996), särskilt 13–27.

22 Härtill se även Gianni Vattimo, "Hermeneutiken som filosofins nya koine", översättning William Fovet, i *Europeiska filosofer: Metafysikens slut, subjektets död och rationalitetens kris*, William Fovet ed. (1989; Göteborg, 1995). Vattimo tolkar genombrottet för hermeneutiken i ljuset av strukturalismens utmattning, en tolkning som inte har någon väsentlig bäring på den västtyska situationen.

23 Härtill se exempelvis Jochen Hörisch – förvisso partiska – kommentarer kring den situation som i Västtyskland utvecklades efter Gadamers *Wahrheit und Methode*; Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik* (1988; Frankfurt am Main, 1998), 11. Jämför även till exempel Wellbery, "Foreword", ix.

24 Jämför Holub, *Crossing norders: Reception theory, poststructuralism, deconstruction*, 84–107.

25 Detta faktum förbigås i Robert Holubs nämnda bok.

26 De nämnda problemen tycks ha bestått i en oenighet kring vad ett filosofiskt meningsutbyte egentligen är, vilket visade sig i de olika attityder till själva mötet dem emellan som de bägge filosoferna uppvisade vid det första symposiet i Paris 1981. Härtill se *Dialogue and deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter*, Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer eds. (New York, 1989). Boken samlar bidragen från de bägge filosoferna samt en rad kommentarer. Gadamers och Derridas kontakter kom ändå att innebära vissa nyanseringar av den förstnämndes ståndpunkter mot slutet av hans liv, inte minst i fråga om synen på den dialogiska kommunikationens förutsättningar, begränsningar och möjligheter. Härtill se Grondin, *Hans-Georg Gadamer: A biography*, 324 ff, och om de tidiga studierna av Derrida det citerade brevet till Ernst Behler, 469, not 31.

27 Habermas elev Axel Honneth utgav till exempel år 1985 – samma år som lärarens egen vidräkning med fransmännen publice-

rades – sin *Kritik der Macht*. Honneths arbete bestod i en undersökning som tog sin början i en kritik av Adorno och Horkheimer, för att sedan utmynna i en kontrastering mellan Habermas och Foucault. Jämförelsen utfaller inte helt och hållet till den förstnämndes fördel. Se Axel Honneth, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (1985; Frankfurt am Main, 1986), framför allt 307 ff.

28 Frank var som Gadamer student tidigt och tydligt påverkad av dennes hermeneutik, men han började också läsa och skriva om Derrida redan vid mitten av 1970-talet. Ett par år senare utgav han sin studie över Schleiermacher, *Das individuelle Allgemeine*, där han spårar dekonstruktionens huvudmotiv tillbaka till den moderna hermeneutikens födelsestund. År 1983 utkom så hans digra föreläsningsserie *Was ist Neostukturalismus?*, en bok i vilken en lång rad franska tänkare presenteras och problematiseras inför en tysk publik.

29 Friedrich A. Kittler, *Aufschreibesysteme 1800/1900* (1985; München 1987). Som titeln indikerar behandlar boken endast i en första del *die Goethezeit* och romantiken, den andra delen handlar om modernismen kring sekelskiftet 1900. Arbetet var Kittlers habilitationsskrift vid filosofiska fakulteten i Freiburg, och den antogs med knappast möjliga marginal. Uppgiften härrör från Fischer & Götselius, "Textens teknologier. Friedrich Kittler och den mediala vändningen i samtida tysk humaniora", 89.

30 Om betydelsen av Kittlers arbeten från årtioalet, se till exempel Jochen Hörischs kommentarer i Fischer & Götselius, "Ett system med rätt att ljuga. Jochen Hörisch intervjuad av Otto Fischer och Thomas Götselius", 79. Se även Wintrop-Young, *Friedrich Kittler zur Einführung*, 9 ff.

31 För en uppsummering av de mediehistoriska perspektiven hos McLuhan, samt hos med honom samtida forskare som Eric Havelock, Walter Ong och Claude Lévi-Strauss, hänvisar jag till min doktorsavhandling: Thomas Karlsruhn, *Passage mellan medier: Vilém Flusser, datorn och skriften* (2005; Göteborg, 2006), 212–222.

32 Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik* (1988; Frankfurt am Main, 1998), 7–9. Det anförda avsnittet är Hörischs förord till andra upplagan.

33 Jag hänvisar här till den svenska över-

sättningen, kallad "Glömma" och tryckt i följande textsamling: Friedrich Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, översättning Tommy Andersson, Håkan Forsell och Lars Eberhard Nyman (Göteborg, 2003). Originalen publicerades i den av Ulrich Nassen redigerade antologin *Texthermeneutik: Aktualität, Geschichte, Kritik*. Texten finns också publicerad på engelska i *Discourse. Berkeley journal for theoretical studies in media and culture* (No. 3, 1981). I denna tidiga essä saknas förvisso viktiga beståndsdelar i det projekt som realiserades i den tidigare anförda *Aufschreibesysteme 1800/1900* och i den efterföljande boken, Friedrich Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter*, (Berlin, 1986). För en ingång i Kittlers mediehistoriska program hänvisas läsaren till inledningskapitlet i den sistnämnda boken. Detta kapitel finns också översatt i den nämnda svenska utgåvan.

34 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 57.

35 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 57.

36 Om Gadamer syn på minnet, jämför till exempel Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, band 1 (1960; Tübingen, 1990), 21 f.

37 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 57.

38 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 68.

39 Michel Foucault, *Diskursens ordning: Installationsföreläsning vid Collège de France den 2 december 1970*, översättning Mats Rosengren (1971; Stockholm/Stehag, 1993), 49; Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 59.

40 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 59.

41 Om Kittlers syn på Foucault se särskilt efterordet till den andra upplagan av *Aufschreibesysteme 1800/1900*. Där understryker Kittler hur bundna Foucaults arbeten trots allt var till den klassiska bokkulturen. Den främre kronologiska gränsen för Foucaults historiska undersökningar är dragen vid mitten av 1800-talet, vilket enligt Kittler hänger samman med hans oförmåga att analysera en mediala situation som inte domineras av skriften. Just vid mitten av 1800-talet uppträder ju en medieteknik som konkurrerar med skriftmediet: fotografien. Så småningom finner sig också filmen och fonografen, och

ställd inför dessa förblir Foucault svarslös. Jag hänvisar här till den engelska översättningen av Kittlers bok, vilken inkluderar nämnda efterord. Friedrich A. Kittler, *Discourse networks 1800/1900*, översättning Michael Metteer & Chris Cullens (1985; Stanford, 1990), 369 ff. För ytterligare kommentarer kring förhållandet till Foucault, se Friedrich Kittler, "Ein Verweiser", i *Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault*, Gesa Dane, Wolfgang Eßbach, Christa Karpenstein-Eßbach & Michael Makropoulos eds. (Tübingen, 1985). Om den västtyska Foucault-receptionen, se Holub, *Crossing borders. Reception theory, poststructuralism, deconstruction*, 50–73, samt exempelvis Gesa Dane, Wolfgang Eßbach, Christa Karpenstein-Eßbach & Michael Makropoulos, "Vorwort", i *Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault*, Gesa Dane, Wolfgang Eßbach, Christa Karpenstein-Eßbach & Michael Makropoulos eds. (Tübingen, 1985).

42 Kittler, *Aufschreibesysteme 1800/1900*, framför allt 11–59.

43 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 61, 62.

44 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 63.

45 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 69.

46 Kittler, *Maskinskrifter: Essäer om medier och litteratur*, 62.

47 Se till exempel Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927; Tübingen, 2001), § 31, § 32 och § 63.

48 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, band 1, exempelvis 258–276.

49 Heidegger refererad i Grondin, *Hans-Georg Gadamer: A biography*, 461, not 24.

50 Heidegger refererad i Grondin, *Hans-Georg Gadamer: A biography*, 292 f, samt 460, not 14.

51 Jag hänvisar här till den svenska översättningen "Filosofins slut och tänkandets uppgift", tryckt i följande textsamling: Martin Heidegger, *Till tänkandets sak*, översättning Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein (Stockholm, 1998), 93–120.

52 Texten presenterades och publicerades år 1964 som *La fin de la philosophie et la tache de la pensée* (översättning Jean Beaufret och François Fédiér) med anledning av ett seminarium i Paris, organiserat av UNESCO. På tyska finns den publicerad i textsamlingen *Zur Sache des Denkens*.

53 Litteraturen kring ämnet är minst sagt omfattande, och diskussionerna har inte sällan kretsat kring frågan om den filosofiska vändningens relation till Heideggers ödesdigra politiska orientering under 1930-talet. En klaggörande uppsummering av de viktigaste momenten i *die Kehre* – en framställning i vilken även de politiska implikationerna balanseras utan att undertryckas – finns i Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, *Heideggers väg* (Stockholm, 1999), 33 ff.

54 Heidegger, *Till tänkandets sak*, 96 ff.

55 Heidegger, *Till tänkandets sak*, 96.

56 Datorn var i den tidiga cybernetiska teorin under femtiotalet den centrala metaforen, och därtill den artefakt till vilken man knöt alla positivt laddade föreställningar om en godartad symbios mellan människa och teknik. Här till se Norbert Wiener, *Cybernetics, or control and communication in the animal and in the machine* (1948; Cambridge, Mass., 1965), 6, 12 et passim. Att datortekniken tydligt figurerar i bakgrunden till Heideggers föredrag om filosofins slut har för övrigt påpekats i en kommentar av Samuel IJsseling. Se Samuel IJsseling, "Das Ende der Philosophie als Anfang des Denkens", i *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Franco Volpi ed. (Dordrecht, 1988), 290 ff.

57 Heidegger, *Till tänkandets sak*, 95.

58 Heidegger, *Till tänkandets sak*, 95.

59 Heidegger, *Till tänkandets sak*, 100 ff.

60 Heidegger, *Till tänkandets sak*, 119.

61 Häri ligger också förklaringen till att Kittler alltid är mer osäker i kommentarerna kring den samtid i vilken han själv verkar än i påståendena om historiska förhållanden.

62 Jämför exempelvis Michel Foucault, *Vetandets arkeologi*, översättning C. G. Bjurström (1969; Staffanstorps, 1972), 138 ff.

63 Jag hänvisar här till den svenska översättningen, kallad "Teknikens väsen" och tryckt i Martin Heidegger, *Teknikens väsen och andra uppsatser*, översättning Richard Matz (Stockholm, 1974).

64 Heidegger, *Teknikens väsen och andra uppsatser*, 22 f.

65 Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit: Zeitkritik nach Heidegger* (München 1983), 22.

66 "in so radikaler Weise, wie das vor Heidegger noch nicht getan wurde". Edgar Panikow, "Wortstellungen. Heideggers Frage nach der Technik", i *Zeitkritik nach Heidegger*, Wolfgang Schirmacher ed. (Essen, 1989), 65.

67 Heidegger, *Teknikens väsen och andra uppsatser*, 24.

68 Heidegger, *Teknikens väsen och andra uppsatser*, 30. Ordet *Gestell* förekommer för första gången i texten om konstverkets ursprung, *Der Ursprung des Kunstwerkes* från 1935–1936. Senare skrivs det ofta isär.

69 En god överblick över relationen mellan Jünger och Heidegger ges i Ernst Jünger & Martin Heidegger, *Linjen*, översättning Daniel Brinbaum, Peter Handberg och Sven-Olov Wallenstein (1949, 1955; Stockholm, 1993). Där återfinns Jüngers text ”Över linjen” (1949) kompletterad av Heideggers svar, ”Om varafrågan” (1955).

70 Friedrich Kittler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft* (München 2001), 238 f. Se också Friedrich Kittler, ”Heidegger und die Medien- und Technikgeschichte. Oder: Heidegger vor uns”, i *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Dieter Thomä ed. (Stuttgart, 2003). Även Bolz hävdar på olika håll vikten av att knyta an till den i Tyskland undertryckta tradition i vilken Heidegger ingår. Se till exempel Bolz, *Philosophie nach ihrem Ende*, 8.

71 Grondin, *Hans-Georg Gadamer. A biography*, 293.

72 Critchley refererar i Critchley & Honneth, ”Tysk filosofi idag: Ett samtal om bland annat arvet efter Habermas”, 10.

73 För en översikt över den franska Heideggerreceptionen se Tom Rockmore, *Heidegger and French philosophy. Humanism, anti-humanism and being* (London, 1995).

74 Om Beaufrets insatser se Rockmore, *Heidegger and French philosophy. Humanism, antihumanism and being*, 81–147.

75 Texten finns i svensk version som Martin Heidegger, *Brev om humanismen*, översättning Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein (1949; Stockholm, 1996).

76 Kittler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, 220.

77 Kittler refererar i Fischer & Götselius, ”Man måste vara absolut modern. Friedrich Kittler intervjuad av Otto Fischer och Thomas Götselius”, 65.

78 Kittler refererar i Fischer & Götselius, ”Man måste vara absolut modern. Friedrich Kittler intervjuad av Otto Fischer och Thomas Götselius”, 65.

79 Kittler refererar i Rudolf Maresch &

Friedrich Kittler, ”Wenn die Freiheit wirklich existiert, dan soll sie doch ausbrechen”, i *Am Ende Vorbei*, Rudolf Maresch ed. (Wien, 1994), 96.

80 ”latente Heideggerianismus”, Kittler citerad i Maresch & Kittler, ”Wenn die Freiheit wirklich existiert, dan soll sie doch ausbrechen”, 97. Kittler använder uttrycket med avseende på sin uppfattning om språket, men det har avgjort vidare implikationer.

81 Se till exempel kommentarerna i följande samtal: Geoffrey Winthrop-Young & Rudolf Maresch, ”Deutschland ist ein Medienprodukt. Über Friedrich Kittlers Kulturtechnikgeschichte, den Werkzeugkastenzugang und die Rückkehr des Befehlsnotstandes unter medienwissenschaftlichen Vorzeichen”, <<http://www.heise.de/tp/r4/artikel/22/22564/1.html>> (7/6 2006). Se även Kittlers egna kommentarer om sin senare utveckling i följande intervju från 24 maj 2006: Antje Wegwerth, ”Rock me, Aphrodite: Wahnsinnig schöne Gedanken, das Glücksgefühl in der Mathematik, kulturelle Katastrophen und Luftfeindlichkeit. Ein Interview mit Friedrich Kittler”, <<http://www.heise.de/tp/r4/artikel/22/22695/1.html>> (7/6 2006). Se dessutom hänvisningen till det heideggerska i Christian Schüle, ”Kirke, Kalypso, Kittler: Kleines Protokoll einer Ratlosigkeit angesichts der Studie ’Musik und Mathematik’ von Friedrich A. Kittler”, i *Die Zeit* (No. 12, 16/3 2006).

82 Thomas Steinfeld, ”Diskursive Handgreiflichkeiten: Friedrich A. Kittlers Geschichtsphilosophie der Medientechnik”, i *Merkur: Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken*, Vol. 43 (No. 5, 1989).

83 McLuhans teknikdeterminism är förvisso omdiskuterad, men enligt mitt förmenande likväl påtaglig på många håll i hans arbeten. Ingångar i diskussionen finns i Judith Stamps, *Unthinking modernity. Innis, McLuhan, and the Frankfurt school* (Montreal, 1995) och i Paul Grosswiler, *The method is the message: Rethinking McLuhan through critical theory* (Montreal, 1998).

84 ”[Medien] bestimmen unsere Lage”, Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter*, 3.

85 Om Derridas teknikfilosofi, bland annat i relation till McLuhans dito, se Timothy Clark, ”Dekonstruktion och teknologi”, översättning Thomas Karlsruhn, i *Glänta*, (No. 1, 2002).

Filosofi och ickefilosofi

*Kampen om filosofibegreppet 1700/1800
mot bakgrund av tidens filosofihistoriska ansatser*

Johan Redin

Filosofin bör inte förklara naturen, utan sig själv...
Filosofins hittillsvarande historia är inget annat än
historien om försöken att upptäcka filosoferandet.

Novalis

Den ofta ställda frågan om var och när den moderna filosofin börjar är inte möjlig att här ge något entydigt svar på. Men låt oss tillfälligt anta att den uppstår i Tyskland någonstans vid den intensiva tankeutvecklingen mellan Kant och Hegel, det vill säga under subjektstilosofins utbredning, vid de stora systemens tid och strävandet efter en absolut grund. Det är delvis ställningstagandena för och emot denna grund som bekräftar steget in i det moderna. Men den revolution som filosofin genomlevde från Kant till Hegel varade inte enbart på grund av nya principer och justeringar av subjektstilosofibegreppet. I den filosofiska utvecklingen spelade också den filosofihistoriska debatten en betydelsefull roll. Under temat *filosofihistoriens idé* är det därför på sin plats att tala om de konsekvenser som denna debatt hade för filosofins begrepp under denna tid, konsekvenser som lade grunden för den ”filosofins upplösning” vi talar om än idag.

Det är först på senare tid som man närmare har studerat denna ”filosofihistoriens historia”, med särskilt fokus på hur den verkat som en förändrande faktor i den filosofiska debatten.¹ Ulrich Johannes Schneider är en av dem som ingående har redogjort för den plötsliga utbredningen av filosofihistoriska verk och debattinlägg under sjuttonhundratalets tre sista decennier.² Johann Jakob Brucker kom visserligen att redan på 1730-talet lägga grunden för den tematiskt och systematiskt anlagda historieskrivningen.³ Men det är efter Dietrich Tiedemanns och särskilt Wilhelm Gottlieb Tennemanns brett anlagda historieskrivningar som ett historiskt intresse syns i tidens betydelsefulla skrifter.⁴ Tennemanns verk kan rentav betraktas som ”det sista monumentet i en enorm samfällid aktivitet som var koncentrerad kring tänkandets historia” där, enligt Schneider, också själva ”*historieberättandet* upptäcktes och sattes i verket”.⁵

Varken Tiedemanns eller Tennemanns verk var några filosofiska hjältesagor. De berättade visserligen om tänkandets historia i ett kronologiskt och systematiskt sammanhang, men också indirekt om den filosofiska verksamhetens transhistoriska tendens. Filosofin, som den nu kom att

uppfattas, var ett evigt projekt. Det paradoxala är att denna icke-historiska, det vill säga eviga, filosofi också lade grunden för idén om en historisk slutpunkt. Nu kunde filosofen ställa sitt verk i förhållande till *hela* filosofins historia.

Både i sin undervisning och i sina verk såg särskilt systemfilosoferna ämnets historia som en naturlig introduktion till både filosofin och det egna systemets position. Detta bidrog sällan till någon egentlig historiskrivning, snarare gav det skäl till varför filosofin av nödvändighet slutar i just detta system. Kraften av detta företag skall inte förringas. Idag när det systematiska idealet är mer eller mindre utplånat, trots tappra försök av Dummet, Apel och andra,⁶ har samma typ av introduktionskurs bevarats i undervisningen: vi lär ut filosofi genom att börja med filosofins historia. Syftet är visserligen propedeutiskt, men om man härigenom vill ha svar på frågan vad filosofi *är*, kan den historiska utgångspunkten vara lika mycket ironisk. Här finns trots allt en invigning i filosofins notoriska omprövning av sin egen grundförutsättning, dess ständiga flykt från definition och tydliga gränser. Så var även upplevelsen för många av sjuttonhundratalets studenter, som blev allt mer kritiska ju närmare den filosofiska "sanningen" vill ställa sig till de historiska "villkoren".⁷ När sedan Friedrich Nietzsche nästan hundra år senare rasar mot varje system (inklusive sitt eget) är han egentligen bara en kulmination, inte en början, på en kritik av filosofins självlegitimering.

En tes som kan drivas som ett komplement till Schneiders undersökning är att den debatt som tillsynes skulle handla om filosofins historiska ställning under slutet av sjuttonhundratalet också bidrog till en genomgripande omvandling av själva filosofins begrepp.⁸ Det nyvunna historiemedvetandet ställer frågan om filosofin i ett nytt ljus och detta på ett sätt som ingen kunde vara likgiltig inför: tar filosofin sin början i det rena tänkandet eller i historien? Friedrich Heinrich Jacobi, för att ta ett exempel som utelämnas hos Schneider, reflekterade kring detta, då han ställer frågan:

Kan den levande filosofin vara någonting annat än historia? [...] Filosofin kan inte skapa sitt material; materialet föreligger alltid i den nutida eller förgångna historien [...] människornas handlingar kan inte härledas från deras filosofi, snarare deras filosofi från deras handlingar; [...] deras historia uppkommer inte ur deras sätt att tänka, utan deras sätt att tänka från deras historia.⁹

Jacobis påpekande från 1785, direkt riktat mot Kants begrepp *apriori*, har knappast förlorat sin aktualitet. Passagen skulle lika gärna kunna stå i ett verk som *Philosophy and the mirror of nature*.¹⁰ Detta kan mycket väl visa att vikten av filosofins historia i sig är en historia som har glömts bort i dagens rop efter "postfilosofiska" alternativ – eller rentav bara betraktats som historia. I det som följer skall jag tematiskt behandla några led i denna historia som förhåller sig till diskussionen av filosofins

begrepp i slutet av sjuttonhundratalet: relationen mellan filosofin och dess historia hos Kant och Hegel, relationen mellan filosofin och livet hos Fichte och romantikerna samt begreppet ickefilosofi i tidens uppgörelse med filosofins fundamentala anspråk.

En arkeologi utan historia: Kant, Hegel och filosofins historia

1792 kungör den kungliga preussiska vetenskapsakademien i Berlin ”prisfrågan” *Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?* Frågan gäller inte blott metafysikens nya landvinningar, utan också filosofins ställningstaganden efter rationalismen. Akademien får reaktioner från tidens mer och mindre kända tänkare: Kant, Karl Leonhard Reinhold, August Hülsen och Salomon Maimon.¹¹ Som svar fick akademien inte bara ett försvar för såväl den kritiska som den rationalistiska filosofin. Invändningen fanns också att det kanske varken är Kant, Wolff eller Leibniz som skall leda filosofin in i det nya århundradet.

Maimon påpekar att Kants tänkande utgör en ”i högsta grad systematisk filosofi” i den traditionellt erforderliga andan, men problemet är att den därmed bara ”hänger samman *med det icke-reella*”, eftersom dess ”transcendentala begrepp, principer, kategorier och idéer osv. inte har någon realitet”.¹² De filosofiska systemen hade spunnit nät av abstraktioner som tappat greppet om världens realitet: Kant i det noumenala och evigt osägbara, rationalisterna i förnuftets begreppsliga hierarkier. Där fanns varken ett begär eller en möjlighet att *förvekliga* filosofin. Där fanns uppmaningar, men ingen omedelbar förbindelse mellan kunskapsteori och handling.

Försöket att vända principiella fakta till handlandets faktum visar sig snart vara det progressiva draget för metafysiken, utan att för den delen tona ner det systematiska ideal som Maimon ifrågasatt. Ett par år efter akademins prisfråga lanserar Johann Gottfried Fichte sin *vetenskapslära*, sedan Friedrich Schelling sin transcendentala idealism och så småningom Hegel sin slutgiltiga lösning på filosofins dialektiska rundvandring. En gemensam komponent i dessa och andra liknande program var ett nödvändigt förhållningssätt till filosofins historia som tjänade både en retorisk och legitimerande roll i de respektive filosofiska systemen.

Det första och kanske viktigaste steget i det filosofiska systemets självlegitimering var att osynliggöra filosofins begrepp, ett steg som först tas av Kant själv. Som svar på frågan vad filosofi är svarar han att den bara är ”en idé om en möjlig vetenskap” som ingenstans, inte ens i sin historiska form, är oss ”given *in concreto*”. Någon verklig filosofi har vi ännu inte, för ”var finns den, vem är i besittning av den och hur känner man igen den?”.¹³ Filosofin är därmed blott ett ”skolbegrepp” (akademisk praxis) som agerar i skuggan av sitt ”världsbegrepp” och ”absoluta värde”, det

vill säga filosofins huvudsakliga relevans för ”förnuftets yttersta ändamål”.¹⁴

När Kant fullbordat sina tre kritiska verk uppfattade han sin filosofi som en faktisk historisk slutpunkt.¹⁵ Det han syftar på i det avslutande kapitlet i *Kritik der reinen Vernunft* var inte i första hand bragden, snarare att all tidigare och all kommande filosofi är utvecklad genom ett och samma förnuft. Enligt Kant är det först nu, när förnuftets principer och gränser är grundlagda, som filosofins historia kan skrivas filosofiskt.¹⁶

Bland Kants efterlämnade anteckningar finns ett utkast, *Von einer philosophirenden Geschichte der Philosophie*, som metodologiskt kategoriserar denna typ av historieskrivning som ”filosofisk arkeologi” (*als philosophische Archäologie*).¹⁷ Det är ett förnuftets historia som visserligen ser tidigare tankebyggnader skymta fram, ”men bara i ruiner”.¹⁸ Den arkeologiska ruinforskningen skall dock inte rekonstruera något och inte heller söka något ursprung (*archē*). De fakta som bär upp denna ”filosofiska filosofihistoria” lånar nämligen ingenting från ”historieberättandet” (*der Geschichtserzählung*) utan härleder allt från ”det mänskliga förnuftets natur”.¹⁹ För Kant innebär detta att det ackumulativa historieperspektivet *ex datis*, berättelsen om ”hur och i vilken ordning man hittills har filosoferat”, måste ersättas med perspektivet *ex principiis*, som uteslutande beskriver ”förnuftet så som det utvecklas ur begrepp” och inte ur några ”tillfälliga åsikter”.²⁰ Det handlar följaktligen om en historieskrivning *apriori* som finner filosofins förändringar vara grundade i sig själva och inte av några yttre omständigheter.

Utän att låna några dramaturgiska grepp från ”historieberättandet” liknade ändå Kant filosofins historia med en ”stridsplats”, särskilt lämpad för att öva filosofiska ”stridskonster”.²¹ Han insåg historiens kraft, men underskattade dess makt. Detta kan tyckas vara en allvarlig brist om man skall stå som härförare mitt i filosofins ”stridsscen”.²² Men å andra sidan har Kant framgångsrikt redan slagit ring runt kärnpunkten: hur skriver man annars historia om något som aldrig känns igen *in concreto*? Hur strider man om något som ingen har ”i sin besittning”? Det retoriska momentet ligger alltså i framställningen av det *explikativa*. Filosofin leder av sig självt fram till förnuftets principer, utan några förutsatta kriterier, definitioner eller omständigheter.

Det är genom det sistnämnda, omständigheterna eller ”villkoren”, som Hegel kom att förverkliga denna arkeologiska historia. Om än på ett fullständigt annorlunda sätt. Skikt på skikt avtäcker han ”historien om tankens finande av sig själv”.²³ Men inte heller Hegel söker något ursprung eller begynnelse under dessa lager av filosofem. Det är en slags historia utan förgångenhet, eftersom företaget annars skulle bli lika paradoxalt som att skriva evighetens historia. Människans tänkande är evigt, enligt Hegel, då tankens ”sanning inte bara är sann idag och imorgon utan under all tid” och detta eftersom ”den sannfärdiga, nödvändiga tanken

inte förmår att förändras”.²⁴ Filosofins begrepp om tankens i-sig-grundade sanning är således det enda statiska momentet i en annars dialektiskt självreglerande process: uppfattningar dör, sanningar lever vidare. Följaktligen befattar han sig också endast med en ”levande” filosofi, på samma sätt som Kant vill härleda allt ur det mänskliga förnuftets ”natur”.

Andens pragmatiska historia: Fichte, Novalis och filosofins liv

Det var dock inte alla som ansåg att filosofins utveckling var de eviga sanningarnas eller det eviga förnuftets utveckling. Men frågan om filosofins transhistoriska existens visar sig däremot vara högt aktuell för sekelskiftets debatt om det filosofiska livets relation till det verkliga livet. Med en stigande grad av historisk medvetenhet är det påtagligt att filosofen nu ifrågasatte sin egen verksamhet på ett sätt som inte framställts tidigare. När Kant skrev att man kan ”inte lära sig filosofi bara [...] lära sig att filosofera”²⁵ var reaktionen att filosofen själv också bör reflektera över vad detta innebär för filosofin som blott en *möjlig* vetenskap. När Fichte tillträder sin professur i Jena 1794 överraskar han därför både studenter och lärare med understrykandet:

Filosofi är inte något som svävar omkring i vårt minne och inte heller något som är tryckt i våra böcker för att läsas; snarare [...] måste filosofin finnas inom oss. [...] Mina herrar, missförstå inte detta, ingenting av det jag eller någon annan av era lärare föreläser om är filosofi. Vi har tur om vi ens själva har den; lämna den ifrån oss kan vi i varje fall inte. Alla våra filosofem är kroppar, och ingenting annat än kroppar, vilka vi lämnar över till er så att ni kan utveckla filosofi i och genom er själva.²⁶

För Fichte kan eller bör inte filosofin bli en vetenskap bland de andra, den måste istället vara grunden för all annan vetenskap. Filosofin är helt och hållet handling, en *aktivitet*, och reflexionen är därför mer än bara ett medel för den filosofiska tanken, den är dess *grund*.²⁷ Förhållandet mellan aktivitet och grund är emellertid inte ett sammanfallande som vi har någon omedelbar kunskap om och det är definitivt inget som står ”tryckt i våra böcker för att läsas”. Det är filosofins eviga lärande och på så sätt är också filosofins historia andens pragmatiska historia.²⁸

Att filosofin har kommit att karaktäriseras som ett lärande, en process där ingen egentlig metod finns och inga steg ligger färdiga, är en föreställning som till stor del följer av idealismen. Denna idé har via hermeneutiken och fenomenologin fortsatt att göra sig gällande inom den kontinentala traditionen. För att veta vad filosofi är så måste vi, enligt t.ex. Martin Heidegger, ”först vara villiga att lära oss tänkandet”, och när vi väl har påbörjat detta lärande har vi samtidigt ”medgett att vi ännu inte förmår tänkandet”.²⁹

Detta erkännande utgör kanske det mest typiska särdraget i den moderna filosofins historia: detta ”ännu inte” och alltid ofullbordade arbetet. Heideggers medvetet provokativa sats skall alltså inte uppfattas som någon cynism. Det är först genom att tänka tänkandet som vi är på väg mot förståelsen av filosofins begrepp, på väg mot ”det sig-undandragande”.³⁰

Att filosofin närmar sig grunden genom lärandet uppfattades i kretsen runt Fichte som ett avgörande steg, en av ”tidevarvets stora tendenser” som rentav var värd att jämföra med ”den franska revolutionen”.³¹ Men ironiskt nog blev det också för vissa i denna krets till uppgift att förklara att denna grund hur som helst inte är given som någon absolut förutsättning.³² Grunden kan bara eftersträvas, anser man sig ha funnit den (som Fichte trots allt gör) har man bara förväxlat idealet med reflexionen. Filosofin *konstruerar* först det sedan tror sig ha *upptäckt*. Friedrich von Hardenberg, mer känd under pseudonymen Novalis, radikaliserar just denna kritik genom att rikta den mot hela det samtida filosofiska företaget. Besläktat med den kritik som Maimon riktade mot förnuftsfilosofins systembygge i vetenskapsakademins *Preisfrage*, hävdar Novalis:

Föreställning – ursprung – *begrepp överhuvudtaget* är ingenting verkligt – de har endast en ideal användning. [...] Filosofin är i sin helhet endast en förnufts vetenskap [...] utan den minsta realitet i egentlig mening.³³ [...] Vetenskap är en i tecken vidhållen föreställning om en helhets existens och egenskaper.³⁴ [...] Livets filosofi innefattar vetenskapen om det självständiga, *egenhändigt skapade*, liv som står i min makt. [...] Allt historiskt förhåller sig till något givet, liksom allt filosofiskt tvärtom förhåller sig till något *skapat*. Men även historien har en *filosofisk del*.³⁵

Genom att i detta sammanhang upprepa det slagord som först Kant och därefter Fichte tar för givet, att det ”inte finns någon filosofi in concreto”³⁶, vrids en historiefilosofisk slutsats till en kritik av filosofins historia. Enligt Novalis är det ständigt upprepade ”försöket att *realisera filosofins idé*” ett försök att ”*fixera filosofins Proteus*”.³⁷ Att fånga denna förvandlingens entitet kan bara ske genom att invertera förloppet och söka grunden, inte genom att utgå ifrån den. Detta sökande sker inte blott inom filosofins teoretiska ramverk utan i själva verksamheten att filosofera:

Vad är det jag gör, när jag filosoferar? Jag reflekterar över en grund. [...] Om denna inte vore given, om detta begrepp medförde en omöjlighet – då är driften att filosofera en oändlig aktivitet [...] Genom det frivilliga försakandet av det absoluta framträder den oändligt fria aktiviteten hos oss – det enda möjliga absoluta [...] som vi bara finner genom vår oförmåga att komma fram till och känna igen något absolut. [...] Stråvan efter frihet är därför stråvan efter att filosofera, begäret efter kunskapen om grunden. Filosofi, filosoferandets resultat, uppstår följaktligen genom att *hålla tillbaka* begäret efter kunskapen om grunden.³⁸

Filosofin börjar därför inte i någon särskild teori eller åskådning. Den blir till när ”det filosoferande filosoferar sig självt” och på så sätt sammanfaller den med ”historien om denna process”, eftersom den inbegriper ”betingelsen för sitt *livs* möjlighet”.³⁹

Att filosofin är historien om sin egen filosoferande process är således en slutsats som Kant, Hegel, Fichte och Novalis drar, men av helt olika anledningar. Det finns nämligen ytterligare en komponent som vävs ihop med denna föreställning, nämligen den att filosofin skall förenas med livet. Att lära sig filosofera är att lära sig att leva. Men då denna målsättning för Fichte är praktisk, är den för romantikerna i huvudsak estetisk.

Kravet på en förening av filosofin och livet löper som en röd tråd genom Fichtes system i det att han, inte olikt Heidegger, konstaterar att ”vårt filosofiska *tänkande* har ingen betydelse och inte det minsta innehåll, endast det i dess tänkande *tänkta* tänkande har betydelse och innehåll”.⁴⁰ Det endast i tänkandet tänkta tänkandet (*das in Denken gedachtes Denken*) är således det mål som filosofins läroprocess syftar till enligt Fichte. När den väl nått fram till detta måste också filosofin betraktas som förgången, den har inget annat egenvärde än att föra människan från en värld till en annan:

Vårt filosofiska tänkande är inget annat än det instrument genom vilken vi sätter samman vårt verk. När verket är färdigt, så är instrumentet till ingen nytta och kan kastas bort. [...] [Det är] endast en *beskrivning* och *framställning* av det reella tänkandet. *All vår realitet framträder* närmare bestämt genom *ickefilosofandet*. [...] *Livet* är nu målsättningen, inte spekulerandet; det senare är endast ett medel. Och det är inte ens ett medel för att forma livet, ty det existerar i en helt annan värld, och det som skall ha inflytande på livet måste självt utgå från livet. Spekulation är endast ett medel för att få kunskap om livet.⁴¹

Fichte vill med andra ord inte etablera en livsfilosofi i någon traditionell mening, utan tvärtom understryka att det är filosofins uppgift att överhuvudtaget *nå* livet. Uppgiften är därför inte att vara andens ”lagstiftare”, som Kant fodrade, snarare att vara andens ”historiograf”, dess ”pragmatiska historieskrivare”.⁴²

Om nu filosofen verkligen var en andens historiograf skulle nog inte romantikerna ha mer att invända. Men att Fichte drar denna slutsats uppfattades som aningen motsägelsefullt, eftersom hans eget system knappast visade något prov på detta.⁴³ Får man tro Friedrich Schlegel hade Fichte också hävdad att han ”hellre skulle räkna ärtor än studera historia”.⁴⁴ Han var förmodligen helt ointresserad av *historia*. Uttalandet är snarare politiskt. Människans handlingar är varken slumpartade eller lagbundna, de följer bara hennes inre strävande som är driften att förverkliga sin idé.⁴⁵ Men om det filosofiska tänkandet blott är ett ”instrument” och det filosofiska verket bara en ”beskrivning” av det verkliga tänkandet, hur är då vår kunskap om livet beskaffad? Fichte skriver att endast genom

”ickefilosofierandet” framträder all vår realitet,⁴⁶ men som romantikerna uppfattade det visade hans system på raka motsatsen. Fichtes *filosofiska* slutsatser ville vara *fundamentala* slutsatser och därmed till grund för livet, inte tvärtom.

”Filosofin tvingas alltid tala ett ofilosofiskt språk”: Från filosofi till ickefilosofi

Romantikernas föreställning om filosofins och livets förening är mindre politisk och mer pragmatisk (om ordet nu används i modern betydelse). Konstaterandet om filosofins *in concreto* uppfattades snarare som ett besked om dess upplösning. De såg snarare litteraturen som den bästa tänkbara arvtagaren, då den kan väva samman reflexion och liv utan att därmed ge några lagar för anden. Novalis skriver att poesin alltid har varit ”en del av den filosofiska tekniken” eftersom den ”omedelbart förhåller sig till språket”.⁴⁷ Det filosofiska verket kan således betraktas som en ”vetenskaplig fiktion”, en litteratur, där det möjliga blir till det faktiska genom inbillningskraften.⁴⁸ Berömt skriver även Schlegel att där ”filosofin upphör måste poesin fortsätta”. Till skillnad från gångna tider har man nu ”inte bara ställt filosofin i motsats till ofilosofin utan även till poesin”, men det som överhuvudtaget ”kan låta sig göras så länge filosofin och poesin varit åtskilda är avklarat” och därför är ”tiden kommen att förena dem”.⁴⁹

Kallet att förena filosofi och litteratur är ett välkänt tema i romantikforskningen, men här finns ett motiv som är mindre utforskat. Hur filosofin än försöker så slutar den alltid i teorin, begreppen, språket – kort sagt i det obestämda. Den ”förkunnar alla grunders och egenskapers relativitet”⁵⁰ eftersom den förlägger sina sanningar i språket utan att inse att ”orden är ett opålitligt medium”.⁵¹ Kritiken är mycket lik den som Georg Christoph Lichtenberg formulerar i en av sina anteckningar, där han konstaterar:

All filosofi är korrigerig av språkbruket [...]. Sann filosofi bedrivs således alltid med den falska filosofins språk. Att förklara ord hjälper inte. [...] Språket har tillkommit före filosofin och det är det som försvårar filosofin, i synnerhet då man vill förklara den för dem som inte själva tänker mycket. Filosofin tvingas alltid tala ett ofilosofiskt språk då den skall säga något.⁵²

Lichtenbergs ”korrigerig av språkbruket” återkommer alltså i romantikernas kritik, även om de är ovetandes om hans formulering. Schlegel påpekar lakoniskt att ”på samma sätt som filosofin som vetenskap ännu inte är fulländad är inte heller dess språk fulländat”.⁵³ Romantikerna kom emellertid att ta kritiken ytterligare ett steg och fullständigt förena det filosofiska med det symboliska och relativa. När Schlegel föreläser i Jena drar han sig inte för att likt Novalis påpeka alla grunders relativitet:

*Alla bevis är historiska och alla förklaringar är allegoriska.*⁵⁴ [...] Vetenskapen får använda sig av symboler, då sanningen bara kan produceras (tänkandet är produktivt). – *All sanning är relativ all kunskap symbolisk.*⁵⁵ Av satsen: all sanning är relativ följer nu omedelbart satsen: *all filosofi är oändlig [...] all kunskap är symbolisk. [...] Absolut sanning kan inte godtas.*⁵⁶

Att all sanning är relativ tolkas här positivt som en försäkran om filosofins oändlighet. Om detta nu är sant är också denna oändlighet relativ. Den romantiska ironin lyckas mer eller mindre med att på en och samma gång visa myntets båda sidor: den ena är filosofins vilja till det bestämda och definierade, den andra är driften att vara fri och obestämd. Men denna balansgång är lättare att hävda än att efterfölja. Som Schlegel skriver är det ”lika dödligt för anden att ha ett system som att inte ha något”.⁵⁷

I detta sammanhang har Jacobis ståndpunkt, att den levande filosofin inte kan vara någonting annat än historia, en omedelbar påverkan. Det filosofiska vägskalet som Novalis och Schlegel har i sikte delar sig mellan å ena sidan den systematiska grundläggningen av kunskapen och anden och å andra sidan den som ”medvetet försakar denna grund” för att istället låta den vara obestämd. Den senare vägen är den som kallas ickefilosofins eller rentav ofilosofins väg. Begreppet ”ickefilosofi” används som bekant av Fichte, men det är varken hans eller romantikernas påfund. Detta begrepp mistolkas ofta pejorativt i betydelsen ”pseudofilosofi”, när det i själva verket är ett uttryck för ett ställningstagande. Nära i betydelse är kanske det teologiska begreppet om ”ickevetandet” (*ignorantia*) som ett vetande, men med en mindre metodologiskt betoning är det bättre uttryckt nödvändigheten att ställa sig utanför den samtida filosofiska trenden, så länge den innebär något stiftandet om kunskapens och förnuftets yttersta grund. Så uppfattas det hos dem som införde begreppet, Johann Georg Hamann och Jacobi; inte som någon radikal skepticism utan som en medvetenhet om förnuftsfilosofins subjektivitet och därmed en upplysning om filosofins avigsida.⁵⁸

Tydligast framträder detta i Jacobis kurs mot all sådan filosofi som tror sig tala om essens och apriori grund, en attack som likt romantikerna slår mot den annars så kritiska filosofins brist på en kritik av språket:

Den nära förbindelsen mellan språk och förnuft är känd för alla [...]. Så uppstår en förnuftsvärld där tecken och ord tar substansernas och krafternas plats. Vi tillägnar oss universum genom att vi river det i bitar, och för oss själva skapar en fullständigt avvikande *bild-, idé- och ordvärld* anpassad våra förmågor. Det vi skapat på detta sätt förstår vi helt och hållet [...]; det som inte kan skapas på detta sätt, det förstår vi inte. Vår filosofiska förståelse sträcker sig inte bortom sin egen framställning. Men all förståelse äger rum genom att vi *sätter* skillnader och åter *upphäver* dem.⁵⁹

Uppfattningen delas lika fullt av Hamann som i ett brev till Jacobi befarar ”att den större delen av dagens filosofi består mer av språk än förnuft”, ett språkbruk som har ”skapat en värld full av problem som är lika lönlösa att försöka lösa som det var lönlöst att uppfinna dem”.⁶⁰

Men denna tendens till språkförvirring, av Novalis kallad ”det illusoriska problemets självförbränning”⁶¹, har emellertid en mer positiv klang hos romantikerna. Hamanns och Jacobis religionsfilosofiska *tour de force* blir till en estetiskt konstruktiv kritik. Att Jacobi själv var romanförfattare gav för dem prov på att det filosofiska och det litterära *skapandet* inte står allt för långt ifrån varandra, då romanen likt det filosofiska verket stiftar en egen värld med egna begrepp, men som ”fantasisystem” trots allt förblir ”blott estetiska kompositioner”.⁶²

Filosofins slut?

Idag talar man så ofta om ”filosofins slut” att det inte längre upplevs som särskilt provocerande. Återkommande är hänvisningen till Nietzsche som den moderna förgrundsfiguren till idén om filosofins självförhindrande verksamhet. I diskussionerna är dock innebörden av själva begreppet filosofi ofta lämnad utanför; en nyckel som kan tänkas korrigera bilden av filosofins historia i dagens debatt, där man med mer eller mindre självklarhet talar om ”filosofins kris” eller ett ”postfilosofiskt” tänkande som ett samtida fenomen. Men i en tid som historiskt klassificerats som en av de vitalaste under modern tid (”von Kant bis Hegel”), måste ändå dessa tämligen radikala invändningar ovan ses som symptomatiska för att grundläggandets tid också var granne med underminerandets tid.

Av olika orsaker är vi ibland tvungna att gå tillbaka i historien för att komma vidare. Emellanåt måste vi till och med återuppfinna tankesätt för att ge det historiska förhållandet en ny begreppslig innebörd. Filosofins historia är på många sätt just en sådan omtagningsprocess som går tillbaka och börjar om. Ett sentida exempel inom denna omtagningsprocess är t.ex. kretsen runt François Laruelle, *organisation non-philosophique internationale* (ONPhI), som på varje sätt påstår sig vara antifundamentalistisk, reformativ och heretisk.⁶³ Det som gör detta företag intressant i detta sammanhang är att termen *non-philosophique* har en medveten förbindelse med begreppet *Nichtphilosophie* som berörts ovan.⁶⁴ Även Laruelle finner filosofins förmenta vetenskaplighet vara slutet för all filosofi. Tillsammans med sin krets söker han ett förhållningssätt till filosofin och dess historia som ”transformerar eller producerar nya filosofiska texter genom att modifiera det filosofiska verkets grundläggande hypoteser”.⁶⁵ Men trots lusten till nytänkande tenderar ändå ONPhI att landa i hopplösheten. Kritiken som kan riktas mot dem kan formuleras på samma sätt som den mot Hamann och Jacobi: varför inte helt ge upp begreppet filosofi än bara negera det?⁶⁶ Romantikerna visste redan bättre hur man

vänder det negativa till affirmativa, även om det just var på den bekostnad att de inte kom att betraktas som någon avgörande filosofisk vändpunkt. Deras vändpunkt var historisk.

Summary

Philosophy and non-philosophy: the struggle over the concept of philosophy at the turn of the 18th century. By Johan Redin. In scholarship on "the philosophy of the philosophy of history", the question of what effect the philosophy of history has had on reflections on the very concept of philosophy is often ignored. This essay focuses on the effect the philosophy of history had on the debate in idealist and other philosophical circles in Germany at the end of the eighteenth-century, in particular, as seen in the work of J. G. Fichte, Novalis, F. Schlegel, F. H. Jacobi and J. G. Hamann. The focus is not on the literature or even theories about the philosophy of history, in influential figures such as J. J. Brucker, D. Tiedemann and W. G. Tennemann. Rather, the essay draws upon the new features of the philosophical concept that could only come from a philosophy aware of its own history in a new sense, such as, for example, Kant's definition of philosophy as "a possible but not yet existing science", and hence the conception of philosophy as an untouchable "in concreto".

The essay brings together three themes that are apparent in the debate concerning philosophy's potential as a science and its call for an unconditional foundation for knowledge and reason. The first is the notion of a 'non-historical' history in Kant and Hegel. The second is the desire to merge life and philosophy in Fichte and the romantics (Novalis and Schlegel), where Fichte's notion "pragmatic history of the spirit" differs from the romantic project of merging philosophy with literature (or poetry). The third theme is the clash between foundationalist philosophy and its historically minded opponents (Hamann and Jacobi), who, as a response to the lack of reflection on both reason and language in "recent philosophies" call for a "non-philosophical" stance. The story ends with a reflection upon the history of this history, and the current, supposedly radical claim that philosophy has come to an end.

Noter

1 Forskningsstemat utarbetades till en början av bl.a. Lutz Geldsetzer i Tyskland, Martial Gueroult i Frankrike och Giovanni Santinello i Italien. Ett av de senaste bidragen är antologin *Teaching new histories of philosophy*, utg. av Jerome B. Schneewind (Princeton, 2004).

2 Ulrich Johannes Schneider, *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der*

Philosophiegeschichte (Frankfurt, 1990).

3 Johann Jakob Brucker, *Kurze Fragen aus philosophischen Historie, vom Anfang der Welt bis auf unsere Zeiten*, 7 vol. (Ulm, 1731–1736). Bruckers berömmelse kom framförallt att vila på den latinska versionen, *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, 6 vol. (Leipzig, 1742–1744).

4 Dietrich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, 6 vol. (Marburg, 1791–1797) och Wilhelm Gottfried Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, 11 vol. (Leipzig, 1798–1819). Undantaget skulle här vara Kant. Maimon, Fichte, Schelling, Hegel, Novalis, Schlegel, Jacobi m.fl. har alla referenser till både Tiedemann och Tennemann. Detta betyder dock inte att man okritiskt slukade volym efter volym. Hegels föreläsningar om filosofins historia bygger till stor del på Tennemann, men döljer knappast sina oräkneliga invändningar mot framställningen av filosofins *utveckling*. Gemensamt för tidens kritiska invändningar är att få av dem är direkt källkritiska eller inriktade på sakfrågor, de flesta är helt på principiell basis, dvs. riktade mot själva greppet om filosofins historia.

5 Schneider, *Die Vergangenheit des Geistes*, 11.

6 Se t.ex. den sammanfattande antologin *Ist systematische Philosophie möglich?*, utg. av Dieter Henrich (Bonn, 1977).

7 Här avses inte bara romantiker som Novalis och Schlegel utan också kretsen kring Friedrich Immanuel Niethammer; se diskussionerna i Friedrich Immanuel Niethammer, *Korrespondenz mit dem Herbert- und Erhard-Kreis*, utg. av Wilhelm Baum (Wien, 1995) samt Dieter Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)* (Stuttgart, 1991).

8 Schneiders studie ger en avslutande reflexion om filosofins begrepp (297–333) men utan att tillräckligt visa på komplexiteten i de olika anspråken på filosofibegreppet som uppstår efter Kant. De aspekter som jag här tänker behandla, hos Jacobi, Fichte, Novalis och Schlegel, berörs överhuvudtaget inte av Schneider.

9 Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785–1789), utg. av Klaus Hammacher och Irmgard-Maria Piske (Hamburg, 2000), 133–134. Härefter är alla översättningar från tyskan, om inte annat anges, mina egna.

10 Se introduktionen och särskilt kap. 8 i Richard Rorty, *Philosophy and the mirror of nature* (Princeton, 1979).

11 Resultaten trycktes i serien *Preisschriften über die Frage: Was hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolf für Progressen gemacht?* (Berlin, 1796).

12 Salomon Maimon, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, vol. I (Berlin, 1793), 52. August Hülsen, som i *Prüfung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgestellten Preisfragen: Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?* (Altona, 1796) kom med en liknande invändning, att filosofins uppgift är förverkligandet och inte abstraktionen, riktat dock sin kritik lika mycket mot Fichte.

13 Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet* (A:1781/B:1787), sv. övers. Jeanette Emt (Stockholm, 2004), A 838/B 866. (Här efter KrV.) Jfr. även Kants *Logik* (1800), i *Werke in sechs Bänden*, utg. av Wilhelm Weischedel, vol. III (Darmstadt, 1983), 446–450.

14 Kant, *Logik*, 446.

15 Resonemanget följer här Yirmiahu Yovel, *Kant and the philosophy of history* (Princeton, 1979), 237 ff.

16 Rättare sagt den ”måste” fylla en plats i systemet (KrV, A 852/B 880).

17 Kant, ”Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik”, i *Gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, vol. XX (Berlin, 1942), 341.

18 KrV, A 852/B 880.

19 Kant, *Lose Blätter*, 341.

20 *Ibid.*, 343. Jfr. Kant, *Logik*, 444. Dikotomin *ex datis – ex principiis* (se även KrV, A 836/B 864) följer här Yovels tolkning av Kants åtskillnad mellan *geschichtlich* och *historisch*; se Yovel (1979), 240–151.

21 KrV, B XV.

22 KrV, A 853/B 881.

23 G. F. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, utg. av Karl Ludwig Michelet, vol. I (Berlin, 1833), 15.

24 *Ibid.*, 15–16. Jfr. även kritiken av J. J. Brucker i förordet till andra utgåvan av *Enzyklopädie der Wissenschaften im Grundrisse* (1830), i Hegel, *Hauptwerke in sechs Bänden*, vol. 6 (Darmstadt, 1999), 12–13.

25 KrV, A838/B 866.

26 J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, utg. av Reinhardt Lauth, Hans Jacob och Hans Gliwitzky, vol. II, band 3 (Stuttgart, 1971), 332 f.

27 Se om dessa två ytterst centrala begrepp George J. Seidel, *Activity and Ground: Fichte, Schelling, and Hegel* (Hildesheim, 1976).

28 Se t.ex. J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der*

Bayerischen Akademie der Wissenschaften, utg. av Reinhardt Lauth, Hans Gliwitzky och Manfred Zahn, vol. I, band 2 (Stuttgart, 1971), 143.

29 Martin Heidegger, "Vad innebär tänkandet" (1952), i *Teknikens väsen och andra uppsatser*, sv. övers. Richard Matz (Stockholm, 1974), 86. Heideggers tankegång tematiseras fortsättningsvis i texten "Filosofins slut och tänkandets uppgift" (1966), i *Till tänkandets sak*, sv. övers. Sven-Olov Wallenstein och Daniel Birnbaum (Stockholm, 1998), 93–134.

30 Heidegger, "Vad innebär tänkandet", 93.

31 Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, utg. av Hans Eichner, vol. II (Paderborn, 1967), 198 fragment nr. 216.

32 Hur detta utvecklar sig i Jena under 1790-talet har jag redogjort för i min avhandling, *Ars Inventrix. En studie av Friedrich von Hardenbergs (Novalis') paraestetiska projekt* (Uppsala, 2003), 64–67.

33 Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, utg. av Paul Kluckhohn och Richard Samuel i samarbete med Hans-Joachim Mähl och Gerhard Schulz, vol II: Das philosophische Werk I (Stuttgart, 1965), 256, fragment nr. 479. (Härefter citerad NS II, sida och fragment.)

34 NS II, 228, 357.

35 NS II, 599, 343.

36 Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, utg. av Paul Kluckhohn och Richard Samuel i samarbete med Hans-Joachim Mähl och Gerhard Schulz, vol III: Das philosophische Werk II (Stuttgart, 1965), 385, 640. (Härefter citerad NS III, sida och fragment.)

37 NS III, 438, 886.

38 NS II, 269 f., 566.

39 NS II, 556, 134. Jag har vidare diskuterat detta tema hos Novalis, Fichte och Jacobi i *Ars Inventrix*, 77–92.

40 J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, utg. av Reinhardt Lauth, Hans Jacob och Hans Gliwitzky, vol. III, band 3 (Stuttgart, 1972), 331.

41 *Ibid.* 331–332.

42 J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, utg. av Reinhardt Lauth, Hans Jacob och Hans Gliwitzky, vol. I, band 2 (Stuttgart, 1965), 147.

43 I närheten kommer endast ett verk, beräkningsföreläsningarna från 1804–1805, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Berlin, 1806).

44 Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, utg. av Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett och Hans Eichner, vol. XXI-II (Paderborn, 1987), 333.

45 Anthony La Vopas *Fichte: The Self and the Calling of Philosophy, 1762–1799* (Cambridge, 2001) visar hur tydligt detta genomsyrar hans tänkande redan innan *Anweisung zum seligen Leben* (Berlin, 1806). Det kan anmärkas att även om uttalandet om den pragmatiska historieskrivaren står som alternativ till Kants "lagstiftare" så kan Fichte mycket väl ha funnit det pragmatiska motivet hos just Kant, som skriver: "Den egentliga betydelsen av ordet *pragmatisk* synes mig mest exakt bestämmas på detta sätt [dvs. hörande till välfärden, J.R.]. Ty pragmatiska kallas de *sanktioner* vilka egentligen inte har sin källa i staternas rätt, så som nödvändiga lagar, utan i *omsorgen* om den allmänna välfärden. En *historia* är pragmatiskt skriven om den gör läsaren klokare, dvs. lär världen hur den skall tillgodose sin fördel bättre eller åtminstone lika bra som föregående släktled." Kant, *Grundläggning av sedernas metafysik*, sv. övers. Joachim Retzlaff (Göteborg, 1997), 42.

46 Fichte skriver uttryckligen "[Leben ist] ganz eigentlich *Nicht-Philosophieren*, Philosophieren [...] ganz eigentlich *Nicht-Leben*"; se Wolfgang H. Schrader, *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes* (Stuttgart, 1972), 180.

47 NS III, 399, 688.

48 NS III, 405, 717. Novalis ser detta förhållande som tecknets "realnexus med det betecknande" (NS III, 305, 362). Se även "Monolog" (NS II, 672–673).

49 Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, utg. av Hans Eichner, vol. II (Paderborn, 1967), 261 nr. 48 och 267 nr. 108.

50 NS III, 378, 622.

51 NS II, 522, 3.

52 Georg Christoph Lichtenberg, *Kladdböcker*, sv. övers. av Peter Handberg (Lund, 1991), 107 [H 146] och 109 [H 151].

53 Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, utg. av Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett och Hans Eichner, vol. XII (Paderborn, 1964), 214.

54 Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, utg. av Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett och Hans Eichner, vol. XVI-II (Paderborn, 1963), 417 fragment nr. 1154.

55 Ibid. fragment nr. 1149.

56 Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, utg. av Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett och Hans Eichner, vol. XII (Paderborn, 1964), 92 f.

57 Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, utg. av Hans Eichner, vol. II (Paderborn, 1967), 173, fragment nr. 53.

58 Jfr. Karl Homann, *F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit* (München, 1973), 156–160; Birgit Sandkaulen, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis* (München, 1999), 25–29; Wolfgang Bonsiepen, "Philosophie, Nichtphilosophie und Unphilosophie", i *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, utg. av Walter Jaeschke och Birgit Sandkaulen (Göttingen, 2004), 257–277. Om motivet hos Hamann, trots att det genomgående framställs under begreppet "irrationalism", se Isaiah Berlin, *The magus of the north: J.G. Hamann and the origins of modern irrationalism* (London, 1993).

59 Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, 273 f.

60 Hamann, här citerad ur Berlin, *The magus of the north*, 37–38.

61 NS II, 562, 188. Jfr. även Maimons artikel, "Die philosophische SprachVerwir-

rung", i *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter*, vol. VII, häfte 3 (Jena, 1797), 213–258.

62 NS II, 289, 649.

63 François Laruelle, *Principes de la non-philosophie* (Paris, 1996). Ingen av Laruelles böcker finns översatta, dock finns artikeln "A Summary of Non-Philosophy" i tidskriften *Pli: Warwick journal of philosophy* 8 (1999), 138–148. Se även Ray Brassier, "Axiomatic heresy: The non-philosophy of François Laruelle", i *Radical philosophy* 121 (2003).

64 Se "Where does the term non-philosophy come from?" under FAQ på www.omphi.org: "The term 'non-philosophy' [...] is in any case an old one (commonly invoked between Kant and Fichte and especially around the latter), but was subsequently forgotten and it's meaning reduced to designate the absence of all philosophical culture."

65 "A brief definition of non-philosophy" under FAQ på www.omphi.org.

66 Gilles Deleuze och Félix Guattari drar i *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991) en liknande slutsats: om "Laruelle föreslår icke-filosofin som en 'verklig' förståelse 'av vetenskapen', bortom kunskapens målsättning", så förstår man inte heller "varför denna vetenskapliga verklighet inte snarare vore icke-vetenskaplig" (Deleuze och Guattari, "Från kaos till hjärna", sv. övers. Fredrika Spindler, i *Aiolos/Glänta* 4/03–1/04 (Göteborg, 2004), 204.

Filosofihistoria och sekularisering

Om filosofins teologiska genealogi

Jayne Svenungsson

När vi skriver filosofihistoria förmedlar vi samtidigt – i olika hög medvetandegrad – en specifik historiefilosofi. Det samma kan även sägas gälla förhållandet mellan teologihistoria och historieteologi. Belysande exempel på denna dialektik kan hämtas inte minst från den kristna teologins tidiga historia, där man i stor utsträckning använde sig av historieskrivande som medel för att avgränsa sig från de judiska rötterna och för att konstituera sig som en egen teologisk tradition. Tidigt kom sålunda en historieskrivning att växa fram enligt vilken man tolkade Jesus som en apokalyptisk gestalt som manifesterade ett radikalt brott med den hittillsvarande historien. I takt med att förväntningarna på Jesu snara återkomst avmattades kom denna apokalyptiska historietydning emellertid att få konkurrens. Den uteblivna återkomsten krävde teologiska förklaringar och här blev historieskrivandet åter behjälpligt. Kontinuiteten mellan det gamla och det nya förbundet kom nu istället att betonas och Jesu själva dröjsmål uttyddes positivt som Guds vilja att hinna sprida sitt frälsningsverk till världens alla ändar. Ytterligare transformationer kom det teologiska historieskrivandet att genomgå i samband med Roms kristnande på 300-talet, då Roms sekulära historia alltmer började vävas samman med den gudomliga försynen.¹

Exemplen på detta slags dialektik kan mångfaldigas. Även i modern tid har man uttryckt olika teologier, filosofier och ideologier genom historieskrivandet. Min avsikt i denna artikel är att fokusera ett mycket specifikt fall av denna dialektik, nämligen hur man i delar av det moderna tecknandet av filosofins historia relaterat det moderna filosofiska tänkandet till äldre teologiskt tänkande. Betonar man kontinuiteten eller avbrotten, och vilka filosofiska förutsättningar och motiv ligger bakom respektive synsätt? Mer exakt är jag alltså ute efter att belysa hur man i själva meta-reflektionen över filosofins historia tenderar att producera en specifik historiefilosofi genom att förhålla den moderna filosofin till det judisk-kristna teologiska arvet på det ena eller andra sättet.

För att på ett överskådligt sätt kunna diskutera tematiken har jag valt att fokusera den så kallade Löwith–Blumenberg debatten, som med avseende på just den historiska kontinuiteten aktualiserar frågan om den moderna filosofins förhållande till teologin. Karl Löwith, som behandlar frågan utifrån en mycket specifik tematik, nämligen moderna historiefilosofiers förhållande till äldre historieteologier, hör till de röster som argumenterat

för en tydlig kontinuitet mellan de två traditionerna. I tydlig kontrast till Löwith och delvis i direkt polemik med hans filosofi har Hans Blumenberg tvärtom försvarat det moderna filosofiska projektets särart i förhållande till äldre tiders teologiska tänkande. Mot bakgrund av de olika positioner som Löwith respektive Blumenberg representerar – där jag vill hävda att Blumenberg representerar den generellt sett mer tongivande rösten – knyter jag i artikelns avslutande del an tematiken till den samtida filosofiska diskussionen om förhållandet mellan teologi och filosofi. Min avsikt här är att belysa det problematiska med en alltför hårdragen tolkning av diskontinuiteten mellan den moderna filosofin och äldre tiders filosofiska teologi, då en sådan tolkning inte sällan tenderar att nära den moderna drömmen om ett förutsättningslöst tänkande.

Karl Löwiths sekulariseringstes

Bland de mer storslagna försöken att teckna en kontinuitet mellan äldre tiders teologiska tänkande och den moderna filosofins bärande idéer märks som sagt Karl Löwith, eller för att vara mer precis, den berömda ”sekulariseringstes” han utvecklar i verket *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* från 1949.² Genom en omfattande idéhistorisk exposé argumenterar Löwith här för att de historiefilosofier som formuleras under upplysningen och som når sin kulmen i 1800-talets politiska utopier ytterst utgör sekulariserade versioner av den judisk-kristna historieteologin. Vill man tala om ett avgörande brott vad beträffar den västerländska människans förhållande till historien står detta sålunda inte att finna i skiftet mellan medeltiden och nya tiden, inte heller i Voltaires explicita avfärdande av traditionella historieteologier till förmån för neologismen *philosophie de l'histoire* under senare delen av 1700-talet.³ Det är istället under antiken vi finner det avgörande brottet. Här möter vi två i grunden olika sätt att förhålla sig till historien, dels det grekiska cykliska historiebegreppet, dels den judiska messianska historieförståelsen. Med kristendomens framväxt och utbredande är det den senare synen som enligt Löwith kommer att bli dominerande. Historia kommer i första hand att betyda *frälsningshistoria*, ett eskatologiskt drama om förtappelse och förlösning styrt av den gudomliga försynen. Den mest drastiska skillnaden i förhållande till grekernas cykliska, av naturens rytm formade syn, är att historien härmed betraktas i ljuset av ett yttersta mål vilket förlämnar allt historiskt skeende mening:

Att överhuvudtaget ställa frågan om historiens mening eller meningslöshet är i sig redan historiskt betingat: Judiskt och kristet tänkande väckte denna bottenlösa fråga till liv. [...] Grekerna var mer modesta. De gjorde inte anspråk på att ha uttrött världshistoriens yttersta mening. De var gripna av den synbara ordningen och skönheten i det naturliga kosmos och fann i tillblivelsens och förgångelsens kosmiska lag också förebilden för sin förståelse av historien.⁴

Det skall inte förnekas att det finns avsevärda skillnader mellan den antika grekiska respektive judiska historieförståelsen. Frågan är emellertid hur Löwith motiverar den kontinuitet han utmålar mellan den judisk-kristna historieteologin och de moderna sekulära historiefilosofierna. När allt kommer omkring förenas ändå de båda antika historiesynerna av att man förutsätter någon form av gudomlig princip i tillvaron, medan de moderna historiefilosofierna gör anspråk på att vara just *sekulära*, det vill säga oavhängiga varje transcendent eller gudomlig ordning. Det är betydande att i sammanhanget återvända till Voltaire, som av Löwith lyfts fram som den som tar det avgörande steget från historieteologi till historiefilosofi. När Voltaire författar en essä med titeln "La philosophie de l'histoire" 1765 ligger den beryktade jordbävningen i Lissabon blott ett decennium bakåt i tiden. Denna naturkatastrof kom som bekant att bli upprinnelse till ett häftigt ifrågasättande av den gudomliga försynen och Voltaire hörde till de skarpaste kritikerna. Det är mot denna bakgrund man skall se hans propagerande för en historiefilosofi – ett filosoferande över historien som bevarar tron på en bättre framtid men gör upp med teologins eskatologiska barlast.⁵

Trots den massiva kritik som riktas mot den kristna försynstron av flera av upplysningstänkarna föreligger det enligt Löwith emellertid en väsentlig kontinuitet till såväl form som innehåll. Förvisso gör upplysningstänkarna upp med tron på ett i förhållande till historien transcendent mål, liksom med tron på Gud som den aktör som driver historien framåt. Men själva framtidsorienteringen består. Om så Gud ersätts av människan som historiens huvudaktör och himmelriket omtyds till realiserandet av det idealiska samhället, kvarstår inte desto mindre den grundläggande övertygelsen att historien har en mening och att denna mening erhålls ur ett kommande mål.⁶

Frågan är emellertid hur det kommer sig att den framtidstro som bär upp den kristna teologin under nya tiden kommer att vändas inåt mot historien själv. Utan att förneka att det rör sig om ett mycket komplext historiskt förlopp urskiljer Löwith en nyckelgestalt: den kalabriske 1100-talsmunken Joakim av Floris. Med Joakim öppnas en ny dimension upp inom ramen för den traditionella kristna historieteologin. Även om det alltid funnits en viss variation i den kristna tydningen av historien har man i stora drag räknat med ett mönster bestående av det gamla förbundets tid följt av det nya förbundets inbrott, vilket i sin tur förväntas nå sin fullbordning i ett eskatologiskt skeende. Det gamla förbundet har traditionellt knutits till Fadern, medan det nya förbundet knutits till Sonen eller förlossaren. Det originella med Joakims trinitariskt inspirerade historieteologi är att han även räknar med en tredje föreskatologisk tidsålder – en mer fullkomlig tid för kyrkan på jorden – knuten till Anden. Han benämner denna tidsålder "Andens tid" och beräknar dess inbrott vara nära förestående.⁷

För Joakim stod denna djärva vision ingalunda i något exklusivt förhållande till eskatologin och man finner i hans texter sålunda inte någon ansats till att historisera eskatologin och proklamera ett inomvärldsligt förverkligande av gudsriket. Dock kommer hans texter att ge upphov till en receptions historia som successivt drar sig i denna riktning. Redan under senmedeltiden kommer hans texter att användas i kvasi-politiska syften av radikala falanger bland franciskanerna, vilka förkastar den påvliga auktoriteten och i vissa fall proklamerar en ny, postecklesiologisk era. Även här är det dock föga troligt att det handlade om något avskrivande av eskatologin. Följer man den joakimitiska receptions historien ytterligare ett par sekler framåt finner man emellertid att det eskatologiska målet kommer att vändas inåt mot historien själv; strukturen i Joakims trinitariska frälsnings historia bevaras, men tas över av ett filosofiskt prästerskap som förkunnar himmelriket på jorden.⁸

Även om det är långsökt att i alltför förenklande termer ge Joakim av Floris skulden för modernitetens politiska utopier, handlar det ingalunda om lösa spekulationer när Löwith söker påvisa att det föreligger en viss kontinuitet här.⁹ Hos flera av upplysningstänkarna finns god kännedom om Joakims verk, och när Comte utvecklar sin stadielära på 1800-talet är det delvis med Joakims trinitariska frälsnings historia i medvetandet. Den progressiva, triadiska strukturen är om möjligt än tydligare i de historiefilosofier som utvecklas av de tyska idealisterna. Även här är det frågan om en direkt inspiration av Joakims läror. Med början hos Lessing föds ett betydande intresse för Joakim som kommer att delas av flera av romantikerna och återspeglas bland annat i sökandet efter en ”Andens religion”, en högre och friare form av religion än den till bokstav och auktoritet knutna kristendomen. Ett av de mest tydliga exemplen på hur den triadiska strukturen går igen finner man i Schellings *Philosophie der Offenbarung*, där Schelling urskiljer tre tidsåldrar knutna till lagen, profetismen respektive friheten, men naturligtvis också i Hegels fenomenologi över Andens utveckling genom historien.¹⁰

Utvecklingen når, enligt Löwiths framställning, ett slags kulmen i Marx tänkande. Trots att Marx av eftervärlden betraktas som en av religionens främsta vedersakare och troligtvis redan själv såg sig som sådan, drar sig inte Löwith för att skriva in Marx i den över tvåtusen år gamla judiska profetraditionen: ”Hur mycket emanciperad 1800-talsjude, avgjort anti-religiös och till och med antisemitisk han är var, så var han likväl en jude av gammaltestamentligt format.”¹¹ Den egentliga ”basen” för Marx historiematerialism, som Löwith med viss ironi formulerar det, är sålunda den judiska messianismen med dess resoluta förkunnande av en kommande ovillkorlig rättvisa. Skärskådar man *Kommunistiska manifestet* finner man att det äger karaktären av ett profetiskt dokument, ett upprop till handling snarare än att utgöra någon saklig, empirisk analys; termer som ”klasskamp” och ”utsugning” är när allt kommer omkring moraliska omdömen

och inte frukten av någon intresselös observation av historiens förlopp. Löwiths slutomdöme blir sålunda att historiematerialismen är ”frälsningshistoria i nationalekonomiskt språk”, en sekulär återspeglning av den judisk-kristna tolkningen av historien som ett frälsningsdrama med ett meningsfullt mål i framtiden – i Marx fall ett gudsrrike utan Gud.¹²

Lika lite som Marx historiefilosofi är frukten av någon intresselös observation av tidens förlopp är emellertid Löwiths egen metarefleksion över den judisk-kristna historieteologins övergång i de moderna sekulära historiefilosofierna det. Tvärtom är hans reflektion tillkommen i en mycket specifik kontext, som det finns anledning att kort se närmare på. När Löwith under 1940-talet författar *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* har flera tidigare försök att teckna en kontinuitet mellan det judisk-kristna teologiska arvet och modernitetens politiska ideologier redan gjorts, inte minst Carl Schmitts berömda *Politische Theologie* från 1922.¹³ Nu är emellertid Löwiths ärende och inte minst hans motiv helt andra än Schmitts under 1920-talet. Löwith skriver i egenskap av intellektuell av judisk börd som tvingats i exil från ett Europa som vid den här tiden ligger i ruiner. Likt många andra under åren efter kriget söker han rötterna till hur det västerländska politiska och filosofiska arvet kunde mynna ut i 1900-talets totalitära rörelser, men också till hur en rad framstående tänkare – däribland just Schmitt liksom hans egen lärofader Martin Heidegger – kunde förlora sitt politiska omdöme så fullständigt att de tog ställning för dessa rörelser.¹⁴

När Löwith utvecklar sin sekulariseringstes och läser in en väsentlig kontinuitet mellan den judisk-kristna historieteologin och den typ av historiefilosofier som bär upp det moderna projektet har han sålunda mycket bestämda intressen med just denna historieskrivning. Bilden klarar ytterligare utifrån vetenskapen om att Löwiths egna filosofiska preferenser låg vid den antika grekiska visdomen och i synnerhet vid det stoiska *amor fati* idealet. Här – liksom i delar av Orientens visdom – fann Löwith resurser för att bryta med den på en och samma gång antropocentriska och historiserande tendens som dominerat det västerländska tänkandet i tvåtusen år och som nått sitt yttersta uttryck i det moderna projektets faustiska övermod.

Hans Blumenberg och det moderna projektets legitimitet

Trots det genomslag Löwiths sekulariseringstes kom att få finns det fog att hävda att en mer tongivande tendens, då man under 1900-talet sökt teckna filosofins moderna historia, varit att betona diskontinuiteten i förhållande till äldre teologiskt tänkande. Även en sådan historieskrivning har naturligtvis sina specifika skäl och motiv. Backar vi till förra sekelskiftet och ser på filosofins självbild vid den här tiden utmärks den av en tydlig strävan efter förutsättningslöshet, frammanad inte minst av naturveten-

skapernas frammarsch och de därav följande vetenskapliga idealen. Även om det finns många exempel på undantag, blir ett viktigt moment nu att rensa ut teologiska och metafysiska drag ur det filosofiska tänkandet och etablera filosofi som något nytt och mer autentiskt i förhållande till detta äldre tänkande.

Kanske illustreras dessa ansatser allra tydligast av den analytiska filosofi som växer fram i England i början av seklet. Men även den tyska fenomenologin utgör på många sätt ett försök att förläna filosofin en ny utgångspunkt, avgränsad inte minst från varje form av teologiskt tänkande. När Heidegger – som svårligen kan beskyllas för att försvara något förutsättningslöst tänkande i någon naiv mening – 1935 sålunda slår fast att den väsentliga skillnaden mellan teologen (eller den troende) och filosofen är att den senare på ett intresselöst sätt förhåller sig till den grundläggande frågan ”varför finns överhuvudtaget något och inte snarare inget?”, medan den förre redan före allt frågande bestämt sig för svaret, så är han på många sätt symptomatisk i detta avseende.¹⁵

De exempel som här lyfts fram – den analytiska respektive fenomenologiska filosofins framväxt – belyser blott den generella tendensen att vilja avgränsa det filosofiska tänkandet från det teologiska under 1900-talet. Samma tendens återspeglas emellertid också i mycket filosofihistoriskt tänkande, där det varit regel snarare än undantag att betona den moderna filosofins självständighet från det äldre teologiska arvet. Mot denna bakgrund bör man också förstå den kritik som kommer att riktas mot Löwiths sekulariseringstes i takt med att efterkrigstidens kulturpesimism klingar ut.

Den mest systematiska, ambitiösa och välartikulerade kritiken har utan tvekan framförts av Löwiths landsman Hans Blumenberg, i det sjuhundrasidiga verket *Die Legitimität der Neuzeit* från 1966.¹⁶ Som titeln indikerar är Blumenbergs ansats att formulera en apologi för det moderna projektet. Nu skulle man kunna säga att det vid den här tiden fanns goda skäl för detta: såväl före som efter kriget genomsyrades stora delar av den tyska filosofiska diskursen av en omfattande modernitetskritik – från Frankfurtskolans radikala upplysningskritik till den metafysikkritik som artikuleras av Heidegger och flera av hans lärjungar. Till dessa lärjungar hör som bekant också Löwith. Även om Löwith tillhör de allra skarpaste kritikerna av de decisionistiska dragen i Heideggers filosofi delar han inte desto mindre flera väsentliga grunddrag med Heidegger, såsom kritiken mot den moderna filosofins subjektscentrering liksom misstänksamheten mot den successiva teknologiseringen av verkligheten.¹⁷ Sålunda utgör Heideggers tolkning av den västerländska filosofins öde som en *Verfallsgeschichte* en inte helt oviktig nyckel för att förstå Löwiths sekulariseringstes.

Utan att göra en alltför stor poäng av det bör man också notera den tid i vilken *Die Legitimität der Neuzeit* kommer till, nämligen 1960-talet, ett

decennium som på många sätt genomsyras av en ny framåtanda och en återvunnen tilltro till människans förmågor, betingad inte minst av de betydande vetenskapliga landvinningar som sker under dessa år. Det är alltså i detta klimat – och mot bakgrund av nämnda modernitetskritiska filosofi – som Blumenberg sätter sig för att försvara det moderna projektet. Inte minst vänder han sig mot Löwiths insinuering att de filosofier som bär upp moderniteten blott utgör förvrängda versioner av ett kristet teologiskt arv som redan det var behäftat med allvarliga brister. Tvärtom söker Blumenberg visa att moderniteten vilar på sina egna självständiga och högst legitima förutsättningar, vilka ingalunda kan återföras på det kristna arvet.

Där Löwith läser in en tydlig kontinuitet förlägger Blumenberg sålunda ett avgörande brott. Detta innebär dock inte att han blundar för de uppenbara strukturella likheter som föreligger mellan exempelvis den kristna eskatologin och den moderna framstegstron. Men att man påvisat dylika paralleller innebär inte att man bevisat att den senare följer ur den förra. Studerar man de moderna historiefilosofierna kan man skäligen hävda att de söker besvara vissa frågor som den kristna medeltiden lämnat efter sig, inte minst frågan om historiens mål och mening. Därmed har man emellertid inte konstaterat något annat eller mer än att det finns en viss beständighet över tid i själva problemformuleringarna: ”Historiens kontinuitet över epoktrösklarna ligger inte i varaktigheten av några ideella substanser, utan i ett visst problemhypotek.”¹⁸ Även om nya tidens filosofer söker svara an till vissa frågor som formulerats inom ett kristet teologiskt schema, så är alltså de *svar* man ger till sitt väsen annorlunda, likaså stammar de ur helt andra källor än den kristna teologin.

Vilka är då dessa källor? En väsentlig del av *Die Legitimität der Neuzeit* är ägnad åt att teckna den moderna naturvetenskapens successiva framväxt och hur detta i grunden kommer att förändra människans förhållande till verkligheten. Det är också här Blumenberg finner källorna till vad han finner vara särdragen i det moderna tänkandet. Med gestalter som Kopernikus, Bruno och Galilei påbörjas ett utforskande av den hittills osynliga verkligheten – inte minst genom teleskopets förtjänst – och tillika ett ständigt utvidgande av vetandets gränser. Dessa konkreta empiriska framsteg ger sedan näring åt en mer generell framstegstro som kommer att bli ett av de svar som den moderna filosofin ger på den nedärvda frågan om historiens mening och mål.¹⁹

Det finns emellertid ytterligare en viktig aspekt i den gryende moderniteten som utgör själva förutsättningen för det moderna vetandets framväxt, nämligen att själva uppträckandet vid den här tiden tillskrivs ett egenvärde. Enligt Blumenberg är det just här den mest betydande skillnaden i förhållande till teologin ligger. Med exempel som sträcker sig från Augustinus utpekande av *curiositas* som en av syndens huvudkällor till den högmedeltida kyrkans försök att värja sig mot den antika filosofins

återvunna terräng, framhåller Blumenberg hur teologin genom historien kategoriskt fördömt intellektuell vetgirighet som uttryck för mänskligt högmod. Det som sker i början av nya tiden är att man bryter mot detta teologiska tabu och istället upphöjer nyfikenheten och det förutsättningslösa intellektuella sökandet till dygd. Precis häri ligger enligt Blumenberg det moderna projektets viktigaste legitimitetsgrund.²⁰

Varför sker då denna uppvärdering av nyfikenheten i den moderna tidens gryning? Blumenbergs svar är att människan vid den här tiden upptäcker sig leva i ett radikalt kontingent universum, en tillvaro där hon inte längre har insikt i några gudomliga lagar. Denna upptäckt frammanar ett nytt sätt för människan att inrätta sig på i världen, vilket Blumenberg sammanfattar i termen *Selbstbehauptung*. Utlämnad åt en tillvaro som är likgiltig inför hennes öde börjar människan istället själv förläna tillvaron ordning och mening. Den moderna strävan efter att behärska tillvaron medels vetande och teknologi framstår mot denna bakgrund sålunda som ytterst legitima försök av människan att säkra sin existens i en avförtrollad värld. Dock kvarstår alltså frågan om varför människan i första rummet upptäcker sig leva i ett kontingent universum. Blumenberg hänvisar i detta sammanhang till de teologiska utvecklingar som sker under senmedeltiden i och med nominalismens framväxt. I takt med att Gud alltmer kommer att förstås i termer av absolut makt och en för människan outgrundlig vilja vänjer sig människan vid att betrakta tillvaron som godtycklig och utan garantier:

Moderniteten började helt visst inte med den döde Gudens epok, utan med den dolde Gudens epok, *deus absconditus* – och en dold Gud är *pragmatiskt sett* lika gagnelig som en död. Den nominalistiska teologin gav på ett alarmerande sätt uttryck för ett mänskligt förhållningssätt till världen, vars innebörd kunde sammanfattas i postulatet att människan har att förhålla sig som vore Gud död. Detta framtvingar den rastlösa utforskning av världen som kan betecknas som drivkraften bakom den vetenskapliga tidsåldern.²¹

Här kan man naturligtvis ställa frågan om Blumenberg inte blir självmot-sägande, i det att han ytterst hänvisar till teologiska källor för att förklara modernitetens framväxt. Men Blumenberg bestrider att det i detta fall skulle handla om källor. Den kris som skapas av den nominalistiska teologin är blott de *negativa* förutsättningar som provocerar fram den moderna människans förhållningssätt till världen.

Sålunda håller Blumenberg fast vid övertygelsen att moderniteten utgör en antites till det kristna teologiska arvet. Medan teologin utmärks av att redan på förhand ha bestämt sig för svaret på de frågor man ställer – eller för att överhuvudtaget bara ställa de frågor man redan har svar på – ligger det moderna projektets egenart och legitimitet i att man upphöjer det öppna frågandet till norm.²² Trots få övriga likheter finner man här en

intressant återklang av Heideggers ovan refererade resonemang kring de särdrag som utmärker teologin respektive filosofin (i Heideggers fall fenomenologin). Precis som frågan ställts till Heidegger huruvida fenomenologin verkligen är det intresselösa skådande han ville göra gällande, kan man emellertid fråga huruvida den moderna filosofin verkligen är det fria, förutsättningslösa frågande som Blumenberg utmålar.

Kritiken mot det förutsättningslösa tänkandet och vändningen mot religionen

”Man ser att också vetenskapen vilar på en tro, det finns överhuvudtaget ingen ’förutsättningslös’ vetenskap”, skriver Nietzsche 1887.²³ Det är detta slags citat som ligger till grund för att Nietzsche ofta beskrivs som en tänkare före sin tid, men som också förklarar den renässans hans tänkande upplevt under senare decennier. Inte minst i Frankrike äger från 1960-talet och framåt en nyläsning av Nietzsches texter rum som mynnar ut i vad som ofta karakteriserats som ett postmodernt tänkande. Oavsett om man väljer att använda termen ”postmodern” eller inte, är det skäligt att hävda att det vid den här tiden sker ett slags förfining av den moderna filosofins kritiska ådra – en utveckling som dock inte är begränsad till den franska kontexten.²⁴ Om filosofin sedan upplysningens dagar strävat efter att kritiskt avtäcka de fördomar som styr traditionen, religionen och moralen, märks under decennierna efter andra världskriget en allt högre medvetenhet – betingad inte minst av tidens geopolitiska och sociopolitiska förändringar – om de fördomar som styr det kritiska tänkandet självt.

Många belysande exempel kunde ges på denna utveckling, inte minst Jean-François Lyotards intill leda citerade tal om ”metaberättelsernas bristande trovärdighet”.²⁵ Den poäng Lyotard för fram i den med tiden mycket omtalade skriften *La condition postmoderne* är att den moderna filosofin inte alls burits upp av ett intresselöst sökande efter kunskap, utan i själva verket haft sin legitimeringsgrund i specifika övergripande berättelser, varav Lyotard ger två exempel: dels upplysningens framställning av kunskap som nyckeln till människans befrielse från tidigare generationers fördomar, dels den tyska idealismens bild av kunskap som andens avtäckande av sanningen genom historien. Det problematiska med dessa meta-berättelser är att de är blinda för sig själva, det vill säga de ser inte att de i sin iver att avgränsa den nya vetenskapliga kunskapen från förmoderna kunskapsformer (vilka framställs som fabler, myter eller legender) själva använder sig av narrativa eller till och med mytiska kunskapsformer grundade i specifika förutsättningar och fördomar. Den insikt som Lyotard – och flera andra tänkare i samma generation – söker förmedla är sålunda att narrativa eller mytiska element aldrig fullt ut kan uteslutas från det rationella tänkandet.

Om vi återvänder till Blumenberg tillhör även han samma generation filosofer. Trots många likheter – även Blumenberg kan i många avseenden betraktas som en postmetafysisk tänkare – ter sig inte desto mindre flera drag i hans apologi för det moderna projektet problematiska mot bakgrund av Lyotards resonemang. Vill man spetsa till det, kunde man hävda att Blumenberg tämligen okritiskt använder sig av den första versionen av de metaberbättelser Lyotard avtäckar, utan att vara medveten om att han gör det. Den bild han tecknar av det moderna tänkandet som ett intresselöst frågande som leder till vetenskapernas successiva progression speglar en närmast ideologisk föreställning om moderniteten.²⁶ För att göra rättvisa åt Blumenberg skall det dock framhållas att han inte på något naivt sätt blundar för de potentiella baksidor denna agenda rymmer. I själva verket är det en till viss del reviderad form av den moderna framstegstron han pläderar för, rensad från varje form av utopiska inslag. Det som inte desto mindre förblir problematiskt är det dialektiska sätt på vilket han spelar ut den moderna filosofin mot äldre teologiskt tänkande i sin strävan att undergräva Löwiths sekulariseringstes. I syfte att förstärka det moderna tänkandets karaktär av förutsättningslöst frågande blir det viktigt att avgränsa detta från det teologiska tänkandet, vilket just antas sakna sådan förutsättningslöshet.

Detta leder mig åter till frågan om hur man i tecknandet av filosofins historia relaterar filosofi och teologi till varandra. I takt med att uppgörelsen med anspråket på ett förutsättningslöst tänkande fortskridit har också relationen mellan filosofi och teologi hamnat i ett nytt ljus. Om det inte stämmer att filosofin utgör en intresselös verksamhet medan teologin utgör en värdebaserad disciplin som utgår från givna svar, blir det svårare att upprätthålla den distinktion som både Heidegger och Blumenberg gör. Under senare år har också en rad tongivande filosofer visat på det betydligt mer komplexa förhållande som råder mellan filosofi och teologi – vilket i förlängningen också berör de båda disciplinernas historiska förhållande till varandra – en utveckling som omtalats som en ”vändning mot religionen” inom samtida filosofi.²⁷

Ett belysande uttryck för denna utveckling är den kritik som Jacques Derrida riktat mot den tidige Heideggers distinktion mellan fenomenologins intresselösa beskrivning av verkligheten och teologins tematiserade eller förutbestämda beskrivning av samma verklighet. Derrida ifrågasätter inte att teologi är en disciplin som styrs av bestämda intressen och förväntningar. Dock ställer han sig tvekan inför Heideggers anspråk på att hans egen fenomenologiska tydning av exempelvis den mänskliga existensen skulle vara rent formell eller intresselös. Snarare tycks det vara så att existentialanalysen redan på förhand förutsätter teorem och strukturer som är hämtade ur discipliner som fenomenologin hävdas föregå – inte minst teologin:

Vi måste ställa oss frågan [...] huruvida, för att ge näring åt existensialanalysen, det så kallade ontologiska innehållet inte på ett otillåtet sätt återintroducerar – i form av ontologisk repetition – en rad teorem eller teologem som stammar från de discipliner som sägs vara grundade eller avhängiga – bland annat den judisk-kristna teologin, men likaså alla de antropologier som har sina rötter i denna.²⁸

Det som skiljer Derrida från Heidegger är inte själva ambitionen att göra en distinktion mellan de två disciplinerna, blott anspråket på att det går att dra någon entydig gräns dem emellan och hävda att den ena diskursen på något enkelt sätt skulle vara mer förutsättningslös än den andra. Derrida belyser därmed på ett principiellt plan det problematiska i hur man inom mycket 1900-talstänkande på ett alltför förenklande sätt relaterat teologi och filosofi till varandra, där Heideggers tänkande blott är ett symptomatiskt uttryck.

Med exemplet Blumenberg har jag sökt visa hur idealet om ett förutsättningslöst filosofiskt tänkande också återspeglas i hur man rent filosofihistoriskt förhållit teologi och filosofi till varandra. Precis som de tidiga kristna teologerna – för att återvända till mitt inledande exempel – tecknade en specifik historia som betonade diskontinuiteten med det judiska i avsikt att konstituera sin egen identitet som kristna, skulle man alltså kunna hävda att man under framför allt 1900-talet upprätthållit bilden av det moderna filosofiska tänkandet som intressefritt och förutsättningslöst genom en historieskrivning som tydligt ställt det i kontrast till äldre teologiskt tänkande som antagits sakna dessa dygder. I själva metareflectionen över de moderna filosofiska idéernas utveckling har man sålunda tenderat att producera en specifik historiefilosofi – eller för att använda Lyotards begrepp: metaberrättelse – som syftar till att legitimera en viss filosofisk självbild.

Mot bakgrund av senare decenniers problematisering av den moderna kritiska filosofins stundom bristande självkritik finns det dock skäl att ifrågasätta en historieskrivning som alltför entydigt betonar kontrasten mellan teologi och filosofi. I denna mening vill jag också hävda att Löwiths betoning av kontinuiteten mellan de två traditionerna – trots den kritik som riktats och trots de ideologiska motiv som ligger bakom även hans historieskrivning – representerar en mer adekvat syn. Genom att betona hur intrikat sammanflätade de två traditionerna är ger han en mer rättvisande bild av såväl det filosofiska som det teologiska tänkandet och föregriper därmed på flera sätt den samtida kritiska diskussionen kring anspråken på ett intressefritt och förutsättningslöst filosofiskt tänkande, något som torde förklara den renässans hans sekulariseringstes delvis upplever idag.²⁹

Nu skall det emellertid betonas att det inte är själva *idealet* om fördomsfrihet och förutsättningslöshet som blivit omtvistat, blott tron på att det någonsin är fullt ut möjligt att realisera detta ideal. För att återknyta till

exemplet Heidegger kan man helt enkelt ställa frågan huruvida det alls är möjligt att åstadkomma en beskrivning av fenomen som ”död” eller ”skuld” som inte i någon mån är avhängig de specifika förutsättningar som ligger i den egna kultursfärens långlivade och ofta oreflekterade teologisk-antropologiska föreställningar. I förlängningen handlar det om att inte blunda för att hela den västerländska filosofin trots sin goda strävan efter förutsättningslöshet tenderar att ställa tämligen västerländska frågor om livet, döden, kunskapen och språket.

Men det handlar också om att odla en rikare syn på den teologiska tradition – eller snarare *traditioner* – som utgör en väsentlig del av det västerländska arvet. Den bild som såväl Heidegger som Blumenberg förmedlar av teologin som en statisk tradition som bara uppehåller sig vid frågor den redan har svaren på är en konstruktion i lika hög grad som bilden av filosofin som ett öppet och förutsättningslöst frågande. Därmed inte sagt att det inte i såväl historien som nutiden finns företrädare för religionen som tenderar att bekräfta bilden. Priset för att upprätthålla en sådan statisk bild är emellertid en god portion historielöshet. Studerar man teologins historia finner man tvärtom en rad högst dynamiska tanke-traditioner som ständigt genomgått metamorfoser, bland annat genom att ingå synteser med annat tankegods. Att skriva god teologi- och filosofi-historia handlar om att se denna komplexitet – vilket inte minst innebär att se hur intrikat inflätade de två traditionerna är i varandra.

Summary

The history of philosophy and secularization: On philosophy's theological genealogy. By Jayne Svenungsson. Writing the history of philosophy to some extent also implies expressing a certain philosophy of history. This article discusses a particular case of this dialectic, namely how one has related modern philosophy to pre-modern theological philosophies when writing the history of philosophy during the 20th Century. Is the emphasis put on the continuity or the interruptions between the two traditions, and what are the philosophical motives and presuppositions behind either view? The article's focus is on the so called Löwith-Blumenberg debate – where Karl Löwith has defended a continuity between theology and philosophy in his famous ”thesis of secularization”, whereas Hans Blumenberg has argued for a radical autonomy of the modern philosophical and scientific project. In my conclusion I take the stand of Löwith and argue that a too strong accent on the interruption between the Jewish-Christian theological heritage and the modern project tends to nurture the modern ideal of philosophical presuppositionlessness.

Noter

1 Se vidare Bernard McGinn, *The Calabrian abbot: Joachim of Fiore in the history of western thought* (New York, 1985), 51–73.

2 Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953; Stuttgart & Weimar, 2004). Verket kom till i USA under Löwiths exil undan nazismen på 1940-talet och publicerades ursprungligen på engelska under titeln *Meaning in history: The theological implications of the philosophy of history* (Chicago & London, 1949).

3 Se Ibid., 114–125. ”La philosophie de l’histoire” var ursprungligen titeln på en essä Voltaire publicerade 1765, och han anses därmed vara den som först myntade begreppet ”historiefilosofi”.

4 Ibid., 14 (samtliga översättningar är mina egna).

5 Se Ibid., 114–125.

6 Se Ibid., 14–20.

7 Se Ibid., 158–172.

8 Se Ibid., 167–172. Jfr även Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the prophetic future: A medieval study in historical thinking* (1976), 2. uppl. (Stroud, 1999).

9 Nu skall det förtydligas att detta knappast är vad Löwith gör; hans resonemang kring Joakim av Floris och dennes influens på senare historiefilosofi utmärks på det hela taget av saklighet och nyansrikedom. Kritiken är dock befogad i fall som Eric Voegelin, som likt Löwith velat teckna en kontinuitet mellan Joakims begynnande immanentisering av eskatologin och modernitetens politiska utopier, dock utan den nyansering som utmärker Löwiths behandling av Joakim. Se vidare Eric Voegelin, *The new science of politics* (Chicago, 1952).

10 Se Löwith, 222–228.

11 Ibid., 53.

12 Ibid., 42–61.

13 Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), 8:e uppl. (Berlin, 2004). Andra exempel – dock radikalt skilda från Schmitts verk till såväl motiv som slutsatser – värda att uppmärksamma är Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, (1953; Frankfurt am Main, 1985) samt Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie* (Bern, 1947).

14 Se vidare Jeffrey Barash, ”The sense of history: On the political implications of Karl

Löwith’s concept of secularization” i *History and Theory* 37 (February 1998), 69–83, samt Richard Wolin, *Heidegger’s children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (Princeton & Oxford, 2001), 71–100.

15 Se Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 40: *Einführung in die Metaphysik* (1935; Frankfurt am Main, 1983), 8 f. Jfr även idem., ”Phänomenologie und Theologie”, i *Wegmarken* (1927; Frankfurt am Main, 1967), 45–78.

16 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), 2:a uppl. (Frankfurt am Main, 1988). Här återges av utrymmeskäl blott huvuddragen i vad som brukar kallas ”Löwith–Blumenberg debatten”. För en utförlig, kritiskt uppdaterad redogörelse för debatten, se Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation: De Hegel à Blumenberg* (Paris, 2002). En god svensk introduktion till Blumenbergs tänkande ges av Bo Isenberg i ”’Filosofi på den avförtrollade världens baktrappa’. Om ingångar och utgångar hos Hans Blumenberg”, i *Res Publica*, 40–41 (1999), 116–129.

17 Jfr Wolin, 71–100.

18 Blumenberg, 59.

19 Se Ibid., 59–62, 422–439.

20 Se Ibid., 319–400.

21 Ibid., 404.

22 Jfr Ibid., 59.

23 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882/1887), KSA, Bd. 3 (München/Berlin/New York, 1980), 575.

24 Jag har sökt sammanfatta denna utveckling – med fokus på den franska, tyska och angloamerikanska kontexten – i min studie *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Logos/Pathos nr. 3 (Göteborg, 2004), 14–31.

25 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (Paris, 1979), 7.

26 Denna kritik mot Blumenberg riktas – med anknytning till just Lyotard – av S. Parvez Manzoor i ”An epistemology of questions: The crisis of reason in the west”, <http://www.algonet.se/~pmanzoor/Epistemology-Questions.htm> (2006-03-30). Jfr även Jean-Claude Monod, *La querelle*, 274–276.

27 Se Hent de Vries, *Philosophy and the turn to religion* (Baltimore & London, 1999). Jfr även Jacques Derrida och Gianni Vattimo

(red.), *Religionen*, översättning: William Fovet och Lars Fyhr (Gråbo, 2004). verk med såväl direkt som indirekt anknytning till Löwith vidareutvecklat hans sekulariseringstes. Se bland annat Gianni Vattimo, *tendre aux "limites de la vérité"* (Paris, 1996), *Credere di credere* (Milano, 1996), samt idem., 101 f. *Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso* (Milano, 2002).

28 Jacques Derrida, *Apories: Mourir – s'at-*
tendre aux "limites de la vérité" (Paris, 1996), *Credere di credere* (Milano, 1996), samt idem., 101 f. *Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso* (Milano, 2002).

29 Det mest självskrivna namnet i sammanhanget är Gianni Vattimo, som i en rad

Om filosofihistoriens objekt

Mats Persson

De senaste decennierna har intresset för filosofins historia och filosofiska klassiker tilltagit högst betydligt. Samtidigt har filosofihistoriska diskussioner kännetecknats av en växande heterogenitet. Bara under de senaste decennierna har flera nya områden vuxit fram och placerats på kartan. Man kan nämna intresset för kvinnliga filosofer och genusteman, uppmärksammandet av de dygdetiska traditionerna, samt forskningar rörande äldre former av filosofisk psykologi. Detta reser frågan om vad filosofihistoriens objekt egentligen är, och hur detta bestäms. Avsikten med denna studie är att reflektera över några aspekter av hur filosofihistoriens objekt konstitueras av historieskrivningen. Detta tema behandlas framförallt i relation till filosofihistorisk forskning och handböcker, men diskussionen har konsekvenser för filosofins förhållande till sitt förflutna i allmänhet.

Filosofihistoriska variationer och urval

Heterogeniteten i filosofihistorieskrivningen kan iakttas på flera olika nivåer. Till att börja med så finns en rad olika övergripande ”berättelser” om filosofin. Fram till slutet av 1700-talet tematiserade man mest de olika skolorna eller ”sekterna”. Detta var mindre en historia i modern mening än en i grunden överhistorisk framställning som var doxografisk och exemplarisk till sin karaktär. Denna inriktning ersattes under 1800-talet av mer historiserande skildringar som tematiserade utveckling och framsteg. I de idealistiska versionerna skildrades filosofins utveckling som meningsfull och man lade vikt vid traditionen. I de positivistiska framställningarna betonades framsteget och man lade vikt vid den nutida filosofins vetenskaplighet och brottet med äldre metafysik. Dessa övergripande berättelser har i olika versioner, ofta nedtonade och nyanserade, spelat en viktig roll under 1900-talet, men de har också utgjort en fond mot vilken alternativa historier uppställts. En viktig grupp är Nietzsches, Heideggers och Derridas skildringar av den västerländska metafysiken och logocentrismen. Även kristna, marxistiska och feministiska exposéer av filosofins historia har gjort sig gällande.

Handböcker i filosofins historia kan illustrera förändrande grunduppfattningar, men här tydliggörs också flera urvalsfrågor. En sådan är det utrymme som ges åt olika filosofer och traditioner. I de senaste decenniernas filosofihistoria tenderar utrymmet för 1800-talet att vara mycket mindre än före andra världskriget. Vad gäller valet av filosofer från äldre

tid är förskjutningarna mindre men de finns. Det räcker med att jämföra dagens handböcker med Windelbands klassiska filosofihistoria för detta skall bli tydligt.¹ Denna kanonisering utesluter de allra flesta filosofer, men för forskningen är dessa naturligtvis kända. Det finns emellertid också ett myller av författare och skrifter som skulle kunna räknas till filosofins historia även om de aldrig gjort det. Man kan tänka på alla böcker och småskrifter under 1800-talet som i titeln har begrepp som ”verkligheten”, ”livet”, ”universum” m.m., där temat är världsförklaring och andra klassiska filosofiska teman.

Det finns också olikheter i gränsdragningar mot andra discipliner. Inte minst handlar det om hur mycket av teologiskt och religiöst tänkande som tas med. Skrifter och tänkare som hänförs till denna grupp utesluts i högre grad från filosofihistorien ju närmare nuet man kommer. På likartat sätt tenderar principteoretiker i moderna vetenskaper att hamna i marginalen, även om deras teman och inflytande varit filosofiskt relevant. Man kan nämna tänkare som Poincaré, Weber, Droysen och Saussure. En annan skillnad gäller hur man i både handböcker och filosofihistorisk forskning prioriterar vissa typer av genrer. Oftast har man fokuserat mest på systematiska framställningar, dvs. den genre som är mest lik den akademiska framställningsformen. Detta har ofta lett till att man marginaliserar andra klassiska genrer, t.ex. upplysningsfilosofi och renässanshumanism, medan andra läses om till systemfilosofi: den platonska dialogformen är ett uppenbart exempel. Vad gäller modern tid har mer litterära författare som Kierkegaard och Nietzsche ofta gjorts till ”diktarfilosofer”, medan Dostojevski och Baudelaire i allmänhet hamnat utanför. Ytterligare en viktig skillnad gäller hur, även hos centrala gestalter, vissa skrifter och ämnen prioriteras medan andra behandlas mer sparsamt. Det senare gäller t.ex. Aristoteles naturfilosofiska skrifter och Kants dietetik och historisk-politiska skrifter. Ett annat exempel gäller David Hume där mycket uppmärksamhet ägnats åt hans systematiska skrifter, men betydligt mindre åt hans *Essays* och knappast någon alls åt hans historieskrivning.

En annan mycket viktig grupp skillnader mellan olika typer av filosofihistorisk forskning gäller vilka frågor som ställs och vilka metoder som används i analysen. Den studerade filosofin kan analyseras som läror eller problem, diakront eller synkront, med ambitionen att förklara eller förstå, med filosofiska eller kulturella eller sociala kontexter. Än större blir skillnaderna om man tänker på hur filosofihistoriker använder moderna filosofiska begrepp och tekniker för att studera äldre tänkande.

Det finns många exempel man skulle kunna ta upp, men det nämnda räcker för att dra slutsatsen att filosofins historia skulle kunna vara nästan hur omfattande som helst. I praktiken vore det omöjligt att behandla allt. Detta gäller naturligtvis handböcker och syntesförsök, men även i forskningen vore uppgiften oöverstiglig, om inte annat därför att frågeställningar och analysmetoder kan variera på ett oöverskådligt sätt. Men det

är inte ens önskvärt att försöka täcka in allt och göra allt. Som med all historia är det vissa frågor och förhållanden som bedöms vara mer relevanta. Slutsatsen av allt detta blir att det alltid finns urval och prioriteringar. Med detta förskjuts frågan till att gälla vilka principer som ligger till grund för dessa.

Man kan urskilja flera vanliga urvalskriterier i filosofihistorieskrivningen, uttalade eller ej. För det första ett historiskt kriterium: filosoferandet har haft inflytande på senare tänkande. För det andra ett kvalitetetskriterium: att texterna håller hög intellektuell nivå. Detta kriterium har en koppling till historieskrivarens egen tids måttstockar på kvalitet. För det tredje finns ett intresse- och relevanskriterium. Detta innebär att filosofer och teman väljs utifrån vad som anses vara mest intressant och relevant för den egna tidens filosofiska problem och diskussioner.

Här skall vi uppehålla vid det tredje kriteriet. Kravet på intresse och relevans spelar en påtaglig roll både i översikter och i forskning, vilket visas av de ovan diskuterade exemplen. Vi har också sett hur detta varierat mellan olika perioder och traditioner. Man skulle kunna se dessa skillnader som olika svar på en fråga: *vad är filosofiskt centralt och intressant?* Genom att explicit eller implicit svara på denna fråga fixerar filosofihistorieskrivningen sitt objekt. Med detta ställs vissa saker i fokus medan andra blir mer perifera eller utdefinieras. I förlängningen handlar det inte bara om vad som är filosofiskt intressant utan också om en mer grundläggande begreppsbestämning av objektet. Det som är intressant och relevant tenderar nämligen på sikt att göras till en definition på vad som räknas som filosofi. Man kan säga att det handlar om ett svar på ytterligare en fråga: *vad är filosofi?* Ett svar på denna fråga finns också förutsatt i de ovan nämnda avgränsningarna av filosofihistorien gentemot andra discipliner, genrer och ämnen. Det har funnits en tendens att fokusera på de typer av filosofi i det förflutna som mest påminner om den filosofi som utövas i historikernas egen samtid.

Filosofihistoriens objekt tycks alltså delvis fixeras av filosofihistorieskrivningen och senare filosofi. Detta är ofta implicit, man rör sig med en etablerad syn på vad som är filosofi och intressant, men det finns också många exempel på uttryckliga resonemang.² Resultatet blir emellertid detsamma: historieskrivningen kommer delvis att ta sina utgångspunkter i den egna samtidens filosofiska begrepp och problemställningar. Här finns alltså begreppsliga förutsättningar som konstituerar filosofins historia som objekt, men också normativa aspekter. Det senare är tydligt nog när det gäller en utgångspunkt som filosofiskt samtidsintresse, men i förlängningen gäller detsamma för bestämningen av vad som räknas som filosofi. Detta reser frågan om hur man skall ställa sig till att filosofihistorieskrivningens begrepp och normer präglar bilden av det förflutna.

Kunskapsintressen och frågeriktningar

Jag anser att det är helt rimligt att göra normativa urval av teman, i alla fall under vissa förutsättningar. Egentligen vill jag hävda något starkare än så: all historieskrivning gör urval utifrån samtida intressen och begrepp. Detta kan belysas med begreppet *kunskapsintresse* som det tematiserats i tysk tradition från Max Weber till Jürgen Habermas m.fl.³ Begreppet betecknar de intressen av kunskap man har gällande vissa områden och vissa frågor. Det bör påpekas att detta resonemang om kunskapsintressen inte är avsett att vara ett redskap i en empirisk studie, utan att det handlar om en vetenskapsfilosofisk reflexion över förutsättningar för vetenskapliga undersökningar. Mer precist är det en transcendent reflexion i kantiansk mening.

Antalet empiriska observationer och antalet möjliga frågor är ohanterligt stort, och därför *måste* all forskning innebära ett visst urval. Detta sker utifrån kunskapsintressen. På så vis blir den vetenskapliga forskningens urval av frågor och problemformuleringar delvis värdebestämda. Formuleringen av frågor och problemställningar innebär också ett urval. Dels empiriskt, de olika frågorna placerar fokus på vissa ämnen och material. Dels principiellt, med problemställningar följer vissa centrala begrepp som fixerar studieobjekten och fungerar som förutsättningar i en undersökning. Det måste emellertid betonas att detta resonemang gäller förutsättningarna för forskningens frågor, däremot får inte kunskapsintressena inverka på den fortsatta undersökningen eller svaren.

Utifrån detta resonemang om kunskapsintressen är det inget konstigt med normativa aspekter i forskningen. Att det filosofiskt intressanta och ett visst filosofibegrepp bildar utgångspunkter för filosofihistoriska undersökningar är alltså inte i sig en invändning. Den avgörande är istället huruvida det handlar om frågor som kan sägas ha rimliga kunskapsintressen.

Låt oss ta några exempel på vad som kan vara rimliga kunskapsintressen för filosofihistorieskrivning. Ett första exempel skulle kunna kallas *det genealogiska intresset*. Här handlar det om hur nutida filosofiska problem och termer har uppkommit. För att detta skall bli ett reellt kunskapsintresse måste det naturligtvis handla om mer specifika frågor rörande situationen i idag: föreställningar, begrepp och analyser som upplevs som problematiska eller förfelade. De filosofihistoriska partierna i Rortys *Philosophy and the mirror of nature* och MacIntyres *After virtue* är tydliga exempel på denna ansats. Ett annat kunskapsintresse kan kallas *kontrastintresset*. Här vill man lära sig om våra förutsättningar genom att studera tänkande med andra förutsättningar. Även detta måste specificeras till mer bestämda frågeställningar med relevans i nuet. T.ex. ett filosofiskt-psykologiskt motiverat intresse för delar av antik själslära som perspektivskapande på vissa av våra kategorier och problemställningar. Ett tredje exempel på ett kunskapsintresse som är nog så vanligt skulle kunna kallas *det exemplar-*

riska intresset. Här handlar det om uppslag eller exempel på sätt att tänka som har poänger eller värden idag.

En viktig sida av kunskapsintressen är att de har implikationer. De anger frågeriktningar för forskningen. Vad gäller det genealogiska intresset är fokus uppkomsten av moderna missförstånd och problem, och med detta följer en prioritering av relationen till samtida sätt att tänka samt en diakron uppläggning. Vad gäller kontrastintresset drivs man snarast så långt bort från vår moderna värld som möjligt, och uppläggningsen blir oftast synkron. Det exemplariska intresset däremot har inga tydliga sådana implikationer.

Detta är nu bara några exempel på kunskapsintressen. Man kan tänka sig flera alternativ, och ofta är de möjliga att kombinera. Jag menar att filosofihistorieskrivningens förändringar och dess olika traditioner delvis kan ses som resultatet av förändrade och olikartade kunskapsintressen. Nya filosofiska problemsituationer och intressen väcker nya frågor, och detta leder till nya urval och objektbestämningar. Dessa förändringar blir naturligtvis än större när själva begreppet filosofi förändras och filosofisk reflexion blir något annat än vad det tidigare varit. Detta kan man t.ex. se i den filosofihistorieskrivning som utvecklades med uppkomsten av 1900-talets stora kontinentala och anglosaxiska filosofiska traditioner. Det är emellertid inte bara interna filosofiska frågor och intressen som spelar roll, utan även utifrån nya moraliska och politiska kunskapsintressen tenderar filosofer att resa nya frågor som etablerar nya undersökningsområden. De senaste decenniernas tematiseringar av kvinnliga filosofer och genusperspektiv är ett exempel, intresset för dygdeetik ett annat. Även skillnader mellan en mer intern filosofisk filosofihistoria och en mer historisk eller sociologisk filosofihistoria kan analyseras som olika frågeriktningar grundade på olika kunskapsintressen.

I filosofihistorieskrivningen finns emellertid inte bara förändringar, utan också fossilisering. När kunskapsintressen etableras kan de bli oreflekterade och tas för givna. Med detta kommer problemställningar och objektbestämningar som gjorts i äldre forskning att tas för givna, och risken är att frågeriktningen eller forskningsprogrammet består även om det kunskapsintresset som det svarar mot förlorar sin relevans. Här börjar forskningen gå på tomgång. Detta förstärks i sin tur av att forskningen i modern tid institutionaliseras. Fenomen som dessa är inte unika för filosofihistorieskrivning, utan kan iaktas i alla discipliners historia. Desto viktigare är det därför att forskningen sträva efter att artikulera sina kunskapsintressen och frågeriktningar.

Historiska krav och förutsättningar

Hur förhåller sig kunskapsintressen till de krav man ställer på historiska undersökningar? De hittillsvarande resonemangen har ganska liten bäring

på flertalet traditionella krav på *scholarship*, t.ex. textkritik, belägg, argumentation etc. På en mer generell nivå finns emellertid tydliga konsekvenser, som vi sett gäller detta bl.a. konstitueringen av objektet. Filosofihistorieskrivningen opererar här med flera förutsättningar. Kunskapsintressen och frågeställningar, oavsett om de är nyartikulerade eller nedärvda, riktar den historiska blicken åt vissa håll. T.ex. medför frågeriktningar som den genealogiska, den kontrasterande och de exemplariska att olika perspektiv anläggs, och dessa skiljer sig dessutom från synsätten hos de filosofer man studerar. Sammantaget innebär detta att historieskrivning och historisk reflexion inte kan betraktas som försök att beskriva det förflutna i sig, utan det handlar om en aktivitet där man ställer frågor om äldre tänkande och texter.

Det finns även andra förutsättningar. Med problemställningar följer vissa centrala begrepp som fixerar studieobjekt och strukturerar material. Det är legio i filosofihistorieskrivning, som i all historieskrivning, att använda begrepp som var okända under de epoker som analyseras. Man kan nämna exempel som "kunskapsteori", "nominalism" och "samhällstänkande" när de används för att klassificera och analysera förmodern filosofi. Men även när begreppen har ett etymologiskt ursprung i den studerade epoken tenderar den moderna innebörden att dominera. Även när historikern ställer frågor om vilka problem äldre filosofer var upptagna av och vad de menade har man en relation till sin egen tids begrepp. Det är vi som ställer frågorna, och vi relaterar äldre tankar och begrepp till vårt språk när vi analyserar och förklarar. Det är emellertid inget fel i sig att filosofihistorieskrivningen använder flera moderna begrepp i studiet av äldre filosofi. Det är tvärtom en förutsättning som är både oundviklig och oundgänglig.⁴

Studieobjektet är emellertid inte reducerbart till dessa förutsättningar. Det finns alltid en skillnad eller spänning mellan å ena sidan historikerns och å andra sidan de studerade filosofernas kunskapsintressen, frågor och begrepp. Just på denna punkt gör sig också de historiska kraven gällande: dessa skillnader får inte osynliggöras, tvärtom måste de markeras tydligt. Den stora faran är nämligen att filosofihistorieskrivningens förutsättningar hypostaseras till givna realiteter. Man glömmer att de egna frågorna och begreppen oftast inte motsvarar de studerade filosofernas. Detta är inte bara problematiskt för att man får en snedvriden behandling av äldre filosofi, utan också för att man befordrar ett okritiskt förhållande till de egna tänkesätten. Därför är det viktigt att tematisera skillnaderna mellan historikerns och de studerade filosofernas frågor och begrepp, i alla fall de för undersökningen centrala. Särskilt när man ställer frågor om vad äldre filosofer menade och gjorde är det nödvändigt att analysera skillnader i de övergripande syftena med den intellektuella verksamheten. Artikuleringar som dessa kan bidra till både en bättre förståelse av äldre filosofi och ett visst perspektiv på de egna förutsättningarna.

Just sådana betoningar av skillnader har spelat en central roll i modern idé- och vetenskapshistoria från 1960-talet och framåt. Många har framhävt diskontinuiteten mellan olika historiska epoker och tanketraditioner. Här vänder man sig mot äldre historieskrivning som, menar man, kännetecknats av framstegstänkande och betoning på kontinuerlig utveckling. Särskilt har kritiken gällt det oreflekterade förutsättandet av moderna grundbegrepp och rationalitetsideal i analysen av äldre tänkande. Bland de mer kända versionerna kan man nämna Thomas Kuhns idéer om naturvetenskapliga paradigmen som är mer eller mindre ojämförbara och som har olika vetenskapsbegrepp. Hit hör också Michel Foucaults resonemang om *episteme* och diskurser i vetenskaperna om människan, vilka bildar olika kunskapsordningar och maktsystem som är ojämförbara mellan olika perioder. Även modern begreppshistoria som den formulerats av Reinhart Koselleck kan inordnas i detta mönster. Här analyseras den radikala omvandlingen av politiska och sociala grundbegrepp under 1700-talet vilken gjort de äldre användningarna svårbegripliga. En del liknande slutsatser dras också av Quentin Skinner och Cambridgeskolan i politisk idéhistoria. Här betonas hur både vokabulär och problemställningar varierat så mycket att man inte kan förstå äldre politiskt tänkande, eller ens tala om politisk filosofi som en sammanhållen tankedisziplin.⁵

Det måste betonas att dessa exempel i första hand handlar om *historiska* analyser av intellektuella omvandlingar, men här finns också en del mer generella resonemang. Mycket schematiskt kan man göra en principiell sammanfattning. Ett historiskt givet tänkande kan bara förstås i relation till ett då självklart övergripande ramverk av kategorier, frågeställningar och prioriteringar. Dessa förutsättningar är så olika mellan olika historiska perioder att vi får olika rationalitetsformer som inte direkt låter sig översättas till varandra. När det gäller större omvandlingar handlar det nämligen inte om nya svar på gamla frågor, som man ofta antagit, utan det är *nya* frågor: därför kan svaren heller inte jämföras med varandra. Redan detta ger en diskontinuitet. Vidare är det intellektuella skifte som de nya problemställningarna och grundbegreppen innebär inte alltid ett resultat av en ”intern” tankeutveckling, utan ofta handlar det om ”externa” faktorer. De senare kan vara samhälleliga förändringar, politiska omvandlingar eller nya praktisk-moraliska och religiösa tendenser. Men det kan också handla om uppkomsten av autonoma tankedisipliner, t.ex. de nya natur- och humanvetenskaperna under 1800-talet.

Man kan urskilja både genealogiska och kontrasterande kunskapsintressen i dessa moderna idé- och vetenskapshistoriska analyser. Återkommande uttrycks en otillfredsställelse med samtidens förenklade och missvisande rationalitetsdiskurser och den historieskrivning som legitimerar dessa. Den senare tar sig ofta formen av en ämnes- eller disciplinhistoria där kontinuitet och framsteg betonas. I modern idé- och vetenskapshistoria ifrågasätts ofta möjligheten av dylika ämneshistorier. Det är inte samma

tankediscipliner när grundläggande frågor och begrepp förändras. Det finns heller ingen kontinuerlig ämnesdynamik att spåra när externa faktorer spelar en central roll i förändringen. Denna forskningstematik kan också iakttas i filosofihistorisk forskning,⁶ men ansatsen tycks här ha spelat en mindre framträdande roll.

Med historiska analyser som dessa problematiseras idén om ett sammanhållet eller genomgående ämneshistoriskt objekt. Låt oss med detta i åtanke återvända till frågan om filosofihistoriens objekt. Som visats konstitueras detta delvis av historieskrivningen, och härvidlag spelar det för tillfället rådande filosofibegreppet och vad som bedöms som filosofiskt intressant centrala roller. Det är därför naturligt att ställa frågan om man kan konstatera större historiska förändringar i filosofibegreppet och de övergripande syftena med filosoferandet. Som artikelns inledande genomgång visar finns det åtskilligt man skulle kunna diskutera. Här skall vi diskutera antik grekisk filosofi, där termen filosofi har sin början.

Exemplet antik *philosophia*

Det är en självklarhet att antik filosofi var en verksamhet som utövades i en värld helt annorlunda än vår egen. Frågan är dock vilka följder detta har för vår förståelse av denna filosofi. Den klassiska bilden är att filosofin som vi förstår den och åtskilliga av dess frågor börjar med grekerna.⁷ Det finns emellertid idag många som dragit avvikande slutsatser utifrån kulturskillnaderna. Alasdair MacIntyre har hävdat att antik grekisk och modern moralfilosofi är svårjämförbara eftersom de riktar sig till två helt olika "moraliska subjekt", och att deras filosofiska begrepp är så starkt förbundna med ett komplex av föreställningar, attityder och praktiker att de inte kan analyseras isolerat utan att man förfalskar dem.⁸ Ett annat exempel är Michael Fredes analyser av antik filosofisk rationalitet som betonar de övergripande skillnaderna, t.ex. innehåller deras förnuftsbegrepp ett för oss så främmande element som begär.⁹ Man skulle också kunna ta upp Paul Veynes studier av antik mytologi och hur filosofer och historiker hade ett för oss märkligt förhållande till dessa myter, eller Glen Mosts resonemang om att antik filosofi delade många av de mest framträdande karaktärsdragen med de antika förkristna religionerna.¹⁰ Flera andra exempel skulle kunna nämnas, men här skall fokus läggas på de radikala och systematiskt utarbetade tolkningar som den franske forskaren Pierre Hadot gjort av antik filosofi.

I flera studier har Hadot försökt blottlägga begreppet *philosophia* som det förstods i antiken. Detta förutsätter att vi lösgör oss från vår moderna förståelse av filosofin, det handlar nämligen om olika saker. Visserligen finns det stora skillnader mellan antika filosofer, men i förhållande till modern filosofi finns, enligt Hadot, vissa grundläggande likheter. Han diskuterar perioden från 300-talet f. Kr. till senantiken, och koncentrerar

sig på de stora grekiska filosofiskolorna: den platoniska akademien, Lykeion, stoikerna och epikuréerna, men behandlar även skeptiska skolor och nyplatonism. Hadot menar att det är först med dessa skolor som begreppet *philosophia* får en fast form.¹¹

Den antika idén om *philosophia* var, enligt Hadot, en idé om ett sätt att leva. Det filosofiska livet bröt med de olika etablerade antika livsformerna, och det var en radikal avvikelse. Detta visas bl.a. av hur filosoferna av andra betraktades som aparta och en annan art av människor, oavsett om man såg dem som löjliga och farliga eller beundransvärda. Omvänt hade filosoferna en nedlåtet föraktfull eller beklagande syn på andra människor. I filosofiskolorna finner man en bild av livet som konstrueras i analogi med läarkonsten. Människor är sjuka och olyckliga; plågade av oro och slitna av passioner. Hälsa innebär en befrielse från denna inre turbulens genom insikt och självkontroll. Denna terapi består i en omvändelse till ett filosofiskt liv.

Vad innebar då det filosofiska livet under antiken? Hadot menar att det handlade om ett radikalt uppbrott, ett liv som sätter sig över mänskliga fördomar och sociala konventioner. Istället för det gamla livet sätts en strävan efter vishet som det högsta livet – det goda livet. Här fanns olikheter mellan filosofiskolor, men gemensamt var att man strävade efter en insikt i tillvarons väsen. Hadot betonar att vishet också innebar en strävan efter perfektion av alla dygder, och här finns ett krav på en grundläggande omvandling av hela själen. Det handlar alltså inte bara om förnuftet, utan även begär och handlingar. Inte minst den inre attityden betonades, oavsett om det – som för stoikerna – handlade om anspänning och koncentration, eller om det – som hos epikuréerna – handlade om avslappning. Det filosofiska livets realiserande av människans högsta potentialiteter innebär att man närmar sig det gudomliga: att bli lik eller ett med det.¹²

Hur skall man enligt antik filosofi kunna närma sig denna perfektion? Det är i detta sammanhang Hadot introducerar begreppet *andliga övningar* (*exercices spirituel*). Det är hämtat från kristen tradition (Loyola), men Hadot anser det vara en lämplig samlingsbeteckning på de intellektuella, själsliga, och etiska övningar som odlades i de antika filosofiskolorna. Själva använde de ofta begreppen *askesis* och *melete*. De andliga övningarna i antik filosofi syftade till en grundläggande omvandling av hela individens andliga vara, och upprättandet av en ny livs- och själsordning. Denna andliga träning sågs i analogi med de kroppsliga övningar som intog en så central plats i antik kultur.¹³

Hadots framställning av andliga övningar är i hög grad en rekonstruktion. Han bygger på några senantika listor och de frekventa hänvisningarna till olika övningar i många tidigare texter. Hadot menar att andliga övningar undervisats muntligt i filosofiskolorna och att de var så välkända att det räckte med att alludera till dem.¹⁴ Övningarna var av många olika slag, och de kunde skilja sig en del mellan de olika skolorna, men

Hadot menar att man kan urskilja två huvudtyper som syftade till att utveckla självmedvetandet och självkontrollen. Dels de som innebär en koncentration på självet, och dels de som expanderar självet och låter det uppgå i ett större helt.¹⁵

I den första typen av andliga övningar finns flera som gäller kontroll av begär och passioner. Genom ett asketiskt levnadssätt skulle man försvaga dessa orosstiftare i den mänskliga själen. En annan andlig övning handlade om att fokusera nuet. Denna övning blir en terapi mot den oro som kommer av människors upptagenhet av ett förflutet och en framtid man inte kan kontrollera. Det fanns också andliga övningar som bestod i själv-rannsakan och bekännelser. Ytterligare en andlig övning handlade om att föreställa sig det värsta, framförallt sin egen död. Syftet var att träna själen att lösgöra sig från det tillfälliga och oväsentliga. Den andra huvudtypen av andliga övningar gäller självets expansion. Här eftersträvas ett vidgande av det individuella förnuftet till att bli ett med det gudomliga förnuftet (*nous, logos*) och hela världsordningen. En andlig övning som återkommer i flera skolor kallas av Hadot för ”blicken från ovan”: man tränar sig att betrakta mänskliga verksamheter och strävanden utifrån ett kosmiskt perspektiv. De små mänskliga bekymren ges därmed sina rätta proportioner. Hadot menar att den antika naturfilosofin, fysiken, måste betraktas som en andlig övning som syftade till att åstadkomma just detta. Av detta skäl var antika naturfilosofer också mer upptagna av grundprinciper och visioner än detaljer i sin utläggning av naturen.¹⁶

Hadot uppehåller sig, som nämnts, främst vid filosofiskolorna. I modern tid betecknar detta begrepp gemensamma teoretiska positioner, men i antiken handlade det i första hand om ett gemensamt livsval och levnadssätt. Läror och principer stod i direkt relation till detta. Skolorna var organiserade som platser för undervisning där lärjungar fördes in i en gemenskap där bl.a. andliga övningar av olika slag praktiserades. I skolorna fanns också andlig vägledning med syftet att göra lärjungen medveten om sina brister och befordra själsliga framsteg.¹⁷

Utifrån Hadots analys kan man dra slutsatsen att antikens *philosophia* var något mycket mer än vad vi menar med filosofi. Det handlade om ett levnadssätt som bröt med det vanliga livet inte bara genom det intellektuella förhållningssättet, utan genom hela livsföringen. Idealet var uppnåendet av *vishet* i alla avseenden. Särskilt med tanke på skolornas organiserande av verksamheten tycks det mig ligga nära till hands att göra jämförelser med aspekter av det kristna eller buddistiska munklivet. Det finns likartade typer av övningar och krav på själslig disciplinering, och samma typ av brott med eller omvändelse från det vanliga livet.

Innebär detta att Hadot menar att den kognitiva aspekten av antik filosofi var oväsentlig? Ingalunda! Den teoretiska reflexionen och argumenteringen spelade en mycket viktig roll i de flesta skolorna, men denna filosofiska diskurs var en del av det filosofiska livet, inte dess allt. Kort

sagt, vad vi menar med filosofi är bara en del av vad ”de gamle” avsåg med begreppet. Hadot menar att under antiken var filosofisk diskurs inte det avgörande. Filosof var man inte pga. djupet eller originaliteten i de tankar man uttryckte, utan i kraft av det liv man levde. Det finns flera exempel på personer som betraktades som filosofer fastän de varken skrev eller var verksamma som lärare; det var deras livsföring som var det avgörande. En sådan är Cato den yngre och en annan är Marcus Aurelius, vars skrift inte var känd under hans livstid. Omvänt finns det många exempel på filosofisk kritik av teoretiserande som inte är en integrerad del av livsföringen, inte bara från stoiker och epikuréer, utan också i platonsk och aristotelisk tradition.¹⁸

Levnadssättet var alltså det primära i själva begreppet *philosophia*. Men Hadot menar att idealet om det filosofiska livet i antiken alltid också innehöll en filosofisk diskurs, även om den inte behövde vara kommunicerad. Han menar att den filosofiska diskursen fyllde flera viktiga funktioner: den rättfärdigar det filosofiska livet, den leder det filosofiska livets strävan att ändra självet, och den är i sig en andlig övning som syftar till att transformera livet.¹⁹ Hadot polemiserar emellertid mot visionen av antik filosofi som i första hand teoretisk. I både handböcker och forskning tenderar man att se det antika livsvallet som något avlett av teoretiska resonemang, men det förhåller sig snarast tvärtom. Filosofin är en total förändring av levnadssättet, en omvändelse, och detta livsval implicerar en bild av tillvaron och föder en filosofisk diskurs.²⁰ Filosofi är här alltså inte teoretiserande, utan en metod för att träna människor att leva och se världen på ett visst sätt.

Our claim has been, then, that philosophy in antiquity was a spiritual exercise. As for philosophical theories: they were either placed explicitly in the service of spiritual practice, as was the case in Stoicism and Epicureanism, or else they were taken as the objects of intellectual exercises, that is, of a practice of the contemplative life which, in the last analysis, was itself nothing other than a spiritual exercise. It is impossible to understand the philosophical theories of antiquity without taking into account this concrete perspective, since this is what gives them their true meaning.²¹

Det övergripande syftet med filosofin inverkar alltså på hur man måste förstå den filosofiska diskursen och hur man måste läsa de antika filosofiska verken. Hadot menar vidare att skrifterna oftast inte vände sig till en allmän publik, utan till skolans medlemmar och sympatisörer. Avsikten var inte att informera om doktriners innehåll, utan texterna var utarbetade för att forma lärjungens själ. Det handlade om att väcka, provocera och leda en andlig utveckling i riktning mot det filosofiska idealet. Det fanns olika genrer som hade olika övningssyften, t.ex. dialektiska och retoriska diskussioner, systematiska framställningar, kommentarer samt enklare

summeringar avsedda för memorisering. Grunden för skolningen var hela tiden den muntliga undervisningen, och litteraturen var ofta direkt relaterad till lärosituationen med summeringar, upprepningar, utvecklingar, omkastningar etc. Vidare förutsätts bilder, idéer och argument som var kända från undervisningen. Enligt Hadot ser man hur talets temporalitet hela tiden slår igenom i snart sagt vilken antik skrift som helst: "The Work retains the starts and stops, the hesitations, and the repetitions of spoken discourse". För att förstå antika filosofiska skrifter måste man därför placera skriften i dessa sammanhang av andliga övningar och filosofi som ett levnadssätt.²²

Hadot menar att skrifternas nära koppling till den muntliga undervisningen och ambitionen att forma lärjungarna förklarar en rad saker som filosofihistoriker förbryllats över. Detta gäller t.ex. skrifternas associativa idékopplingar, motsägelser, samt deras brist på systematik och koherens. Eftersom forskningen så sällan tar hänsyn till de antika skrifternas kopplingar till andliga övningar uppstår missförstånd och en grundläggande oförståelse. Av särskilt intresse för våra syften är Hadots förklaring till dessa problem för forskningen. Han menar att det handlar om en blindhet som har sin grund i den radikala förändringen av filosofibegreppet. I modern tid betecknar begreppet en rent teoretisk verksamhet och dess resultat, och när man tillämpar detta på antika filosofer placeras deras skrifter och resonemang i ett felaktigt övergripande sammanhang. Problemet för den moderna forskningen består alltså i hög grad i att man läser antika filosofiska verk och resonemang som om det handlade om filosofi i modern mening.²³ "Moreover, we ought not to forget that many a philosophical demonstration derives its evidential force not so much from abstract reasoning as from an experience which is at the same time a spiritual exercise".²⁴

Ett intressant stöd för sina teser finner Hadot i senantika kristna förhållningssätt till filosofin. Flera kyrkofäder presenterade kristendomen som den enda sanna filosofin. Detta kunde man, enligt Hadot, göra eftersom begreppet *philosophia* betecknade ett levnadssätt. Man finner också många exempel på reception av klassisk filosofi, inte bara idéer utan också andliga övningar och ideal som sinnesfrid, frånvaro av passioner och ett liv enligt naturen. I särskilt hög grad tycks flera andliga övningar införlivats med det framväxande munkväsendet.²⁵

I förhållandet mellan kristendom och *philosophia* finns också nyckeln till det förändrade filosofibegreppet. Under medeltiden kan man enligt Hadot iakttä en separation mellan filosofisk diskurs och liv. De ick-kristna filosofiskolorna var borta och även om de monastiska rörelserna behöll många av de andliga övningarna försvann det mesta av den filosofiska diskurs som var knuten till dessa. De andliga övningarna blev helt och hållet kristna, och den filosofi som var känd kom istället att alltmer bli till ett begreppsligt material för teologiska diskussioner. Denna utveck-

ling förstärktes när universiteten utvecklades: filosofi blev nu synonymt med filosofisk diskurs. Hadot menar att det var detta filosofibegrepp som sedan togs över när en sekulariserad filosofi utvecklades under modern tid. Även om man kan finna flera exempel på äldre ideal, så har den dominerande innebörden i filosofibegreppet förblivit mer renodlat teoretisk.²⁶

Reflexioner om filosofihistoriens objekt

Hadots undersökningar tycks drivas av både kontrasterande och exemplariska kunskapsintressen. Vad gäller frågan om hur hans forskning skall utvärderas så finns både positiva och negativa referenser, men diskussionen har bara börjat.²⁷ Trots att flera kritiska reflexioner kan göras, anser jag att Hadot i det stora hela ger en rimlig bild av antik *philosophia*. Den för oss här intressanta principfrågan gäller emellertid följderna av filosofihistoriska tolkningar som denna.

En viktig principiell poäng i Hadots resonemang gäller den roll det antika filosofibegreppet spelar av övergripande sammanhang för att tolka texterna. De missförstås när man läser dem som presentationer av teorier i modern mening eftersom syftena med den intellektuella verksamheten är artschilda. Antik filosofisk diskurs hör samman med andliga övningar, och båda måste ses som delar av ett helt där centrum utgörs av idén om ett filosofiskt liv. Resonemang och skrifter feltolkas om man bryter ut dem ur detta sammanhang. Om Hadot har rätt i sin analys får detta flera konsekvenser. För det första kullkastas väsentliga delar av den etablerade bilden av och forskningen om antik filosofi. För det andra är antik *philosophia* så annorlunda jämfört med vad vi kallar filosofi idag att det är missledande att använda samma namn. Det handlar om olika saker. För det tredje implicerar detta att det inte finns *ett* övergripande filosofihistoriskt objekt eller *ett* ämne filosofi. Filosofihistoria som en disciplin- eller ämneshistoria är därmed problematiserad.

Man kan tänka sig flera möjligheter att problematisera idén om ett sammanhållet filosofihistoriskt objekt utifrån just olikheter i filosofibegrepp och syften. Skillnaderna i form och genre mellan skolastisk respektive renässanshumanistisk filosofi är påfallande, och tycks ha att göra med deras olika syften och problemställningar. I det förra fallet var filosofin knuten till teologin och universiteten, medan syftningarna i det senare fallet gällde frågor i de framväxande världsliga sfärerna. Den humanistiska filosofin hade för övrigt ett mycket viktigt inflytande på de följande århundradenas filosofer genom sin betoning på kritik och metod.²⁸ Intressant nog var denna renässansfilosofi fram till slutet av 1700-talet en självklar del av de filosofihistoriska framställningarna, men utesluts sedan ganska plötsligt när filosofihistorieskrivningen i början av 1800-talet blir modern och ett universitetsämne.²⁹

En annan, men delvis besläktad, filosofisk genre är den ”essäistik” som

odlades av 1700-talets franska och brittiska upplysningsfilosofer. Dessa inflytelserika *philosophes* har blivit föremål för mer litteratur- och kulturhistoriskt intresse än filosofiskt dito. Deras ideal om *polite philosophy* syftade till att kultivera konversation, åsikter och seder. Filosofins fokus var inte längre den individuella själen eller en liten grupp filosofer, utan civilisationen och dess bärare: de mer avancerade samhällsklasserna. Den kritiska udden var antiklerikal, antiskolastisk och antisekteristisk (dvs. mot filosofiskolorna). Här avvisades alltså de äldre filosofiska formerna och deras syften.³⁰ Upplysningsfilosoferna uteslöt inte mer systematiska framställningar, men dessa tycks snarare ha varit att betrakta som fördjupande delstudier än som centrum i filosoferandet. Detta sammanhang kan för övrigt belysa David Humes övergång från systematisk filosofi till essäer och historieskrivning.³¹

Vad gäller 1800-talet skulle flera olika aspekter kunna diskuteras. Med den massiva utvecklingen av från filosofin skilda och alltmer framgångsrika vetenskaper förändras villkoren för filosofin och filosofibegreppet. Hos en samtida som Dilthey finns högintressanta reflexioner om betydelsen av natur- och humanvetenskapernas upplösande inverkan på äldre filosofi.³² Med vetenskapliggörandet av kulturen förändrades de riktningsgivande syftena även i filosofin. I detta sammanhang skulle man också kunna tematisera filosofins akademisering. Med förflyttningen in i universiteten blev filosoferandet en del av nya livsformer, där det moderna arbetslivets villkor kom att inverka på verksamheten.

Allt detta är bara exempel på vad som skulle kunna tematiseras. Låt oss emellertid avslutningsvis resonera hypotetiskt. Om dessa skisser kan ges gott stöd får det stora konsekvenser. Filosofi blir då olika saker i olika tider, och av det följer att det inte kan finnas någon filosofihistoria grundad på vad som i det förflutna kallats filosofi. Då finns det heller inget ämne filosofi vars historia kan skrivas, och en disciplinhistoria blir omöjlig. Detta utesluter förvisso inte utforskande av de olikartade historiska fenomenen, men det finns egentligen inget skäl att binda samman dem till "filosofins historia". Denna slutsats står naturligtvis i skarp kontrast till den faktiskt existerande filosofihistorien. Skulle då filosofins historia som objekt bara vara en produkt av filosofihistorieskrivningens sammanförande av en rad olikartade fenomen?

Man skulle som svar på denna utmaning kunna anföra en rad alternativ som motiverar ett sammanförande av vad som i det förflutna kallats filosofi. Till att börja med är det naturligtvis ett genomgående drag att man kallat sig "filosofer" i olika tider. Men då är det bara ett ords historia som blir det sammanbindande elementet i filosofins historia. Även om den psykologiska effekten av den gemensamma termen inte skall underskattas, så är detta naturligtvis otillfredsställande. Ett andra alternativ är att många "filosofer" i olika tider läst, kommenterat och kritiserat vad man uppfattat som filosofiska föregångare. Här finns en stark traditions-

historia som kan utgöra grunden för ett sammanförande. Denna grund tycks mig spela en ganska viktig roll i filosofihistorieskrivningen, men den är inte oproblematiskt. För det första blir grunden då en ”upplevd” traditionsgemenskap. För det andra finns också en lång rad ”filosofer” som har förkastat äldre filosofi och försökt börja om med något helt nytt.

Ett tredje alternativ till en sammanhållen filosofihistoria är att filosofer i alla tider ställt samma frågor. Få försvarar en stark version av denna tes, och än färre idén om *philosophia perennis*, men det finns en svagare version; att vissa frågor, begrepp eller analyser återkommer i olika tider. Detta sätt att fixera filosofins historia tycks vara mycket vanligt, men det måste rimligen avgöras från fall till fall hur det förhåller sig. Det generella problem som rests i denna artikel gäller huruvida man kan tala om *samma* frågor, begrepp och analyser om filosofibegreppet är ett annat. Kan enskilda resonemang och frågor behandlas oberoende av den övergripande ramen av problemställningar, grundbegrepp och syftena med filosoferandet? Även detta måste rimligen avgöras från fall till fall, men som vi sett av Hadots analyser av antik *philosophia* finns det skäl att vara skeptisk. Vidare är det problematiskt att tala om vissa frågor och teman som filosofins historia när begreppet filosofi i olika perioder betecknat olika verksamheter och ideal. Här reses alltså åter frågan om filosofins historia är en projektion, där historikernas egna begrepp och intressen utgör det bärande elementet i objektbestämningen.

Dessa hypotetiska diskussioner skulle behöva utvecklas men det för långt utöver denna artikels syfte. Vad jag här har försökt göra är att visa rimligheten av att frågor som dessa ställs. Frågorna om filosofihistorieskrivningens objekt och hur det, eller dessa, bestäms reser alltså kritiska frågor rörande själva idén om en filosofins historia.

Summary

On the object of the history of philosophy. By Mats Persson. The article deals with different aspects of how the historiography of philosophy constitutes its object. It argues that differences between different research traditions can be illuminated in terms of interests of knowledge which determine the questions and basic concepts of analysis in studies in the history of philosophy. Further, it claims that interests of knowledge always play such a role, and therefore that they ought to be clearly delineated and be actively employed in scholarly research. But it is also argued that such an approach must be combined with a critical reflection on the differences between the historian's presuppositions and the presuppositions under which the philosopher studied labored. Without such a reflection, the historian runs a palpable risk of hypostasizing his or her own questions and categories into self-evident givens. In connection with modern intellectual history, the importance of noticing differences and discontinuities

between variations in forms of rationality and problematizing traditional internal disciplinary historiographies is stressed. In a reflection on the history of philosophy along these lines, a short case-study of the ancient conception of philosophy is presented. Pierre Hadot's analyses of antiquity's *philosophia* as a way of life rather than a purely theoretical activity are thematized here. His account of spiritual exercises in ancient philosophical schools as well as his polemics against scholarship that disregards these dimensions is discussed. One consequence drawn from the analysis is that historians of philosophy often distort ancient philosophy in their interpretations because they assume a modern understanding of what philosophical activity is. This discussion culminates in an account of possible ways of problematizing philosophical historiography as disciplinary history.

Noter

1 Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1889, 12. uppl. Tübingen, 1928).

2 Se t.ex. flera av bidragen i: Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner, eds, *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy* (Cambridge m.fl., 1984).

3 Max Weber, "Die 'Objektivität' socialwissenschaftlicher und socialpolitischer Erkenntnis", i *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen 1922, 6:e uppl. 1985), 161–187. Jürgen Habermas "Erkenntnis und Interesse" (1965), i *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (Frankfurt am Main, 1969), 146–168.

4 För en mer utförlig diskussion se: Mats Persson, "Begreppshistoria och idéhistoria", i Bo Lindberg, ed., *Trygghet och äventyr: Om begreppshistoria* (Stockholm, 2005), 25–34.

5 Ibid, 22–29.

6 T.ex.: J.B. Schneewind, *The invention of autonomy: A history of modern moral philosophy* (Cambridge, 1998), och Martin Kusch, *Psychologism: A case study in the sociology of philosophical knowledge* (London, 1995).

7 Se t.ex. den nyttigvna: Marcel vanackeren & Jörn Müller, eds, *Antike Philosophie verstehen – Understanding ancient philosophy* (Darmstadt, 2006), 7, 29.

8 Alasdair MacIntyre, "The relationship of philosophy to its past", i Rorty m.fl., *Philosophy in history*, 38.

9 Michael Frede, "Introduction", i Michael Frede & Gisela Striker, *Rationality in Greek thought* (Oxford, 1996), 1–29.

10 Paul Veyne, *Did the Greeks believe in their myths?* (1983; Chicago, 1988). Glen Most, "Philosophy and religion", i David Sedley, ed., *The Cambridge companion to Greek and Roman philosophy* (Cambridge, 2003), 300–322.

11 De två mest relevanta verken är Pierre Hadot, *Philosophy as a way of life* (1995; Oxford & Cambridge, 1999) (delvis i *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2:a uppl., Paris, 1987), och Pierre Hadot, *What is ancient philosophy?* (Cambridge & London, 2002) (*Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, 1995).

12 Hadot, *Philosophy*, 57 f, 69, 83, 93, 102 f. Hadot, *What is*, 1 ff, 220 ff.

13 Hadot, *Philosophy*, 81 f och 102. Hadot, *What is*, 179 f och 188 f.

14 Hadot, *Philosophy*, 83 f.

15 Hadot, *What is*, 189. Jämför Hadot, *Philosophy*, 84 ff.

16 Hadot, *What is*, 189–211.

17 Ibid, 97 ff och 211 ff.

18 Ibid, 172 ff.

19 Ibid, 175 ff.

20 Ibid, 1 ff.

21 Hadot, *Philosophy*, 104.

22 Ibid, 61 ff och 104 f. Hadot, *What is*, 103 ff.

23 Hadot, *Philosophy*, 61 f, 105 ff.

24 Ibid, 107 (jämför 100 f).

25 Hadot, *What is*, 237–252.

26 Ibid, 253–270.

27 En del av den kritik som framförts finns angiven och diskuterad i John Sellars, *The art of living: The Stoics on the nature and func-*

tion of philosophy (Hants & Burlington, 2003), 110–118. Denna studie är f.ö. en intressant vidareutveckling av Hadots resonemang med fokus på antik stoicism.

28 Cesare Vasoli, "The Renaissance concept of philosophy", i Charles B. Schmitt, ed., *The Cambridge history of Renaissance philosophy* (Cambridge, 1988), 57–74.

29 C.W.T. Blackwell, "Foreword", i F. Bottin, L. Malusa, G. Michel, G. Santinello & I. Tolomio, eds, *Models of the history of phi-*

losophy: From its origins in the Renaissance to the 'Historia philosophica', (Dordrecht, Boston & London, 1993), xiv f.

30 J.G.A. Pocock, *Barbarism and religion, Vol. two: Narratives of civil government* (Cambridge, 1999), 17 ff.

31 *Ibid*, 163–199.

32 Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), i Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band I (Göttingen, 1979), 351–386.

Miscellanea

Linnaeus' Whale

*A wash drawing of bottlenose whales
(Hyperoodon ampullatus) at Hammarby,
with remarks on other early depictions of the species*

Klaus Barthelmess and Ingvar Svanberg

The events were similar, the species the same. The locations are more than one thousand kilometres apart and there is a time lapse of more than two and a half centuries between both events. An errant bottlenose whale in the Thames estuary in early 2006 created an immense worldwide media hype (which resulted in the plastic can used to keep its skin wet during the futile attempts to save its life being sold for an unbelievable 2 050 pounds sterling in an internet auction), whereas a pregnant bottlenose whale cow that stranded and died on the Norwegian coast in 1749, left almost no trace in historic sources, except for a little inscription on a wash drawing. This was in Carl Linnaeus' possession and is still hanging above the door to his bedroom in Hammarby, his summer residence – today a public museum – twelve kilometres from Uppsala (fig. 1).

It is a drawing in black and blue ink with blue wash, on laid paper mounted on contemporary cardboard measuring 435×59.5 cm. The mounted drawing, which has been preserved in its original state, is in poor

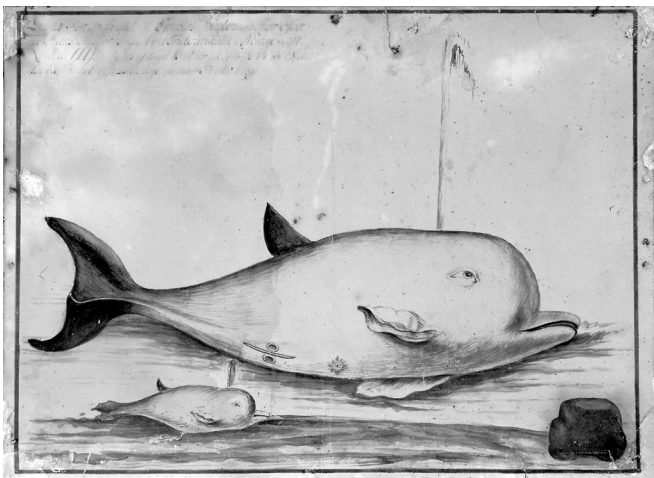


Fig. 1. Drawing in blue and black ink with blue wash of a bottlenose whale with calf, Linnaeus Hammarby. Artist unknown. The text on the upper left corner is fading away and is therefore nowadays hard to read. However, it says that the whale stranded at "Fredricshald", Norway on 13 November 1749 (Photo Tommy Westberg, Uppsala University Art Collections).

condition, with several old repairs, and not all of the original artwork and inscription is perfectly visible or legible. Although this drawing has been mentioned and reproduced several times recently, documentation about its provenance is absent and even the information as to the actual event depicted is contradictory.¹ Furthermore, Linnaeus himself did not refer to it in his zoological writings, and he actually never named or described the bottlenose whale!

The drawing shows a stranded female bottlenose whale and her calf, the latter still with part of the umbilical cord. The mammary glands flanking the genital opening are rendered as little circular "buttons", suggesting that they were already visibly swollen, thus indicating that natural birth was imminent at the time of death. In an unswollen state they are hidden in much less conspicuous blubber slits.

According to Tycho Tullberg, who has published a list of the furniture and other objects of the Linnaeus family in the interior of Hammarby, the drawing represents a whale that stranded on the Norwegian coast in 1719.² However, this is a misreading (or typographical error) of the notes on the drawing. The inscription, which admittedly is hard to read and has faded in the course of time, clearly gives the locale of the event as "Frederics-hald" in Norway and dates it to the 13 November 1749. This is confirmed by zoologist William Lilljeborg's comments in 1874 that it is a drawing of a bottlenose whale which stranded in the vicinity of Fredrikshald in Norway on 13 November 1749. When opened up, an almost mature foetus, ca. 2.20 m in length, was found.³

In addition, the Danish Bishop Erich Pontoppidan (1698–1764) has information about a stranded whale possibly identical with the one discussed here. He mentions that in 1750 the troops of Lieutenant Colonel Kolbjørnsen captured a bottlenose whale in Eskeviggen near Fredrikshald. Pontoppidan never saw this whale himself. The specimen is described as 8.1 m in length, and had a foetus which was about 1.85 m.⁴ The whale is illustrated as an engraving in Pontoppidan's book and can clearly be identified as a bottlenose whale (fig. 2).

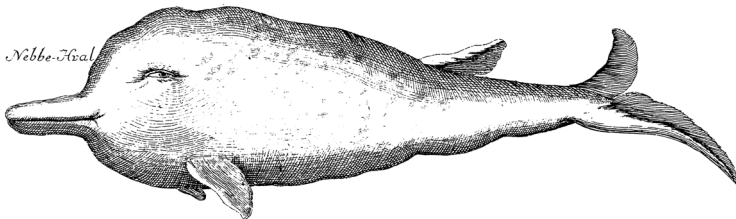


Fig. 2. Bottlenose whale captured near Fredrikshald in Norway 1750 (From Erich Pontoppidan, *Det første Forsøg paa Norges Naturlige Historie* 2, 1753).

Whereas the possibility of Lilljeborg and Pontoppidan referring to two different events of pregnant female bottlenose whales carrying almost mature foetuses of similar length stranding in the same location in consecutive years – 1749 and 1750 – cannot be ruled out completely, such date inconsistencies are not uncommon in historical stranding records, and we thus assume that both sources relate to the same event.⁵ With Lilljeborg supplying the greater precision in his data, namely giving an exact calendar date, we assume his data set to be the proper one. His stranding data also fit in with the migration and reproduction patterns of the species known today.

Linnaeus on whales

Linnaeus did not describe this cetacean species in his important systematic treatises published from 1746 and onwards. In fact, he never described the species, although popular information about it was available to him. It is a well-known species in the Faroe Islands and, for instance, Lucas Debes wrote a full description of the *døglingur*, as it is called locally, in 1673.⁶

Earlier authors regarded whales as giant fishes, as did the early Linnaeus. According to notes from Linnaeus' lectures in the late 1740s, he still viewed the order Plagiuri "whales" as a subdivision of the class Pisces "fishes".⁷ Linnaeus just followed earlier authors, when referring to whales as fish. So did also for instance Petrus Artedi in his overview of the fish, *Ichthyologia, sive opera omnia de piscibus*, published by Linnaeus in 1738. However, in 1758, when publishing the 10th edition of *Systema naturae*, Linnaeus changed his mind and included the whales as the order Cete among the mammals. He recognised 12 species.⁸ The same number of species is also listed in the 12th edition of *Systema naturae* (1772), the last one that Linnaeus personally edited: narwhal (*Monodon monoceros*), bowhead whale (*Balaena mysticetus*), fin whale (*Balaena physalus*), blue whale (*Balaena musculus*), sperm whale (*Physeter macrocephalus*), harbour porpoise (*Delphinus phocoena*), common dolphin (*Delphinus delphis*) and killer whale (*Delphinus orca*). He also listed *Physeter catodon*, now a junior synonym for *Physeter catodon* and *Physeter microps*, today regarded as a synonym of *Orcinus orca*.⁹ He also lists *Balaena boops* and *Balaena tursio*, which are probably synonyms for *Balaenoptera physalus*.¹⁰ In his *Fauna svecica* (1761), Linnaeus lists six species, i.e. narwhal, bowhead whale, fin whale, harbour porpoise, killer whale and sperm whale.¹¹ Although Linnaeus was relying on many earlier authors, he did not refer to Erich Pontoppidan or Lucas Debes.

It would be intriguing to assume that the presence of the drawing of the bottlenose whale in his home in the 1750s convinced him to change the taxonomic domicile of the whales. For the drawing showing the calf, its

umbilical cord, and nipple-like mammary glands of its mother is not a very convincing depiction of a "fish". It rather suggests that whales are mammals. If in fact Linnaeus obtained the drawing between 1749 and 1758, it likely played a role in making him change the taxonomic and systematic status of whales from Plagiuri to Cete.

If this is so, absence of the bottlenose whale from his systematic list of whale species is puzzling. As far as is known, Linnaeus did not have any contacts or correspondence with the Danish author Erich Pontoppidan.¹² We have not been able to trace the person who gave the wash drawing to Linnaeus. He actually had several contacts in Norway, and among his pupils, eleven were Norwegians by birth. They all returned to Norway and two of them became noted scholars in natural history in the late eighteenth century.¹³ Among his Swedish pupils, both Pehr Kalm and Anton Rolandsson Martin travelled in Norway, Kalm in 1748 and Martin in 1758. Both had a documented interest for whales and whaling and refer to these animals in their travel notes. Martin actually joined a Swedish whaling ship to Svalbard in 1759 and gave a detailed description of how the Dutch hunted whales in the area. However, Martin never referred to any picture of a whale.¹⁴

Linnaeus also corresponded with Bishop Johan Ernst Gunnerus in Trondheim from 1761 to 1772.¹⁵ Although Gunnerus was first and foremost a botanist, he also published several interesting articles on the marine fauna, for instance on the basking shark (*Cetorhinus maximus*) and on the harbour porpoise. We have not discovered any references to a drawing of a bottlenose whale in the correspondence from other Norwegians.¹⁶

We know that Linnaeus received personally two drawings of whales. One was sent to him by Colonel Johan Mauritz Klinckowström, of a stranded sperm whale in Bohuslän. This has of course nothing to do with the bottlenose whale discussed here, although it coincided in time with its stranding in Norway. The male sperm whale stranded in November, 1749, near Hunnebostrand. Drawings were sent to Linnaeus, and the skeleton was later brought to Stockholm and included in the collections of the Swedish Academy of Sciences.¹⁷

According to a letter from Gunnerus to Linnaeus, a Jacob von der Lippe Parelius painted a stranded *Balaena boops* (a rorqual whale, probably a humpback or a fin whale) and sent it to Linnaeus in February, 1768. This cannot be the whale drawing at Hammarby.¹⁸ Christopher Hammer, who has published a Norwegian fauna similar to Linnaeus *Fauna svecica*, just lists "Nabbehval, *Balaena Rostrata*", as a Norwegian species, but did not mention any stranding.¹⁹

Biology and nomenclature

Northern bottlenose whales (*Hyperoodon ampullatus*) are the fourth largest species in the suborder of toothed whales (Odontoceti); after sperm whales (*Physeter macrocephalus*), Baird's beaked whales (*Berardius bairdii*) and Arnoux' beaked whale (*Berardius arnuxii*). Males, which in toothed whales usually are larger than the females, attain lengths of up to 9.8 m. They occur in cold and temperate waters of the North Atlantic, between the Arctic ice edge and the latitude of the Azores. Their most common food is squid species, normally *Gonatus* sp., which live near the sea floor, though young ones also inhabit the water column. Other benthic fish species are eaten occasionally. The deep-water and benthic food preference of bottlenose whales leads to their concentrations in waters with abyssal depths of over 500 or 1000 m, and dive records of 1400 m have been corroborated.

They are usually found in small groups of about two to four, though pods of up to around 20 individuals are not infrequent. Social pod structure is not yet fully understood. Some stocks seem to migrate distances of about thousand kilometres. There are spring and summer concentrations south-west of the Svalbard archipelago, between Iceland and Jan Mayen, and off the Vesterålen archipelago and the Møre coast of Norway.²⁰

From an analysis of historic stranding records, it appears that the errant occurrence of individuals or cow-calf pairs in the North and Baltic Seas may more often be related to the species' southward migration in late summer and fall, than to the northward migration in late winter and spring. Schultz records 61 strandings all around the North Sea and the Baltic from the sixteenth century on. Where months are given, most relate to the late summer and fall migration. Smeenk & al. noted that 21 out of 24 recorded strandings of the species on the Dutch and Flemish coasts occurred in the period July till November. All 16 strandings recorded for the Danish coasts between 1838 and 1978 fall within this period of the year.²¹

While the bottlenose whale is a regular visitor along the Norwegian coast, it is very rarely seen in Sweden. Zoologist Kai Curry-Lindahl reports a stranding near Landskrona in April 1823, a stranding at Furusund in the Uppland archipelago, Baltic Sea, on 9 September 1879 (a female with a calf) and a dead specimen at Mollö in Bohuslän on 2 September 1954. A dead specimen was also found in Byfjorden, Bohuslän, in September, 2004.²²

The shape of the bulbous forehead – especially pronounced in males – and the protruding "snout" or rostrum of the dolphin-like jaws, which resembles an old-fashioned, broad-shouldered bottle, gave the species its first scientific name, *Balaena ampullatus* (from Latin *ampulla* = "bottle"), by Forster in 1770. Otto Friedrich Müller named it *Balaena rostrata* in

1774, after the pronounced rostrum. The genus name *Hyperoodon* (Greek for ‘upper tooth’) was introduced by Lacépède in 1804, based on a description of rough protuberances – mistaken for small teeth – in the palate of a specimen stranded near Honfleur in 1788. Until the late nineteenth century, the name of *Hyperoodon rostratus* predominated in scientific literature, whereas the modern denomination *Hyperoodon ampullatus*, acknowledging Forster’s description as far following the rules of International Code of nomenclature (*Balaena* is reserved for right whales), was only settled by 1963.²³

The Old Norse word *døgligr* is a poetic notion for king or prince. The Faroese name *døglingur* thus identifies a whale species particularly valuable for the settlers. Sixteenth-century German and Dutch sources seem to use the word *hil* or *Hille* for this, but also other species of toothed whales. In the seventeenth to the nineteenth century, the popular name of *Butskopf* was common in German and Dutch, signifying something like “pot-head” or “butt-head”. In eighteenth to twentieth century Norwegian, *neb(b)hval*, meaning “beak-whale”, was the usual name. It is still called *näbbval* in Swedish. After Samuel Dale named a stranded specimen *bottle head whale* in 1730, the English name, *bottlenose whale*, was introduced by John Hunter in 1787, and refers to the silhouette of the jaws protruding from the melon (forehead). In modern Danish and German, *Dögling* has been adopted as a Faroese loan word.²⁴

Historical strandings and their pictorial representation

Most historical sources about the erratic occurrence of these animals are stranding records that are frequently accompanied by an illustration, which is often based on drawings made on the spot. Analyzing such contemporary sources, it must be kept in mind that historical, popular taxonomy has objectives not comparable with modern or post-Linnaean zoological systematic striving for specific unambiguous description. In addition, even in the early twentieth century, confusion may be possible with other beaked whales (Ziphiidae) occurring in the North Atlantic, such as Sowerby’s beaked whale (*Mesoplodon bidens*).

The earliest known source and picture is a watercolour drawing made by the Dutch fish auctioneer and professional beachcomber Adriaen Coenenszoon van Schilperoord (1514–1587) of a 28 foot (*voeten*) male bottlenose whale stranded on the beach near the Dutch town of Zierikzee on Schouwen Island on 18 August 1584 (fig. 3). Coenen had an unusual interest in marine natural history. He collected, dried, and exhibited marine life he found on the beach or bought from fishermen. Additionally, in the 1570s, he started compiling elaborate manuscript albums of his findings on the beach and in fishermen’s catches, but also in the “scientific” and ephemeral literature, made available to him by high-ranking, wealthy

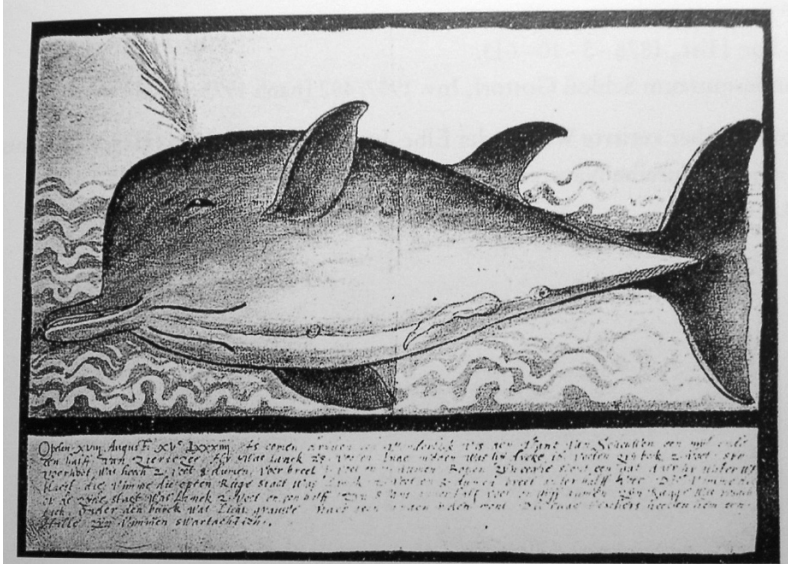


Fig. 3. Male bottle nose whale stranded on the beach near Zierikzee on 18 August 1584. (Drawing by Adrian Coenzoon van Schilperoot in: *The whale book*, 2003.)

protectors. His portrayal of the Zierikzee bottlenose whale conforms to the "layout" and format of most of his albums that have survived, showing a "portrait" of the animal with an extensive text. Image and text are framed in thick, colourful borderlines. In fact, a slightly less elaborate version of this drawing was incorporated in his manuscript "whale book" of 1585.²⁵

In Coenen's drawing of 1584, we encounter an "artistic mode" of representing the beached carcass of this whale species, which is recurring in several of the old representations. For one thing, it relates to the position and situation, in which the carcass is lying on the beach. Additionally, it has to do with the artist's desire to convey to the viewer of his work as much morphological information as possible in one picture, without resorting to several smaller views showing the animal from different angles.

Bottlenose whales, like all toothed cetaceans (but unlike baleen whales) have a body cross section that is a vertical oval. When they strand, they fall on their flank. Ventral and dorsal body areas are thus exposed to the spectator. What many artists drawing stranded whales have been doing is pushing these two opposite views a little bit together upon the surface of the spherical whale body. This little "trickery" results in a spherically less realistic representation, but in a "better" natural history drawing conveying the essential morphological information in one single image. For from the position from which one can see the throat pleats, the genitals and anus of the animal, the viewer would not be able to see the dorsal fin as

the artwork shows it. Finally, by the time word of a whale on the beach reaches the artist living in town, and until he manages to travel to the spot of the stranding, the carcass is usually grossly swollen by decomposition gases, resulting in a grotesquely malformed body silhouette, which the artist cannot but render faithfully.²⁶

Present-day viewers, used to perfect and aesthetically appealing underwater photographs or film footage of live, slender, swimming whales, have to keep these facts about carcass position, body decomposition and a little artistic "trick" in mind when evaluating an historic depiction of a stranded whale.

In late summer 1659, a female bottlenose whale of 24 or 28 feet in length strayed into the Elbe estuary and was captured by local fishermen who beached it on the shore of Blankenese, today a part of Hamburg, on 1 September. Many people came to see the carcass and the blubber was boiled out and sold. Artists and printers produced illustrated broadsides as a souvenir and "newspaper" of the memorable event. Two different types of these ephemeral prints – all rare, as they were treated hardly better than our daily newspapers today – have survived.²⁷ In his 1675 book on the Elbe, the Hamburg preacher Peter Hessel published a more elaborate image of the beached whale, engraved by Hans Martin Winterstein after a drawing allegedly made on the spot. The whale, compared to the bystanders, is slightly more exaggerated in size than on the earliest surviving broadside (fig. 4).

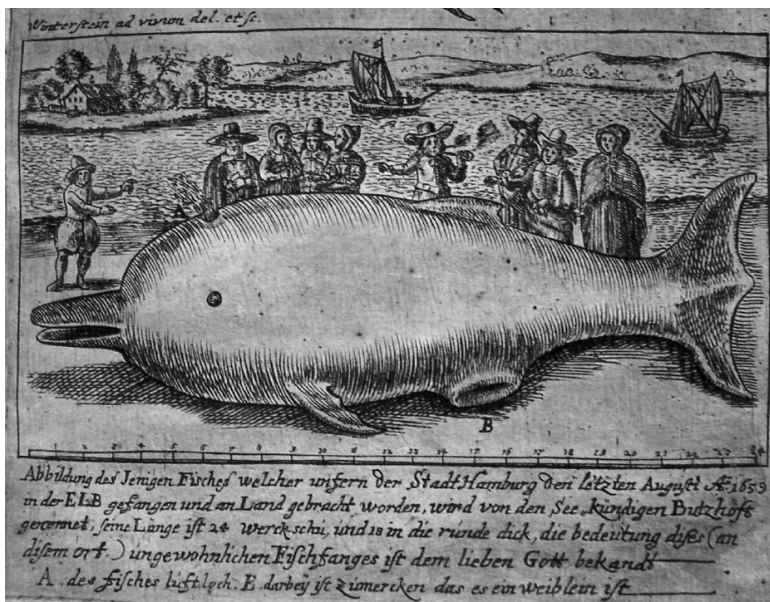


Fig. 4. Female captured in the Elbe estuary, 1 September, 1659. Engraving by Hans Martin Winterstein (Barthelmess Whaling Collection, Cologne)

Important too is Hessel's information, that a second whale in the company of the first escaped the fishermen.²⁸ This animal may well have been the calf of the whale cow, which, incidentally, in the engravings is represented with a heavily swollen genital opening. This suggests either that birth may have been given shortly before her capture, or – in case it is a misrepresentation of swollen mammary glands – that the cow was lactating. The seasonal timing coincides as well with several other records of stranded cow-calf pairs of bottlenose whales in late summer and fall.²⁹

On 10 November 1707 an 8 m bottlenose whale stranded at Gelting in the Baltic. Its sex and the surrounding circumstances are not recorded by Schultz, who extracted this information from a newspaper article published almost 230 years later.³⁰

On 7 October 1742, a 28 foot, male bottlenose whale was captured near Großenbrode by the fishermen of the little Baltic port of Heiligenhafen, some 60 km north of Lübeck (fig. 5). The blubber was tried out, yielding four and a half barrels of oil, and the fluke was dried and displayed in the old and later the new town hall. In July 1980 the precious original was stolen. It was replaced by a wooden replica still in place above the entrance. The local Heiligenhafen chronicle published by parishioner Martin Heinrich Scholtz (1696–1769) the year after the stranding contains a little woodcut of that whale with a scale of 25 feet.³¹

The pregnant bottlenose whale stranded at Frederikshald on 13 November 1749 is recorded in the drawing and secondary sources discussed above.

On 12 August 1757 a "monster" of about 24 feet in length was captured by fishermen and brought ashore at the South Flemish village of Zaamslag. A drawing, more imaginative than realistic, and thus most probably based on a secondary source or oral description, was acquired and published by the Dutch cetologist Antonius Boudewijn van Deinsse in 1937 (fig. 6). The blubber was tried out and sold for 212 guilders. Following a custom not infrequent, several of the bones were placed at the Zaamslag church, where

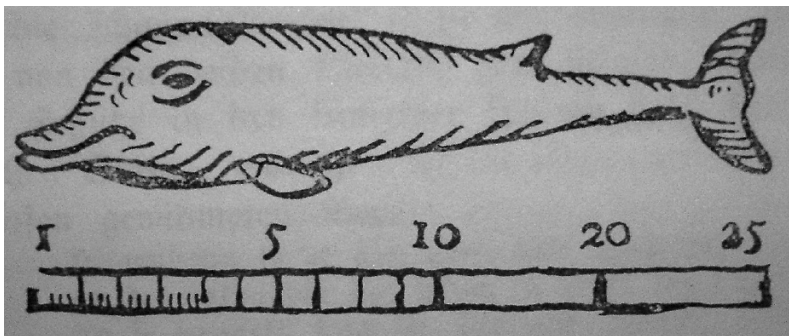


Fig. 5. Male captured near Grossenbrode, north of Lübeck (From Heinrich Scholtz, *Nachricht von der Stadt Heiligenhafen in Wagrien*, 1743).

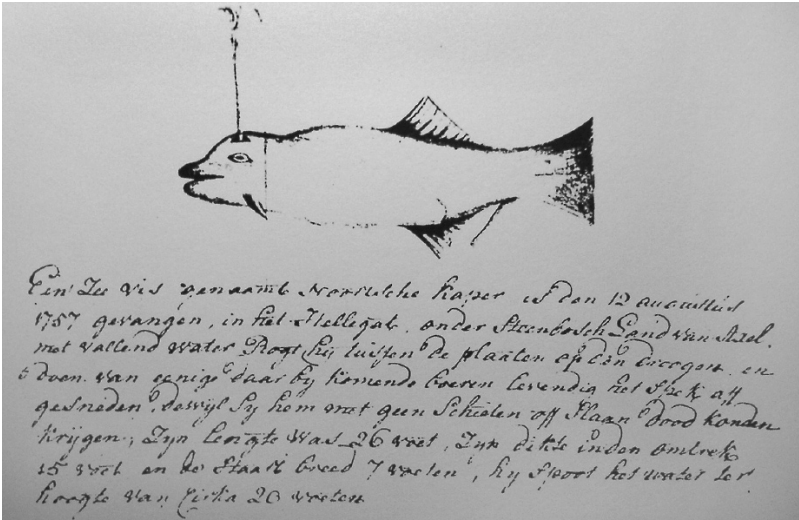


Fig. 6. A “monster” captured by fishermen from the South Flemish village of Zaamslag (From Antonius Boudewijn van Deirse, in: *Het Archief, uitgegeven door het Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen*, 1937).

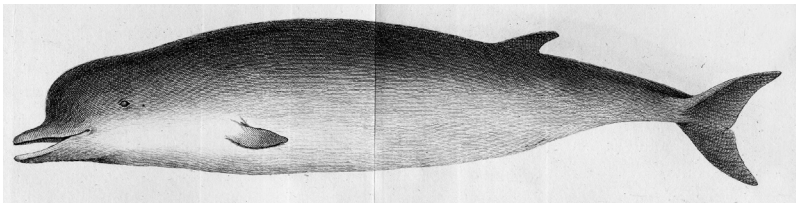


Fig. 7. Female from Thames estuary in London 1783 (From John Hunter, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society* 77, 1787).

they were rediscovered during World War One, making identification of the specimen as a bottlenose whale possible.³²

When reporting about the bottlenose whales stranded at Honfleur in 1788, Baussard notes that one clergyman named Abbé Dicquemare had made a drawing in 1765 of a very similar whale, 21 “pieds” long. This drawing is said to have been copied several times, and an engraved version was published in “a collection”. Neither Dicquemare’s drawing, nor any copy of it, nor the engraving after it, has been located so far.³³

Of a 21-foot bottlenose whale captured in the Thames estuary near London Bridge on 29 August, 1781, a brief reference is found in a Swiss almanac published the following year.³⁴

Two years later, in 1783, another specimen of 21 feet length, a female, was stranded or caught in the Thames estuary at London. The anatomist John Hunter (1728–1793) studied and dissected it and published an image of the animal in his important paper on whale anatomy in 1787 (fig. 7).

Since location, event, and length of the animals are identical, one is likely to assume that both sources, the Swiss almanac and Hunter's study, refer to the same specimen. But the almanac was published in 1782 for the year 1783, so this cannot be the wrong date. If Hunter misdated the event as of 1783, all subsequent authors followed his authority. The other possibility is that there actually were two errant bottlenose whales in the Thames two years apart.

On 19 August 1788 local fishermen captured a cow-calf pair of bottlenose whales near Honfleur on the French Channel coast. They first beached the calf, and then tried to kill the mother, not successfully securing her, but wounding her so severely that she was found dead the following day. The lengths of both animals were recorded as 23 "pieds", 6 "pouces" and 12 "pieds", 6 "pouces" respectively. The blubber was sold for 120 "livres". The local naval captain Baussard published a description of the animals, accompanied by two plates (fig. 8), and coincidentally described some rough protuberances in the palate, which he mistook for small teeth.³⁵ Baussard's report was immediately excerpted by the French naturalist and clergyman Pierre Joseph Bonnaterre (1752–1804) and disseminated that same year (1789) in his widely read *Tableau encyclopédique*. But the illustration he had engraved is copied from Hunter's bottlenose whale. As mentioned above, Baussard's wrong perception of teeth in the whales' palate led to the genus name of *Hyperoodon* introduced by Lacépède in 1804. The skull

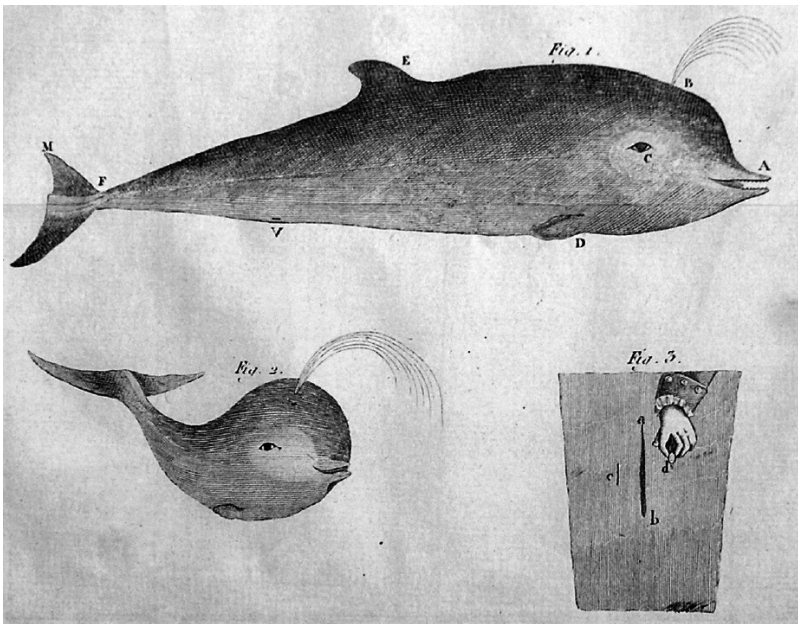


Fig. 8. A cow and a calf captured near Honfleur in Normandy on the northern coast of France on 19 August 1788 (From M. Baussard in: *Observations sur la Physique, sur l'Histoire naturelle et sur les Arts* 34, 1789).

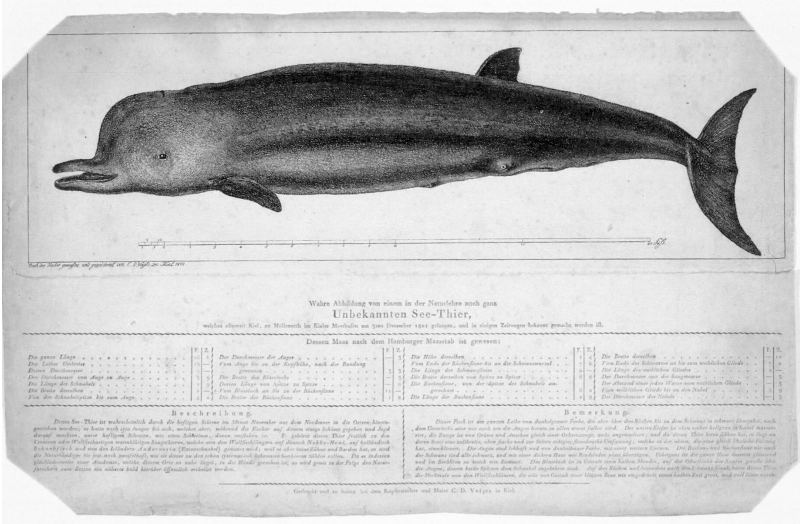


Fig. 9. A female captured at Möltenort, near the Baltic port of Kiel, 3 December 1801. Engraving by Carl Daniel Voigts (From Erna Mohr In: *Nordelbingen* 11, 1935).

of the mother bottlenose whale is preserved at the Musée d'Histoire Naturelle at Caen as the type specimen.

On 3 December 1801, a cow-calf pair of bottlenose whales got into the waters of Möltenort, near the Baltic port of Kiel. The mother was captured, but the calf escaped. The Kiel engraver Carl Daniel Voigts (1747–1813) made drawings on the spot and produced two printed, illustrated broadsides of the event. One, an engraving, is said to show a beach scene with the whale carcass in the foreground surrounded by curious people. Another version of the rare print, a more "scientific" broadside just showing the image of the whale, with extensive annotations on its measurements and the circumstances of its capture, exists in two copies in Copenhagen collections (fig. 9).³⁶

Conclusion

The anonymous drawing of a pregnant bottlenose whale stranded on the Norwegian coast in 1749 that has been in Linnaeus' possession is one of the earliest known depictions of the species. Yet, the species has not been treated in his systematic work. In fact, it was not described scientifically until 1770 by Georg Forster. However, there is reason to believe that it had another impact for Linnaeus. The presence of an umbilical cord proved that the whales actually were mammals. In the late 1740s Linnaeus regarded them as fish, but changed his mind just before the publication of the tenth edition of *Systema naturae* in 1758. The drawing possibly convinced Linnaeus to do this.

With respect to its artistic qualities and composition, the drawing resembles several others of the sixteenth to eighteenth centuries. They reveal a little "trick" of the artist: dorsal and ventral views of the carcass were "moved" slightly towards each other, in order to present more morphological information in one single image. Incidentally, these images are the ones showing the stranded whale in a landscape setting. The other early depictions discussed and illustrated here show the animals in a lateral view and without a landscape background.

Acknowledgements

The authors are most grateful to Gunnar Broberg (Lund), Carl Kinze (Copenhagen), Nicholas Redman (Teddington) and Osva Olsen (Uppsala) for their critical reading of the manuscript, valuable additions and corrections, as well as their help in procuring images reproduced here, and to Anna Sjögren (Uppsala), who provided us with information about the drawing from Linnaeus' collection.

Noter

1 Wilfred Blunt, *The complete naturalist: A life of Linnaeus* (London, 2001), 223; Marita Jonsson, *Carl von Linné: boningar, trädgårdar och miljöer* (Stockholm, 2003), 155; Nils-Erik Landell, *Läkaren Linné: Medicinens dubbla nyckel* (Stockholm, 2004), 216, and Ingvar Svanberg, "Fångst av tumlare (*Phocoena phocoena*) i Sverige", *Svenska Linnésällskapets Årsskrift 2004–2005* (2005), 86.

2 Tycho Tullberg, "Linnés Hammarby", *Svenska Linné-Sällskapets Årsskrift* 1 (1918), 53.

3 W. Lilljeborg, *Sveriges och Norges ryggradsdjur* 1: *Däggdjuren* 2 (Stockholm, 1874), 980–981.

4 Erich Pontoppidan, *Det første Forsøg paa Norges Naturlige Historie* 2 (Kiøbenhavn, 1753), 200.

5 C.f. Julius Münter, "Über diverse in Pommerns Kirchen und Schlössern conservirte Walthier-Knochen", *Mittheilungen aus dem naturwissenschaftlichen Verein von Neu-Vorpommern und Rügen* 5/6 (1873/74), 31–77, Arnold Japha, "Zusammenstellung der in der Ostsee bisher beobachteten Wale", *Schriften der Physikalisch-ökonomischen Gesellschaft zu Königsberg* 48 (1908), 119–189; Erna Mohr, "Historisch-zoologische Walfischstudien," *Nordelbingen* 11 (1935), 335–393.

6 Lucas Jacobson Debes: *Færoæ et Færoa reserata, det er: Færoernis oc færøeske Inbyggeris beskrivelse* (Kjøbenhavn, 1673), 167; cf. Christian Matras, "Den enøjede hval", *Saga och Sed* (1960), 1–7 on its role in Faroese traditional folk knowledge.

7 Leonard Harrison Matthews, *The natural history of the whale* (London, 1978), 1–22; Einar Lönnberg, *Linnés föreläsningar öfver djurriket* (Stockholm, 1913), 174.

8 Carl Linnaeus, *Systema naturae* 1 *Regnum animale*. 10th ed. (Stockholm, 1758), 75–77. Cf. Nils von Hofstén, "Linnés djursystem", *Svenska Linné-Sällskapets Årsskrift* 42 (1959), 22, 29.

9 Carl Linnaeus, *Systema naturae* 1 *Regnum animale*. 12th ed. (Göttingen, 1772), 43–44.

10 James G. Mead and Robert L. Brownell Jr., "Order Cetacea", in: *Mammal species of the world: A taxonomic and geographic reference*, eds, Don E. Wilson and DeeAnn M. Reeder (Washington, 1993), 349–364.

11 Carl Linnaeus, *Fauna svecica* (Stockholm, 1761), 16–18.

12 No letters are registered by the Linnaeus correspondence-project, Eva Nyström, pers. comm. April 2006.

13 Ingvar Svanberg, *Linneaner: Carl von Linnés lärjungar i Sverige* (Stockholm, 2006),

43; Ove Dahl, *Carl von Linnés förbindelse med Norge*. (Trondhjem, 1907), 11–39.

14 Anton Rolandsson Martin: "Dagbok hållen vid en resa till Norrpolen eller Spetsbergen, på Kongl. Vetenskaps-Akademiens omkostnad och med ett Grönländska Compagniet i Göteborg tillhörande skepp år 1758 förrättad", *Ymer* 1 (1881), 102–141; c.f. Ingvar Svanberg, *Linneaner* (2006), 139–142.

15 J. Chr. Schiødt, "Aktstykker til naturstudiets historie i Danmark", *Dansk Naturhistorisk Tidsskrift* (1871), 500–505; Ove Dahl, *Carl von Linnés* (1907), 13.

16 Ewald Åhrling, *Carl von Linnés brefvexling* (Stockholm, 1885), 69, 105, 107, 106; Ove Dahl, *Carl von Linnés* (1907), 40–41.

17 Sten Lindroth, *Vetenskapsakademiens historia* 1:2 (Stockholm, 1967), 622.

18 Johan Ernst Gunnerus og Carl von Linnæus brevveksling 1761–1772, ed. Leiv Amundsen (Trondheim 1976), 78.

19 Christopher Hammer, *Forsøg til en Norsk Natur-Historie* 1 (Kjøbenhavn, 1775), 18.

20 Ivar Christensen, "Hyperoodon ampulatus – Nördlicher Entenwal", in: *Handbuch der Säugetiere Europas* 6, Part I B. eds Daniel Robineau, Raymond Duguy & Milan Klima (Wiesbaden, 1995), 508–525; Shannon Gowans, "Bottlenose whales", in: *Encyclopedia of Marine Mammals*, eds. William E. Perrin, Bernd Würsig & J.G.M. Thewissen (San Diego 2002), 128–129.

21 Wolfhart Schultz, "Über das Vorkommen von Walen in der Nord- und Ostsee (Ordn. Cetacea)", *Zoologischer Anzeiger* 185 (1970), 240–242; Chris Smeenk, Marjan Addink & Manuel Garcia Hartmann, "Vreemde walvissen op onze kusten 2: De butskop", *Zoogdier* 5:2 (1994), 11; Carl Chr. Kinze, "Danish whale records 1575–1991. Review of whale specimens stranded, directly or incidentally caught along the Danish coasts", *Steenstrupia* 21 (1995), 175–177.

22 Kai Curry-Lindahl, *Djuren i färg. Daggdjur, kråldjur, groddjur* (Stockholm 1967), 152; T. Carlberg, "Två fynd av näbbval i Sverige 2004", *Fauna och Flora* 99:3 (2004), 44–45.

23 Ivar Christensen, "Hyperoodon ampulatus" (1995), 508–525.

24 W. B. Lockwood, "The Faroese whale names", *Fröodskaparrit* 43 (1995), 73–84; Samuel Dale, *The history and antiquities of*

Harwich and Dovercourt (London, 1730), 411; John Hunter, "Observations on the structure and economy of whales", *Philosophical Transactions of the Royal Society* 77 (1787), 371–450.

25 Florike Egmond, *Een bekende Scheveninger, Adriaen Coenen, en zijn Visboeck van 1578* (Scheveningen 1997); Klaus Barthelmess & Joachim Münzing, *Monstrum horrendum: Wale und Walstrandungen in der Druckgraphik des 16. Jahrhunderts und ihr motivkundlicher Einfluß* (Hamburg, 1991); Ingrid Faust, Klaus Barthelmess & Klaus Stopp, *Zoologische Einblattdrucke und Flugschriften vor 1800 4: Wale – Sirenen – Elefanten* (Stuttgart, 2002); Florike Egmond & Peter Mason (eds.) *The whale book: Whales and other marine animals as described by Adriaen Coenen in 1585*. (London, 2003); Antonius Boudewijn van Deinsen, "Een Zeeuwse butskop, Hyperoodon rostratus, uit 1584", *Archief, vroegere en latere mededelingen voornamelijk in betrekking tot Zee-land*, (Middelburg, 1940), 1–8; Lucie Arvy & Giorgio Pilleri, *Four centuries of observations on the bottlenose whale, the sperm whale and the killer whale* (Berne, 1983); Chris Smeenk, Marjan Addink & Manuel Garcia Hartmann, "Vreemde walvissen op onze kusten, deel 2: De butskop", *Zoogdier* 5 (1994), 8–15; Ellinoor Bergvelt & Renée Kistemaker, *De wereld binnen handbereik. Nederlandse kunst- en rariteitenverzamelingen, 1585–1735*. Catalogus (Amsterdam, 1992), No. 268; Ingrid Faust, Klaus Barthelmess & Klaus Stopp, *Zoologische Einblattdrucke* (2002), 151.

26 Klaus Barthelmess & Joachim Münzing: *Monstrum horrendum: Wale und Walstrandungen in der Druckgraphik des 16. Jahrhunderts und ihr motivkundlicher Einfluß* (Hamburg, 1991).

27 Klaus Barthelmess, "Historische Flugblätter über verirrtte Wale in der Elbe", in: *Wale aus der Elbe: 340 Jahre Funde und Fang*, ed. Reinhard Kölmel (Balje 1998), 36–41; Ingrid Faust, Klaus Barthelmess & Klaus Stopp, *Zoologische Einblattdrucke ...* (2002), Nos. 584, 585.

28 Peter Hessel, *Hertzfließende Betrachtungen von dem Elbe=Strom* (Altona, 1675), 59–60; The image was also copied to illustrate a broadside commemorating the alleged occurrence of large monstrous "fish" some 1,000 km upstream in the Danube in 1662; Ingrid Faust, Klaus Barthelmess & Klaus

Stopp, *Zoologische Einblattdrucke ...* (2002), Nr. 585.

29 On 24 August 1993 a cow-calf pair of bottlenose whales stranded at Hiddensee in the Baltic. Both were pulled afloat, but the cow stranded again and perished whereas the calf disappeared, *Ostsee-Zeitung*, 25 August 1993.

30 Wolfhart Schultz, "Über das Vorkommen von Walen in der Nord- und Ostsee (Ordn. Cetacea)", *Zoologischer Anzeiger* 185 (1970), 242, table 13. He extracted this information from *Flensburger Nachrichten*, No. 48, 25 February 1936 (not seen by us).

31 Kai Uwe Maurer, "Das Rathaus", in: *Jubiläums-Festschrift Stadt Heiligenhafen 700 Jahre, 1306–2005, Kirche Heiligenhafen 750 Jahre, 1255–2005* (Heiligenhafen, 2005), 74–75; Heinrich Scholtz, *Kurzgefaßte Nachricht von der Stadt Heiligenhafen in Wagrien*. (Ploen, 1743), 118, 143.

32 Klaus Barthelmess, "Whale Strandings in the Culture and Economy of Medieval and Early Modern Europe", *Insana* 27 (2003), 5–10; Antonius Boudewijn van Deirse, "Het zeegedrocht uit het Hellegat van 1757", in: *Het Archief, uitgegeven door het Zeeuwisch Genootschap der Wetenschappen* (Middelburg, 1937), 116–119.

33 "M. l'Abbé Dicquemare, qui en 1765 en [i.e. of this species] avoit dessiné une semblable de vingt-un pieds de long, & qui a permis depuis quelques années que son dessin fût copié & gravé dans une collection."

M. Baussard, "Sur deux cétacés échoués vers Honfleur, le 19 septembre 1788", in: *Observations sur la Physique, sur l'Histoire naturelle et sur les Arts* 34 (Paris, 1789), 210.

34 "La ville de Londres a eut le plaisir de voir une telle bête l'année passée. Suivant les rapports que l'on a reçu ce fût le 29 août 1781 sur les 6 à 7 heures du matin qu'a paru dans la tamise, au dessus du pont de Londres, un cachalot ou petite baleine de 21 pieds de long sur dix de large. La surprise a été d'autant plus grande, qu'on n'y en avait jamais vu. Il a falu plus de quatre heures & quantité d'asailans pour s'en saisir"; Anonymous, "Prise de quelque Baleines", in: *Almanach Noeuve et Historique Nommé Le Nouvelliste Francois: Pour l'An de Grace MDCCLXXXIII* (Basel, 1782), fol. G 3 recto; Klaus Barthelmess, Klaus & Thierry du Pasquier, "Der Wal von Fuenterrabia (2. März 1782). Eine Episode aus der Schlussphase des Baskenwalfangs", *Deutsches Schiffahrtsarchiv* 16 (1993), 368.

35 M. Baussard, "Sur deux cétacés" (1789), 201–206.

36 Erna Mohr's remarks in "Historisch-zoologische" (1935), 362–364, illus. 10, as to the presence of the prints in the collection of Kiel Zoological Museum are either erroneous or even spurious (Wolfgang Dreyer, pers.comm., 19 April, 2006; Carl Kinze, pers. comm. 20 April, 2006). The skeleton of this whale has been in Copenhagen Zoological Museum since 1980.

Johan Nordströms professur

Tore Frängsmyr

När den första professuren i idé- och lärdomshistoria inrättades 1932 genom en donation, skedde det plötsligt och genom en stundens ingivelse. Ett nyfunnet brev från den förste innehavaren, Johan Nordström, visar nya detaljer i denna intressanta historia. Händelseförloppet i stort har naturligtvis varit känt, och det stod ganska utförligt om den saken i tidningarna. Men spelet bakom donationen kan beskrivas på ett nytt sätt.

Hittills har rätt litet skrivits om själva donationen och dess tillkomst. Vi vet att bibliotekarien Jonas Samzelius, Nordströms gode vän, var den drivande kraften för att få till stånd donationen. Sten Lindroth skriver att historien om Samzelius' förehavanden ”lär inte sakna sina poänger”.¹ Vad dessa poänger gick ut på, säger han inte. Muntligen berättade Lindroth ibland om dessa episoder, vid sena postseminarier på 1960- och 1970-talen. Han beskrev då hur Samzelius hade hållit på en längre tid och preparerat den stormrike ”gubben Carlberg” i Stockholm, vilken låg på sitt dödsläger och precis innan han uppgav andan avlät ett donationsbrev till Nordströms förmån. Samzelius hade falskeligen beskrivit Nordströms forskningar om Gustaf II Adolf i nationalistiska termer och därvid anspelat på Carlbergs politiska intressen för det storsvenska.

Ungefär så var den bild som Lindroth målade upp. Nu får man komma ihåg att Lindroth själv inte varit med vid tiden för donationen, han kom in i lärdomshistorien något senare, och därför säkert byggde på hörsägnen från andra. Dessutom var han i berättartagen och kunde ta ut svängarna för den goda effektens skull. Man bör inte ställa alltför stora källkritiska krav på hans vittnesbörd.

Några enkla fakta kan fastslås. Industrimannen Gustaf Carlberg skänkte 350 000 kronor i aktier till en professur i ”allmän idéhistoria”, så benämndes ämnet i donationsbrevet. Sambandet med Gustaf II Adolf är också tydligt. Inför 300-årsjubileet den 6 november 1932, hade rikssalen på Uppsala slott återställt i sin ursprungliga form; detta var den unge byggmästaren Anders Diös' första stora arbete. Johan Nordström, som var docent i litteraturhistoria, hade i god tid blivit ombedd att hålla det stora högtidstalet. Det var naturligt, eftersom han studerat Gustaf II Adolf och göticismen, inte minst de förhoppningar som i trettioåriga krigets Tyskland fästes vid den svenske kungen som ”lejonet från Norden”. Att Nordströms tillskyndare anspelat på göticismen inför Carlberg torde också vara riktigt, även om det kan ha skett i allmänna ordalag.²

Gustaf Carlberg (1856–1933) var känd för sina patriotiska åsikter och

hade tidigare utmärkt sig för en rad donationer. Bland annat hade han skänkt pengar till den staty av Prins Gustaf, som nu står uppställd vid Carolina Rediviva. Han hade därvid lärt känna Jonas Samzelius (1886–1967), bibliotekarie på Carolina. Carlberg dog först den 24 november 1933, alltså ett helt år efter donationen till Nordström, och låg ännu inte på något dödsläger hösten 1932, vilket också framgår av brevet nedan. Anspelningar på Carlbergs nazistiska sympatier uppmärksammades redan i samtiden av John Landquist, vilket framkommer i brevet. Nordström, som var gammal Verdandi-radikal, skulle senare få obehag av donatorns son Carl Enfrid Carlberg, som ledde det storsvenska och naziinspirerade Samfundet Manhem. Denne försökte dra in Nordströms götiska forskningar i sin politiska propaganda, vilket Nordström mycket bestämt tog avstånd ifrån.³

Namngivningen ("allmän idéhistoria") förändrades något från donationsbrevet. När Nordström utnämndes några veckor senare kallades ämnet "idé- och lärdomshistoria", vilket uppenbarligen var hans egen formulering. I en senare artikel använder han själv beteckningen "vetenskapshistoria" såsom det centrala i sitt ämne.⁴

Nordströms rykte som bottenlärd historisk forskare hade varit i svang länge. I en recension av hans arbete om medeltid och renässans (1929) föreslog Kjell Strömberg i *Stockholm-Tidningen* att Nordström borde få en professur i "kultur- och lärdomshistoria". I en artikel i samband med donationen 1932 stod det att Henrik Schüek "redan för ett år sedan" hade föreslagit samma sak: "Professor Schüek utpekade honom [Nordström] som Sveriges kanske främste forskargestalt inom sitt fack och förklarade, att hans vetenskapliga produktion var av sådan betydelse, att den borde belönas med en personlig professur."⁵

Det kan förefalla som dessa uppgifter överensstämmer med Lindroths version om att förberedelserna för donationen pågått en längre tid. Uppgifterna i brevet nedan säger tvärtom att donationen ordnades på några få dagar, en extremt kort tid för en så stor sak! Johan Nordström själv fick inget veta förrän kvällen före den stora dagen, då han råkade träffa vännen Samzelius på gatan! Meningen var egentligen att han skulle få reda på nyheten först på själva högtidsdagen, efter sitt stora minnestal, under lunchen, och därmed strax före offentliggörandet. Nu fick han i alla fall natten på sig att förbereda sig för mottagandet.

Brevet skrev Johan Nordström till sin tre år yngre syster Elsa (f. 1894), gift Bylund och bosatt i Boden. Han skrev brevet sex dagar efter donationens offentliggörande i samband med Gustaf Adolf-frandet, som inte ägde rum på den faktiska årsdagen 6 november utan den 5 november, eftersom detta var en lördag. Minneshögtiden började klockan elva med ett tal av landshövdingen Sigfrid Linnér, därefter höll Nordström högtidstalet. Alla referat talar om vilket intryck han gjorde med sin starka röst och sitt pampiga framförande, och han var själv nöjd med sin insats. Efter lunchen

följde så promotionsakten klockan två, där universitetets rektor, professor Otto Lagercrantz, också offentliggjorde donationen. Nordströms närmaste vänner, som satt med under högtidligheten, visste ingenting i förväg. Nyheten väckte stor uppståndelse, Nordström blev något av en huvudfigur, och tidningarna skrev att donationen var den stora sensationen vid promotionen.

I brevet, som inte tidigare varit känt, beskriver Nordström både förhistorien och själva akten, med personliga och ofta drastiska vändningar. Han ger en ny och av allt att döma korrekt bild av händelseförloppet.

Brevet har överlämnats till undertecknad av Elsa Bylunds son, adjunkten Björn Bylund, Nyköping. Sista sidan saknas, och ett medföljande blad handlar om den forskardocentur som Nordström fick året innan, men det brevet har å andra sidan ingen början. Efter publiceringen kommer brevet att överlämnas till Johan Nordströms samling på Carolina Rediviva.

Brev från Johan Nordström till system Elsa Bylund

Ups. 11/11 32

Käraste lilla Elsa,

Tack för ditt glada brev! Jag har de sista dagarna hållit på att skriva av mig handen för att svara ett vänligt ord på alla telegram och brev – folk t.o.m. skriver och begär autografer som från en filmdiva!

Ja, det är icke mycket att säga förutom vad som stått i tidningarna. Som vanligt fick jag talet färdigt i sista minuten, d.v.s. torsdag morgon, ty pressen måste ha det i god tid för referaten. Ja, så var det då bara att ta Gud i hågen och stiga upp. Det var en praktfull sal den nya Rikssalen på Slottet – troligen den ståtligaste i landet och en fulltalig publik på 8-900 personer utvalt folk – tusenden måste avvisas. Festlig musik. Landshövdingen, en liten knatte vid namn Linnér⁶, som varit med om att engagera mig som talare, höll till allmän förvåning och häpnad ett långt G.Ad. tal själv för att visa sig på styva linan – det föll platt till marken men det var ju ett oförskämt tilltag – han hade ju fullkomligt kunnat förstöra det för mig, om jag ej lyckligtvis haft mina egna idéer. Så sjöng man ”Förfäras ej du lilla hop”, så tryckte jag Lillemors hand⁷, som satt vid min sida (hon ringde f.ö. just nu och hälsade till dig!), och klämde i för kung och fosterland, och det hördes tydligen – Schüick⁸, som satt nära, klagade att det slagit lock för örönen, men kungen och prinsarna⁹ som gamla krigare syntes befinna sig väl. Talet tog 44 minuter och på applåderna märkte jag att det tagit skruv – jag kände det också redan, medan jag höll på. Jag får vid dylika tillfällen en egendomlig fräck kallblodighet och hinner väl studera fysiomierna. Avslutning med unisont Vår Gud är oss en väldig borg., sjungen med verklig exaltation. Det var stämning och jag tror dagens stora ögonblick. Därpå tågades det och jag omringades av bekanta och obekanta, som uttryckte en stundom högst stormande hänryckning. Innan vi kommo ut gick väl $\frac{3}{4}$ timme i trängseln, det var

som ett triumftåg. Talet, som alls icke är märkvärdigt och som gjorde sin lycka mest genom framförandet, skall du senare få – det håller på tryckas i Nordisk tidskrift. Min franske vän Lucien Maury¹⁰ från Paris, som var här för att bli hedersdoktor och som översätter min renässansbok, skall referera det i Le Temps!

Men jag går händelserna i förväg. Kvällen förut hade jag mött Jonas Samzelius på gatan, som sade, att han efter mitt tal, under lunchen, hade ett viktigt meddelande att göra mig. Jag naturligtvis nyfiken fick honom till slut att tala om vad det var: 'Din framtid är tryggad, gamle [vän], sade han och berättade sedan. Denne Carlberg, som lär äga 10 millioner i goda fastigheter, har tidigare gjort smärre donationer, bl.a. till Prins Gustavstatyn i Upsala. Sedan det tillfället känner Jonas honom väl och hade vunnit gubbens synnerliga bevägenhet. Han skulle nu inbjudas till festligheterna och Jonas och Anton Blanck¹¹ kommo då på ideen, att här vore kanske något att göra. Carlberg var dock – detta var på *måndag* tror jag i samma vecka! – i Göteborg, där hans fru insjuknat (hon är nu bra igen) och Jonas telegraferade till honom en anhållan att Blanck, han och universitetsbibl. Grape¹² skulle få resa dit och besöka honom för att framlägga ett förslag till en donation. De hade redan köpt biljetter och stodo färdiga att stiga på tåget, då telegram kom: "Res ej. Absolut ointresserad för alla förslag!" Det lät ju ej vidare hoppfullt men Jonas ansåg sig dock böra ge Carlberg en förklaring och avlät en epistel, vari han på ett fullkomligt mästertligt sätt framlade donationens syfte etc. och den eviga ära, som därav skulle följa för en ädel donator. Och det tog skruv! Redan på onsdag var gubben omvänd, på torsdag och fredag var Jonas i Stockholm och ordnade med Carlbergs son¹³, en kapten, och deras jurist det hela och på lördag morgonen kom donationshandlingen och 350 000 kr i aktier av prima slag. Alltså precis på sekunden. Kl. 2 började så promotionen, som började med ett tal av rektor, som därefter uppläste den stora nyheten. Jag satt med Oluf Friis¹⁴ och Hans och Lillemor Ahlmann, för vilka jag hemlighållit det hela, så att de blevo ännu mera förvånade än jag! Applåder. Allmän uppståndelse etc.etc. Och så promoverades 100 doktorer och kammarkören rungade, så att alla fönsterrutorna sprungo i kvarteret!¹⁵ Ja, det var en fest.

Så bankett på Rikssalen kl. ½ 8. Festligt. 500 människor minst. Och ständiga gratulationer o. alla voro så glada och hyggliga. Självaste universitetskansler gav mig en honnör i sitt tal etc. Vid 12-tiden på natten gingo Ahlmanns, J. Melander¹⁶, Oluf Friis m.fl. till Gillet för en liten eftersupé, där champagnen flödade och jublet var stort. ½ 3 i säng. Hans kinesade hos mig, tämligen yr i hatten efter all champagnen. Mig hade den ej bekommit synnerligen.

Så morgontidningarna med alla recensioner o.s.v. Och telegram från när och fjärran – ja redan på kvällen förut hade det börjat – ni bodensare hörde tror jag till de snabbaste gratulanterna! Blommor. Brev.

Söndag f.m. hade fakulteten lunch för de nya doktorerna; där var ock jag gäst och Jonas fick en välförtjänt hyllning i ett tal av fakultetens dekanus.

På kvällen supé med Maja och Jonas Samzelius. Vad ger du mig för Jonas!? Han har verkligen kanske mer än någon annan varit min hjälp i livet – att min disputation någonsin blev färdig, var nog icke minst hans förtjänst.

Ja, så har jag dragit mig tillbaka från allt vidare festande en smula trött efter terminens arbete, ty förutom talet har jag haft en oerhörd arbetsbörda och under sept. o. okt. nog aldrig kommit i säng före kl. 3 à 4 om morgonen.

Nu är det fredag kväll och i morgon bitti resa vi så till Stockholm: universitetets rektor o. prorektor för att tacka och överlämna till Carlberg universitetets G.Ad. medalj; Blanck, Jonas och jag, jag för att buga och tacka allra mjukast, med en bukett i handen till tant Emilia Carlberg! På e.m. skall jag på middag hos Ahlmanns o. på teatern på kvällen o. se vännen Josephsons nya pjäs.¹⁷ Nu har jag troligen glömt att berätta en massa, men det får räcka för denna gång. Nu blir det föga vila, till installationen är klar. Den blir väl dock ej före februari, kanske mars. Och nu gäller det att göra något arbetsprogram och installationsföreläsningen skall handla om den nya vetenskapen och det gäller att gnugga det lilla som finns kvar av geniknölarna. De närmare bestämmelserna för professuren i fråga om undervisningens omfång o.d. skall bestämmas. Säkert är redan, att det ffr allt blir en forskningsprofessur, med betydligt mindre föreläsningar än andra professorer. Hur pass många, det är ännu ej bestämt, men jag hoppas, det blir så få som möjligt, så hinner jag skriva och forska dess mer – och det är ju det viktiga.

Förläggarna bombardera mig med brev för att få kontrakt om den stora götiska boken – nu kan jag nog få ett högre honorar. Men allt detta sköter den kloke Jonas åt mig.

I dag hade jag ett rart brev fr. farbror August.¹⁸ Och kan du tro, farbror Nygren¹⁹ i Nordmaling har uppvaktat med en längre skrivelse, där han i känd stil berättar om all barna, med vem de äro gifta etc. och sin son Håkan, välbestäld kontorist o.s.v. Vad mitt tal beträffar, har jag, säger han, så till vida rätt, som G.A. var en religiös hjälte. Men jag har orätt däri, att han traktade efter kejsarkronan o.s.v. Det har du icke rätt i, säger farbror Alfred, som samtidigt berättar, om vad han sagt om G.A. i sin högmässopredikan i Nordmal. d. 6 nov. Märklig vitalitet i den gubben!

Eljest har det ju icke i kören saknats också ilska röster, i Soc.Dem. och Aftonbladet för i tisdags. Men sådant hör ju till, ehuru det var i värsta laget i fråga om dumhet och onskfullhet. Bl.a. insinuerades att jag blivit köpt av kapitalisten Carlberg att propagera någon sorts 'nazism' här vid universitetet! etc.etc.; jag var en av Upsalas originella kufar o.s.v. Författaren i Aftonbl. var John Landquist²⁰, som verkligen tycks ha sjunkit ganska djupt; han har förgäves sökt professurer här i Upsala och ser alltid rött, då Upsala kommer på tal ; han tycker nog f.ö. att han vore den rätte mannen för en dylik professur.

Bland dem, som icke låtit höra av sig, äro Lundmarks²¹ i Lund! Men jag vet ej, kanske de äro i Amerika igen!

Nej, nu måste jag sluta. Stora famnen, älskade syster, och klappa gubben och ungarna från mig. Må ni leva och ha det gott. Jag ville så gärna komma till jul men Haderslev²² drar också och jag måste nog resa dit och klappa om söta

Noter

1 Sten Lindroth, "Johan Nordström 1891–1967", *Lychnos* 1967–68, 11.

2 Tore Frängsmyr, "Johan Nordström", *Svenskt Biografiskt Lexikon* 27 (1990–91). Se också *ibid.*, "Johan Nordström och lärdomshistoriens etablering i Sverige", *Lychnos* 1983, 131–149, omtr. i *Nordström och hans skola*, Skrifter 17 (Inst. för idé- och lärdoms-historia, 1997). Jfr Bo Lindberg & Ingemar Nilsson, "Sunt förnuft och inlevelse", i *Humaniora på undantag* (1978), ed. Tomas Forser.

3 Frängsmyr, *Lychnos* 1983, 131 f.

4 *Ibid.*, 135 f. Artikeln "Vetenskapshistoria" i tidskriften *Svea* 1936.

5 Art. "Dagens profil", *Stockholm-Tidningen*, 6/11 1932.

6 Sigfrid Linnér (1877–1963), landshövding i Uppsala 1931–43.

7 Nordströms nära vänner var geografen Hans W:son Ahlmann (1889–1974) och hans hustru, norska skeppsredardottern Erica Harloff (1897–1981), kallad Lillemor, som ursprungligen var operasångerska. Ahlmann hade varit docent i geografi i Uppsala 1921–29 och blev professor i Stockholm 1929. Efter en framgångsrik bana som glaciolog blev han svensk ambassadör i Oslo 1950–56.

8 Henrik Schück (1855–1947), Nordströms lärare, hade som emeritus bosatt sig i Stockholm men hade rest upp för det solenna tillfället.

9 Med kungen Gustaf V följde prinsarna Wilhelm och Carl.

10 Lucien Maury (1872–1953), litteraturkritiker, fransk lektor i Uppsala 1900–07, stor kännare av svensk kulturhistoria och flitig översättare, kulturmedarbetare i Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning 1920–40, föreståndare för Svenska studenthemmet i Paris 1931–45, hedersdoktor i Uppsala 1932.

11 Anton Blanck (1881–1951), professor i litteraturhistoria i Uppsala 1922–46.

12 Anders Grape (1880–1959), överbibliotekarie vid Carolina Rediviva 1928–46.

13 Med sonen Johan Gustaf Carlberg, kaptenen, hade Nordström alltid goda relationer.

14 Oluf Friis (1894–1979) var dansk lektor i Uppsala 1924–34.

15 Nordströms uppgift att fönsterrutorna sprack kan synas som ett överdrivet skämt, men faktum var att enligt tidningarna trettio-sju fönsterrutor sprack under promotionen, men det berodde på saluten från kanonerna och inte på kammarkören. Se *Tidningen Uppsala* 5/11 1932, *Dagens Nyheter* 6/11 1932, *Stockholms-Tidningen* 6/11 1932.

16 Johan Melander (1878–1947), professor i romanska språk i Uppsala 1932–43.

17 Ragnar Josephsons pjäs *Kanske en diktare*, uppförd och tryckt 1932.

18 August Nordström (1864–1950), farbror till Johan Nordström, skollärare, hembygdsforskare, nykterhetsman, verksam i Alvik utanför Luleå. Nordströms far var Nils Nordström (1854–1914), 1:e komminister i Piteå landsförsamling, Öjebyn, 1889–1914. Se *Luleå stift 1904–1981* (1982), 422.

19 Alfred Nygren (1855–1937), kyrkoherde i Piteå 1897–1909 och vän i familjen, sedan kyrkoherde i Nordmalings församling 1909–37. *Luleå stift 1904–1981* (1982), 428.

20 John Landquist (1918–1974), skribent i *Aftonbladet* från 1924, chef för dess politiska och kulturella avd. 1932–35, professor i pedagogik i Lund 1935–46.

21 Knut Lundmark (1889–1958), professor i astronomi i Lund 1929–55, liksom Nordström norrbottning och Uppsalastudent av Norrlands nation.

22 Haderslev den stad i Danmark, där Nordströms fästmö Estrid Hansen (1903–95) bodde. De två gifte sig i Haderslev den 12 april 1933.

Avhandlingsrecensioner

Den akademiska frihetens gränser

Peter Josephson, *Den akademiska frihetens gränser: Max Weber, Humboldtmodellen och den värdefria vetenskapen*, Uppsala: Institutionen för idé- och lärdomshistoria, 2005. 210 s. ISBN: 91-506-1823-7.

Peter Josephsons avhandling är en kortfattad men komplext vävd undersökning av bakgrunden till Max Webers idéer om vetenskapens värdefrihet. Arbetet har verkligen en karaktär av väv. Här är trådarna inte upprullade på sina cylindrar och pryldigt sorterade efter färg, utan enskilda teman och argument försvinner in i kompositionen för att dyka upp på nytt längre fram. Som läsare följer man tapeten med stigande förtjusning; motivet framträder klarare allteftersom man tar sig längre in i boken. Men kompositionsidén har en fränsida. När uppgiften är att följa enskilda argument, granska deras halt och undersöka hur de passar samman med den övriga framställningen hamnar man lätt i beråd. Åtminstone är det ganska arbetsamt.

Därmed inte sagt att läsaren står utan vägledning. Redan avhandlingens titel anger viktiga teman. Det handlar om hur och var gränserna för *den akademiska friheten* dras och – i anslutning till detta – om *Humboldtmodellen*. PJ argumenterar för att Humboldts begrepp akademisk frihet inte uteslöt att staten kontrollerade akademiska tillsättningar och utmönstrade samhällsomstörtande element – långt ifrån att strida mot den akademiska friheten var sådana ingrepp dess förutsättning. Han argumenterar också för att det var denna förståelse som var förhärskande i Max Webers samtid. Det handlar vidare om *Max Weber*, mer konkret Webers universitetspolitiska skrifter, författade mellan 1908 och 1911, och om tolkningsbakgrunden till dennes uppfattning om *den värdefria vetenskapen*.

Var och en av dessa punkter kan ses som ett forskningsbidrag i sig självt. PJ gör en poäng av att synen på akademisk frihet, och på Humboldtmodellen i synnerhet, har varit anakronistisk. Hans forskning kan fungera som ett korrektiv i det hänseendet. Vidare finns det lite skrivet om Max Webers universitetspolitiska skrifter. PJ har funnit ett stycke *terra*

incognita i ett annars välbesökt landskap. Ändå är de fyra punkterna inte sidordnade. Det är den fjärde punkten som har prioritet i avhandlingen. Syftet är, heter det, att försöka förstå varför Max Weber ansåg det eftersträvarvärt att skilja mellan fakta- och värdeut-sagor. Övriga punkter är att betrakta som enskilda länkar i en argumentationskedja som ska leda fram till slutsatsen *att Max Weber har fyra skäl att "förorda en värdefri vetenskap", och att de alla har med hans universitetspolitiska ställningstaganden att göra*. Det är det argumentet vi ska rekonstruera och granska i det följande. Dessförinnan finns det dock anledning att säga något om det sammanhang som ger avhandlingen dess vidare betydelse.

PJ konstaterar att de inlägg som Max Weber gjorde i universitetspolitiska frågor har lämnats så gott som obeaktade i Weber-forskningen. De få arbeten som trots allt finns är dessutom korta uppsatser som inte tar sig an temat i stor stil. Det är vad PJ gör: för honom blir just dessa skrifter fokuspunkten. Men, menar han vidare, eftersom tidigare forskning inte har uppmärksammat de här skrifterna har man också förbisett med att just de innehåller tolkningsnyckeln till Webers betydligt mer omskrivna syn på vetenskapens värdefrihet. Istället har man ofta slentrianmässigt velat göra gällande att vetenskapens värdefrihet skulle ha med Webers metodologi att göra. PJ vill bidra med en ny tolkning på ett område som fortfarande har karaktär av aktualitet och stridsäpple. Har han rätt behöver åtskilliga *textbooks* skrivas om. Det ger nerv åt avhandlingen, och det ger oss anledning att syna argumentets detaljer.

Så hur går PJ till väga? Avhandlingen inleds med en beskrivning av de praktiker, idéer, och rättsförhållanden som utvecklades vid de tyska universiteten efter riksenandet 1871. Fram till dess hade de intellektuella vid de tyska universiteten varit förkämpar såväl för frihetliga idéer som för en enad tysk nation. Efter 1871 kommer enhetstanken allt oftare att återopas för att legitimera ett omfattande ideologiskt konformitetstryck. I rikets namn ska de försvara den bestående ordningen mot dess fiender och kritiker. Hit hör den av påve

Pius IX radikaliserade katolicismen. Hit hör också socialdemokratien. Bismarck införde lagarna mot båda, och de rättsliga restriktionerna kom även att omfatta universiteten. Den preussiske utbildningsministern förklarar: ”Skälet är att universiteten inte enbart är till för den abstrakta vetenskapen, utan att det i det här fallet rör sig om statliga bildningsanstalter, där man av den anställde måste kräva att han har förvärvat de egenskaper som skall utmärka en statlig ämbetsman”.

Med tanke på att hela kategorier systematiskt var diskvalificerade för anställning vid tyska universitet kunde det vara frestande att dra slutsatsen att det var så och så med den akademiska friheten. Den slutsatsen har många historiker också dragit. Men här har de fel, menar PJ. Det begrepp akademisk frihet som var förhärskande tillät mycket väl en sådan utestängning. Detta begrepp visar sig stämma väl överens med det som Wilhelm Humboldt lanserade. Humboldt menade att lärare som en gång har fått sina undervisningstillstånd i fortsättningen inte ska behöva rätta sig efter några som helst politiska auktoriteter och konformitetskrav. Men denna rättighet skulle vara begränsad till dem som *redan* har blivit anställda. Eftersom universiteten ska politiskt uppfostra framtida tjänstemän kan man inte överlåta åt fakulteterna att fatta beslut om vem som ska anställas. Vi har alltså ett akademiskt frihetsbegrepp som, för att använda Michel Foucaults terminologi, pläderar för en skarp gränskontroll men avskaffar all disciplinering för dem som tagit sig över gränsen.

PJ argumenterar för att arvet efter Humboldt sträckte sig in i Webers tid – inte i den bemärkelsen att Humboldt fick som han ville, för fakulteterna fick i realiteten stor makt över tillsättningsärenden, men väl i den meningen att hans begrepp akademisk frihet levde vidare bland Tysklands akademiker. För att visa detta tar PJs framställning vägen över en serie konkreta universitetspolitiska händelser vid 1800-talets slut och 1900-talets början. Beskrivningen av dem har flera funktioner i hans argument. För det första är det i anslutning till dem som han beskriver det faktiska rättsläget. För det andra är det via reaktionerna på dem som han kan visa hur det Humboldtska begreppet akademisk frihet lever kvar i Max Webers samtid och strukturerar problemperceptionen. De universitetspolitiska händelserna tjänstgör i så måtto som lackmuspapper. För det tredje är det dessa händelser som Max

Weber reagerar på i sina universitetspolitiska skrifter, och det är ur dessa inlägg som PJ extraherar Webers uppfattningar i universitetspolitiska frågor.

Medan samtiden i huvudsak utgick från ett Humboldtskt begrepp akademisk frihet – med skarp gränskontroll, utan disciplinering – vill Weber avskaffa gränskontrollen men i gengäld ålägga lärarna (själv)disciplin i katedern. Han ansåg det vara hyckleri att tala om akademisk frihet när socialdemokrater diskrimineras vid universiteten. PJs underliggande tanke tycks vara att såväl Weber som hans Humboldtinfluerade motståndare ser gränskontroll och disciplin som funktionellt sammanlänkade. Där den förstnämnde vill släppa in socialdemokrater och andra ”samhällsfarliga element” på universiteten, och därför prisger friheten att värdera i katedern, så vill de senare bevara rätten till katedervärdering och går därför med på att låta staten utesluta farliga kategorier från universitetstjänster. Detta är, menar PJ, det första av fyra skäl som Weber har att plädера för en värdefri vetenskap:

1. Weber vill göra det möjligt att avskaffa den ideologiskt motiverade diskriminering som förekommer vid universiteten.
2. Weber vill motverka den ideologiska fragmentering som hotar att uppstå inom den akademiska världen då lärare med sinsemellan oförenliga åsikter bedriver opinionsbildning i föreläsningssalarna.
3. Weber vill erbjuda de studerande ett skydd mot den politiska indoktrinering som de annars löper risk att utsättas för vid universiteten.
4. Weber vill bereda vägen för en alternativ form av politisk uppfostran av den tyska nationen.

De tre sista motiven är också relaterade till olikheter i förståelsen av ”akademisk frihet”. Eftersom Webers samtida utgår ifrån det Humboldtska begreppet handlar det för deras del om att slå vakt om möjligheten att säga vad de vill i katedern. Weber drar ut konsekvenserna av det förhållningssättet i sina universitetspolitiska skrifter. Webers andra motiv att plädера för en värdefri vetenskap kan sammanfattas på följande sätt. Om man försvarar katedervärderingarna av principiella skäl, och samtidigt vill vara konsekvent, så måste man ge samma rättighet till *alla* åsikts-

riktningar. Men om alla konfessionella, ekonomiska, sociala och politiska partier ges rätten att få universitet och lärostolar inrättade, för att befrämja undervisning utifrån just deras ideal, så riskerar den vetenskapliga kommunikationen bryta samman i det akademiska Tyskland. Vill man bevara universitetsväsendets enhet bör man därför avstå från att använda katedern som predikstol.

Det tredje motivet tycks gå i helt motsatt riktning. Istället för ideologisk *fragmentering* handlar det här om risken för ideologisk *likriktning*. Weber beförde att många av hans kolleger var mer än villiga att dressera studenterna till lydiga ämbetsmän och undersåtar, till tamboskap, och därmed bidra till en politisk uppfostran av en typ som han absolut inte kunde ställa sig bakom.

Det fjärde motivet har visst släktskap med det tredje, i så måtto att det berör ämnet politisk uppfostran. Det preussiska universitetssystem som utvecklades från 1871 hade, som Weber uttrycker det, etablerat en ”besynnerlig praxis”, särskilt med avseende på tjänsteställsättningar. Individer med okvlig integritet gallras bort, och universitetsväsendet kommer att befolkas av personer som lydigt fogar sig under de regler och direktiv som arbetsgivaren påbjuder. Det är ett ”korrumpierande system för hur man behandlar människor”. Och som Weber säger i *Der Sinn der "Wertfreiheit"*: varje social ordning måste i sina instans bedömas med avseende på den människotyp den premierar och som tack vare dess inre och yttre (motiv-)selektion ges optimala förutsättningar att skaffa sig herravälde.

Häri ligger bakgrunden till Webers fjärde motiv att förespråka en värdefri vetenskap. Han vill bereda vägen för en alternativ form av politisk uppfostran av den tyska nationen. Man måste inrätta universitetet så att de inte gynnar och formar servila opportunisterna. I annat fall skapar man ett bildningsborgerskap och en nation som är helt oförmöget till politiskt ansvarstagande och politiskt omdöme. Politisk uppfostran betyder här motsatsen till att förmå lärare och studenter att acceptera och internalisera en uppsättning ”goda” värden. Det innebär att man kräver av dem att de tar egna beslut i frågor som inte låter sig avgöras med vetenskapliga medel – och universitetssystemet får inte vara utformat så att det kväver den omdömesförmågan.

Vad PJ har visat så långt är att Max Weber i sina universitetspolitiska skrifter anför argu-

ment som har bäring på hans ställningstagande mot värderingar i *katedern*. Ett steg återstår dock. Han måste visa att och hur de universitetspolitiska ställningstagandena är förbundna med Webers syn på *vetenskapens värdefrihet*. Konkret handlar hans strategi härvidlag *dels* om att ge övergripande argument för att det är universitetspolitiken som är den för värdeomdömesdiskussionen adekvata kontexten, *dels* om att påvisa en argumentativ och textmässig överensstämmelse mellan de universitetspolitiska skrifterna och de arbeten där Weber diskuterar vetenskapens värdefrihet.

Mina invändningar riktar sig i huvudsak mot detta sista steg i argumentationen, och med tanke på PJs anspråk är det nödvändigt att dra fram några av dem, även och i synnerhet när de rör detaljfrågor. Hur han etablerar länken mellan Webers universitetspolitiska ställningstaganden och den mycket omskrivna diskussionen om vetenskapens värdefrihet är trots allt avgörande för den kontextförskjutning han vill få till stånd: att det är universitetspolitiken, inte metodologin eller diskussionerna inom *Verein für Sozialpolitik*, som ger förståelseramen för Max Webers syn på vetenskapens värdefrihet.

Ett första problem ligger i specificeringen av avhandlingens *explanandum*. Vilka av Webers uppfattningar är det som ska få sin förklaring genom en analys av hans universitetspolitiska ställningstaganden? Här ger PJ flera bud. I syftet heter det att det som ska förklaras är varför Weber vill göra en åtskillnad mellan fakta- och värdeutsagor. Den formuleringen är helt säkert alltför vid. Strax dessförinnan är frågan istället varför Weber inte vill tillåta professorer och docenter att öppet redovisa sina politiska övertygelser i föreläsningssalarna. Och i återstoden av avhandlingen talas det i mer allmänna ordalag om ”skälen till varför Weber förordar en värdefri vetenskap”, ”värdeomdömesförbudet”, ”värdefrihetsdoktrinen”, ”värdefrihetskravet”, ”värdefrihetspostulatet”, etc. Tänker sig PJ att värdefrihet i katedern är samma sak som värdefri vetenskap? I så fall förkortas förklaringsvägen avsevärt, men det viktiga onekligen tärningarna till nackdel för dem som ser värdefrihetsdiskussionen i en metodologisk kontext. Huruvida man bör använda katedern som predikstol är helt enkelt inte en metodologisk fråga.

En besläktad fråga är hur långt PJ vill driva tesen att universitetspolitiska ställningstaganden är bakgrunden till Webers krav på värde-

fri vetenskap. Det försvårar bedömningen att rivaliserande kontexter – t.ex. metodologin och diskussionerna i *Verein für Sozialpolitik* – lämnas utanför framställningen. När det hävdas att ”doktrinen om en värdefri vetenskap inte är en metodologisk doktrin med vissa politiska implikationer utan en politisk doktrin med vissa metodologiska implikationer”, eller att universitetspolitik och vetenskapsteori här ”griper in i varandra på ett sätt som gör att man i efterhand inte kan skilja dem åt utan att förvanska den historiska förståelsen”, så blir anspråken svårkontrollerade. Och för att anknyta till föregående punkt: vilka metodologiska implikationer kan det över huvud taget handla om?

Vad PJ däremot gör är att peka på åtskilliga överensstämmelser och mer eller mindre dolda korsreferenser mellan de universitetspolitiska skrifterna och de texter som vanligen identifieras som centrala för Max Webers uppfattning om en värdefri vetenskap. Men vad innebär det att det finns sådana överensstämmelser? PJ menar att Weber så gott som alltid – närmare bestämt i fyra av fem texter – tar upp katederundervisningsfrågor när han diskuterar vetenskapens värdefrihet, och ser i detta ett belägg för att universitetspolitiken är den adekvata kontexten. Det påståendet menar jag inte håller streck. Jag har svårt att se att vetenskapens värdefrihet på något omedelbart sätt länkas till katederundervisning i Webers anförande vid de tyska sociologdagarna 1910. Frågetecken kan också resas angående två för PJ centrala texter, *Gutachten* och *Der Sinn der "Wertfreiheit"*. Den förstnämnda är Webers bidrag till *Verein für Sozialpolitik*s diskussion om värdeomdömenas ställning; den senare är en vidareutvecklad och publicerad version av samma text. I båda versionerna diskuteras förvisso katederundervisningen på de första tio sidorna, men det sker på förekommen anledning. I det cirkulär som skickades ut innan *Vereins* kongress 1914 ombads deltagarna att adressera fyra frågor, varav en handlade om ”de allmänna metodologiska grundsatsernas förhållande till den akademiska undervisningens särskilda uppgifter”. Det är vad Weber gör på de första tio sidorna, men där möter vi också upprepade gånger formuleringar som ”jag har inte för avsikt att diskutera”, ”ytterligare en fråga som jag inte tänker ta upp till diskussion”, ”jag vill heller inte diskutera”. De inledande tio sidorna avslutas med att Weber konstaterar att han

”nu har kommit fram till saken”, till det som är hans egentliga ärende. Därefter sägs inget mer om undervisningssituationen. Återstoden handlar om att precisera i vilken mening empiriska vetenskaper som sociologin och nationalekonomin ska vara ”värdefria”. Det handlar om förhållandet mellan värdering och värderelation, skillnaden mellan dogmatiska och empiriska discipliner, skillnaden mellan värdetolkning och värdering, möjligheterna att ha människors värderingar som studieobjekt, etc. Detta är frågor som har bäring på Webers metodologi, och som positionerar honom i förhållande till äldre företrädare för den historiska skolan inom nationalekonomin.

PJ har helt säkert rätt i att Webers universitetspolitiska ställningstaganden är relaterade till hans uppfattningar om vetenskapens värdefrihet. Frågan är bara hur den relationen ser ut. Vill man inte likställa vetenskapens värdefrihet med värdefrihet i katedern kvarstår uppgiften att undersöka relationen mellan de universitetspolitiska motiv PJ identifierar och de interna diskussionerna i *Verein für Sozialpolitik*. Synar man de debatterna finner man dessutom att metodfrågor aldrig är långt borta. En annan av de frågor som deltagarna ombads besvara rörde t.ex. det ”sedliga omdömet ställning i nationalekonomin”. Gustav Schmoller, skolans ledargestalt, hade utvecklat en metodologi som skulle göra nationalekonomin till en ”etisk vetenskap på empirisk grund”. Det är den sortens tankegångar som Max Weber ville dra upp med roten, inte bara i *Der Sinn der "Wertfreiheit"* utan i flera skrifter. Om det som Max Weber skriver om katederundervisningen i *Gutachten* och *Der Sinn der "Wertfreiheit"* således är tillkommet på förekommen anledning, och om det han uppfattar som sitt egentliga ärende för honom in på helt andra diskussioner, så kan man tycka att det ger ett begränsat mandat för den universitetspolitiska tolkningen.

Slutligen kan man fråga sig hur man ska se på de skäl som identifieras i avhandlingen. Tänker sig t.ex. Weber den ”ideologiska fragmenteringen” som en realistisk framskrivning, eller försöker han övertyga katedervärderingarnas anhängare om att deras ståndpunkt, konsekvent genomförd, skulle få resultat som *de* inte är beredda att acceptera? Ett likartat frågetecken finner sig beträffande det första motivet. Givet att Weber ser gränskontroll och (själv)disciplin som funktionellt samman-

länkade, tror han verkligen att hans uppmaning att hålla katedern fri från värderingar kan förmå statsmakterna att öppna upp gränserna för uteslutna kategorier? PJ besvarar egentligen inte sådana frågor på något entydigt sätt. Samtidigt är det kanske bara i och med hans avhandling som det har blivit möjligt att ställa dem.

Sammantaget är PJs undersökning av den universitetspolitiska bakgrunden till diskussionerna om vetenskapens värdefrihet ett värdefullt tillskott till Weber-forskningen. Hans fåtaliga föregångare på det snävare forskningsfältet har, som PJ säger, återgivit ett teaterstycke där alla replikförande karaktärer utom en strukits ur handlingen: vi har fått hålla till godo med Webers röst. PJ, däremot, har tagit

sig an uppgiften att rekonstruera teaterstycket, återge det dess skådespelare, repliker och dekor. Man kan förvisso fundera över det rekonstruerade styckets beskaffenhet. Så länge *Verein für Sozialpolitik* och metodologin lämnas åt sidan är åtminstone mitt intryck att något väsentligt har utelämnats. Man kan ha olika uppfattningar om huruvida det är den danske prinsen, Ofelia eller Rosencrantz som saknas i PJs Hamlet, men enda sättet att avgöra det är att fortsätta där hans studie gör halt. Förbehåll och invändningar till trots är detta ett viktigt arbete: var och en som på allvar vill försöka följa Max Webers vindlande argumentation gör klokt i att läsa det.

Ola Agevall

Att inteckna framtiden

Daniel Lövheim, *Att inteckna framtiden: Läroplansdebatter gällande naturvetenskap, matematik och teknik i svenska allmänna läroverk 1900–1965*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis Uppsala Studies in History of Ideas 33, 2006. 225 s. ISBN 91-554-6442-4.

Historiska studier om de olika grundläggande skolutbildningarna har i vårt land sedan länge dominerats av historiker, pedagoger, statsvetare m.fl. När även idéhistoriker under senare år har gripit sig an ämnet har det handlat om utbredda och viktiga skolföreteelser som initierats av lärare eller elever. I sin avhandling studerar Daniel Lövheim skolans styrdokument, och framför allt debatterna som format dem, utifrån idéhistoriska perspektiv. Greppet är intressant och när det som här görs över en längre tidsperiod blir resultatet otvivelaktigt av stor vikt för alla historiker som upptäckt att en av vårt samhälles viktigaste skapare och förmedlare av idéer är våra skolor.

Mer specifikt studerar Lövheim läroplansdebatter om naturvetenskap, matematik och mot slutet av perioden 1900–1965 också teknik. Inledningsvis formuleras tre syften. För det första att studera de värden och funktioner som knöts till den naturvetenskapliga ämnesgruppen och hur dessa förändrades under 1900-talet. För det andra att studera varför just naturvetenskapliga ämnen och matematik engagerade till debatt. För det tredje att studera utgången av debatterna (16). Syftena och frå-

gorna måste ställas i relation till den inledande observationen att naturvetenskapernas status som skolämne på ett markabelt sätt höjdes under 1900-talet. I början av 1890-talet var en student med examen från reallinjen tvungen att komplettera för att få inträde till universiteten. Sju, åtta decennier senare var gymnasiets naturvetenskapliga linje den enda som utan kompletteringar gav allmän behörighet till högre utbildning.

För att studera dessa problem har Lövheim valt att uteslutande fokusera på tre större läroverksreformer: 1905 års reform, 1933 års reform och 1965 års reform. I dessa tre fall studerar han de debatter som fördes politiskt i utredningar, remisser och riksdagsdebatter; pedagogiskt i lärartidskrifter på läraremöten och i utrop samt kulturellt i dagstidningar, pamfletter och andra skrifter. I dessa olika debattfora har Lövheim identifierat fyra olika argumentationsresurser som han renodlat. En argumentationsresurs är ett ”återkommande tema som kan identifieras i diskussioner och meningsutbyten rörande skola och utbildning” (25). De är allmänt erkända och stereotypa retoriska figurer som, enligt Lövheim, skapar större perspektiv, som tydliggör konsekvenser av undervisningens utformning och som används för att främja vissa värden framför andra. De argumentationsresurser som Lövheim identifierat i de debatter som omgärdade de tre läroverksreformer han studerat kallar han Nationen, Eleven, Vetenskapen och Kulturen.

Avhandlingens disposition är kronologisk. Redogörelser för empiri och analyser görs kapitelvis reform för reform. Avhandlingens första empirikapitel behandlar alltså debatterna som omgav 1905 års läroverksreform som har gått till historien som den reform där naturvetenskapliga ämnen för första gången fick en rejäl framgång på så sätt att den naturvetenskapliga ämnesgruppen gavs ökat timantal, att laborationer infördes och att naturalhistorien fick fler biologimoment, vilket innebar att inriktningen mot beskrivning och systematik försvagades på bekostnad av experiment och undervisning om växternas livsprocesser. En av de samtida aktörerna kallade reformen ”en vändpunkt i det svenska undervisningsväsendets historia” (86). De stora framgångarna för de naturvetenskapliga ämnena kom dock egentligen först efter reformen med de instruktioner och timplaner som utfärdades av den nyinrättade Läroverksstyrelsen. Under denna tid debatterades dessutom alkoholfrågor som fördes över till hälso- och hygienfrågor, inte minst med hänsyn till barnuppföstran och utbildning, vilket delvis kom att vävas in i debatten läroverksreformen.

Om 1905 års läroverksreform var ett högvattenmärke för matematiken och naturvetenskapernas plats på de svenska läroverken så var det tvärtom med nästa reform som Lövheim behandlar. Det hela började med 1927 års reform som gav naturämnena ytterligare utrymme i timplanerna. Men reaktionen lät inte vänta på sig när socialdemokratiska ecklesiastikministern Arthur Engberg tog tag i ”biologiterrorn” som stridsropet kom att heta. Resultatet blev 1933 års stadga som kan ses som en reaktion på de föregående decenniernas naturvetenskapliga uppmarsch. I skottgluggen för de kulturtraditionalistiska strömningarna som kan sägas ha legat bakom renässansen för i första hand språkämnen stod industrisamhället och dess rationalism. Humanioras allmänbildande karaktär ställdes mot naturvetenskapernas specialisering. Specialfrågan som, enligt Lövheim, fick inflytande över debatten denna gång var inte längre hälsa och hygien, utan istället ärftlighetsproblematiken.

Den sista reformen som behandlas som empirisk bas i avhandlingen är den som ägde rum i slutet av 1950-talet och början av 1960-talet och som innebar att gymnasiet blev en fristående skolform mellan grundskolan och universiteten. För naturvetenskapsämnena och matematiken innebar reformen en återställare

till förhållandena före Engbergs uppplitande tid. Till diskussionerna om timplanerna och undervisningens inriktning i olika ämnen kom nu också frågan om dimensioneringen av antal platser. I början av 1960-talet utkom också C.P. Snows debattbok om de två kulturerna, vilket kom att ge ytterligare bränsle till frågan. Den specialfråga som i denna tid kom att skapa extra slagväxlingar i läroplansdebatten var den om sexualundervisningen.

I avhandlingens slutsatser konstateras det inledningsvis hur naturvetenskaperna som skolämnen, trots stathöjningen, inte expanderade nämnvärt vad det gäller antal timmar. Från 1895 till 1965 ökade antalet timmar naturvetenskap inklusive matematik från 38 procent till 40 på reallinjen och minskade från 22 procent till 13 på latinlinjen, egentligen uppseendeväckande siffror med tanke på vår tids syn på sekelskiftets läroverksutbildning (187–188). I sina slutsatser konstaterar Lövheim vidare att det fanns skillnader mellan debatterna som fördes i samband med de tre läroverksreformerna. För det första gäller det de samtida frågor som läroverksdebatterna införlivades med, från sekelskiftets alkoholproblematik till 30-talets rasbiologi och 60-talets sexualfrågor. För det andra observerar Lövheim en förskjutning i engagemang från lektorer och läroverksfolk till kulturdebattörer och politiker, vilket föranleder honom att tala om naturvetenskap, teknik och matematik som ett politiskt projekt. För det tredje tillkommer efter andra världskriget frågan om dimensioneringen av de olika utbildningarna. För det fjärde verkar skolämnenas (icke-materiella) kulturvärden successivt ha fått minskad betydelse.

Vidare lyfter Lövheim fram likheter mellan reformdebatterna som att de alla fördes inom tre arenor, den politiska, den kulturella och den pedagogiska. En annan likhet är att ställningstaganden i läroverksfrågor tycks ha varit partiöverskridande. För det tredje verkar idéer om humaniora och naturvetenskap som skilda ämnesgrupper med olika egenarter ha funnits och konserverats inom skolområdet sedan mitten av 1800-talet. Under samtliga tre läroverksreformer som studerats här framstår humaniora och naturvetenskap som tydliga motsatspar. Särskilt biologi som skolämne debatterades vid alla dessa reformer. Ett genomgående drag var också att framtidsscenarioer var en vanligt återkommande retorisk figur i de här sammanhangen.

Beträffande argumentationsresurserna konstaterar Lövheim att de vanligast förekommande under de tre debatter som han följt och analyserat var de han inledningsvis valde att kalla Nationen, Eleven, Kulturen och Vetenskapen. Genom att använda dessa fyra argumentationsresurser kunde debattörer inte bara övertyga sin omgivning och sig själva om det riktiga i den egna uppfattningen. De kunde också koppla läroverksfrågor till större samhällsfrågor.

Avhandlingens frågor om vilka föreställningar som fanns om naturvetenskap, matematik och teknik som skolämnen, varför dessa skolämnen skapade sådan debatt och vilka effekterna av debatterna blev, hänger väl samman. Den andra frågan om varför dessa skolämnen skapade sådan debatt blir dock inte lika grundligt behandlad som de övriga två. Skälet ligger förmodligen i det begrepp som i första hand används för att analysera debatterna, nämligen identifieringen av argumentationsresurser. Här ryms egentligen inte vem som behandlar dessa teman eller varför. Detta får till följd att frågan om varför frågor om läroplanen skapade sådant engagemang och debatt lite grann kommer i skymundan.

Kanske hade frågan om orsakerna till engagemanget fått en mer genomträngande behandling om Lövheim även använt teori som varit mer avpassad för att besvara den, t.ex. professionaliseringsteori. Inrättande av Läroverksstyrelsen är ett tydligt tecken på att lärarkåren fick möjligheter att arbeta mer självständigt än tidigare och på så sätt professionaliserades. Om man sedan sneglar mot universiteten – rimligt med tanke på att det var därifrån de professionaliserade lärarna kom – kan man säga att läroverkens läroplaner i mångt och mycket var i otakt med institutionsstrukturen där efter de naturvetenskapliga ämnas expansion under andra hälften av 1800-talet. I och med att timplanerna gav naturvetenskapliga ämnen större utrymme kan man säga att aktiviteterna vid läroverken bättre motsvarade dem vid universiteten. Det skedde på bekostnad av latin och klassisk grekiska, ämnen som dock knappast förknippades med de professionaliserade delarna av lärarkåren. Längre fram i framställningen blir det också tydligt hur naturvetarlärare verkade än mer självständigt när de reagerade mot 1933 års reform, då antalet timmar för naturvetenskaperna reducerades, genom att bilda föreningar och försöka påverka politiker och andra

genom skrifter och pamfletter. Här finns alltså en tydlig uppdelning i lärarprofessionen beroende på ämnesriktning. Fenomenet är långtifrån okänt inom professionaliseringsteori och skulle alltså vara ganska enkelt att generalisera ytterligare.

Det är förstås också oundvikligt att inte mer ingående diskutera begreppet argumentationsresurs. Lövheim har alltså hittat fyra argumentationsresurser, nämligen Nationen, Eleven, Vetenskapen och Kulturen. Vad som dock saknas är en diskussion om alternativen till de argumentationsresurser som Lövheim identifierat, liksom vilka villkor som skall vara uppfyllda för att en argumentationsresurs skall identifieras som t.ex. Nationen eller Eleven? Konkret är det exempelvis svårt att i Thelins och Baggés motion i första kammaren 1934, refererad och citerad på sidorna 127–128, att få klart för sig om det är Nationen eller Eleven som används utifrån citaten och referaten. Lövheim menar att det är Nationen, men jag är inte övertygad. Motionen kan lika gärna tolkas som att det handlar om att mobilisera argumentationsresurserna Eleven. Som sagt, det saknas klart uttalade villkor för när ett argument kan sägas vila på en argumentationsresurs och inte en annan. En diskussion om alternativen liksom villkor skulle ha varit klagörande. Frågan skulle kunna vidgas ytterligare. Vad är egentligen skillnaden mellan argumentationsresurs och idéer, argument, tankefigurer etc.?

Vidare beskrivs i Lövheims slutsatser hur den vanligaste argumentationsresursen var Nationen och den sällsyntaste Vetenskapen (194). Men går det också att se konjunkturen för de olika argumentationsresurserna? Exempelvis verkar Kulturen ha varit viktigast i början av seklet och under Engbergs reaktion på 1930-talet, medan Vetenskapen verkar ha tonats ned vid ungefär samma tid. De kanske hängde ihop som kommunicerande kärl i den meningen att Vetenskapen hade lågkonjunktur när Kulturen användes oftare och tvärtom? På samma sätt fast tvärtom borde Nationen och Eleven ha förstärkt varandra eftersom det som är bra för Eleven också är bra för Nationen! Tyvärr finns inga resonemang om sambanden mellan olika argumentationsresurser som identifierats.

En annan fråga som infinner sig vad det gäller argumentationsresurserna är om inte samma resurser också användes av dem som förespråkade en klassisk utbildning. Intuitivt känns det i alla fall som om Nationen och

Eleven var väldigt viktiga resurser även på den sidan. Att Kulturen var en resurs för dem som stod mot maskinkulturen och specialiseringen som breddade ut sig visar en samling Fogelqvist-citat tydligt och Lövheims slutsats blir här också att Kulturresursen engagerades mot naturvetenskapliga ämnesgruppen (165). Detta kan ställas mot att slutsatserna endast gäller hur argumentationsresurser användes av företrädare för naturvetenskaperna (192–193). Men om samma resurser engageras på båda sidor blir frågan vad Lövheims analys av argumentationsresurser egentligen säger oss om konsekvenserna av alla dessa diskussioner och varför naturvetenskapliga ämnen genomgick en så formidabel statushöjning under seklet. Varför blev ena sidan så framgångsrik och andra så tillbakatryckt om de använde samma resurser? Svaret måste i så fall rimligen mer ligga i *hur* de användes, än *att* de gjorde det. Denna viktiga fråga berörs egentligen inte. Istället är det faktiskt ganska oklart om argumentationsresurserna som Lövheim pekar ut endast gällde de naturvetenskapliga ämnenas förespråkare eller läroverksdebatten som helhet.

En annan fråga gäller den politiska arenan och hur olika politiska inriktningar ställde sig i debatterna om ämnenas utrymme i läroverkens läroplaner. Lövheim konstaterar i en slutsats att vikten av naturvetenskap, matematik och teknik på läroverken i allt högre grad blev ett politiskt projekt eftersom det

under decennierna tycks ha blivit en allt större samstämmighet över partigränserna om hur fördelningen skulle se ut mellan de olika ämnesgrupperna på läroverken (189). Han konstaterar också en bestående frånvaro av partipolitisk delning i frågor som rörde balansen mellan humaniora och naturvetenskap vid läroverken (191). Dessa två slutsatser borde ha förts samman istället för att som nu presenteras som en skillnad och en likhet i en jämförelse mellan de tre debatterna. Här hade det dessutom gått att säga mer om den historiska utvecklingen, inte minst med avseende på olika aktörers intresse för frågan om ämnenas utrymme på läroverken.

Beträffande arenorna som Lövheim pekar ut, nämligen den politiska, den pedagogiska och den kulturella konstaterar han att engagemanget i läroverksfrågor vidgades från lärarföreningar till allmänheten (189). Jag har undersökt hur många referenser Lövheim använt i sina redogörelser för de olika reformerna och kan konstatera att den mest signifikanta förändringen verkar vara det tilltagande ointresset för läroverksreformer från pedagogiskt håll. Medan lärare och lärarföreningar var aktiva i samband med 1905 och 1933 års reformer var de i stort sett tysta på 1960-talet, i alla fall i Lövheims avhandling. Istället expanderar skriftväxlingen på kulturarenan lika kraftigt som kontinuerligt under de tre undersökta reformerna. En tabell skulle se ut så här:

Arena	Politisk	Pedagogisk	Kulturell
Reformer			
1905 (40–80)	••	••	•
1933 (101–132)	••	••••	•••
1965 (145–182)	•••	•	•••••

• motsvarar tio referenser i Lövheims avhandling

Lövheims slutsats blir att debatterna förts på samtliga arenor vid alla undersökta reformtillfällen (190). Onekligen sant. Han konstaterar vidare att omfattningen av engagemanget och intresset för att förbättra de naturvetenskapliga ämnenas ställning ökade, från att ha gällt lärargrupper till att även omfatta politiker och så småningom dagspressen. Han diskuterar detta i termer av föreningsbildanden (mittersta rutan) och medialisering (nedre högra hörnet). Men frågan är om man inte kan tolka detta också på ett annat sätt.

Det första som slår den misstrogne är förstås att resultatet är oerhört källberoende i den meningen att större fokus på andra källor och sökinstrument skulle kunna ha givit andra resultat. Min invändning är istället en något annorlunda tolkning. Som jag upplever det handlar det i alla fall delvis om att politiker, men i främsta hand lärare, byter forum, eller arena som Lövheim kallar det, från de egna specialtidskrifterna till dagspressen. Resonemanget grundar sig på att det var långt fler lärare aktiva i det övre vänstra hörnet än i det

nedre vänstra. Lärarna trängdes alltså undan från den politiska arenan och valde först den pedagogiska arenan och sedan den kulturella för att ändå göra sin röst hörd. Här ligger nog också svaret på gåtan om varför den pedagogiska arenan försvann trots av lärarna faktiskt professionaliserades. Det handlade förmodligen om att de var tvungna att hitta nya arenor med större opinionsbildande kraft och värde än de egna specialtidskrifterna när den politiska arenan mer eller mindre stängdes för lärare efter andra världskriget. Skiftet mellan olika arenor är i alla fall intressant och borde resultera i mer ingående analys. Exempelvis var flest kvinnor engagerade i det nedre högra hörnet.

Slutligen den kanske intressantaste delen i hela avhandlingen, nämligen observationen om vad allt detta resonerande egentligen i slutänden ledde till. Svaret kan tyckas förvånande: endast blygsamma förskjutningar mellan de olika ämnesområdena. Mellan 1895 och 1965 var de stora förändringarna att fysik, kemi och biologi har fått mer tid på bekostnad av matematiken och att moderna språk fått mer tid på bekostnad av klassiska språk. Samtidigt var de timmässiga förskjutningarna mellan de naturvetenskapliga ämnena och de humanistiskt-samhällsvetenskapliga, all trycksvärta och hårda ord till trots, endast marginella. Och detta under en hundraårsperiod som såg hästar och slådar förvandlas till massbilism, budade handskrivna biljetter blev telefonsamtal, utbildning för en mycket liten pojkelit blev sekulariserad grundskola för alla, även om det i mitten av 1960-talet fortfarande bads böner och spelades psalmer på orgel i klassrummen.

Det är å ena sidan häpnadsväckande att undervisningstiden inte förändrats mer än så mellan ämnesgrupperna. Å andra sidan blir det genom Lövheims avhandling tydligt hur de naturvetenskapliga ämnenas status höjdes från sekelskiftet 1900 fram till efterkrigstiden. Som Lövheim inledningsvis skriver förändrades kungsvägen inom läroverken från latin till naturvetenskap som, från att behöva kompletteras för att berättiga till högre studier, blev den enda inriktningen som gav allmän behörighet. Här ligger egentligen läroverksreformerens stora förändringsresultat under 1900-talet. Frågan är bara om detta berodde på att de argumentationsresurser som användes, Nationen, Eleven, Vetenskapen och Kulturen, var effektiva och övertygande i de debatter som fördes eller om det fanns andra faktorer som bidrog. Frågan utreds väl kanske inte helt och hållet uttömmande, i alla fall formuleras inget entydigt svar.

För att sammanfatta Lövheims avhandling är den ändå ett utmärkt exempel på hur en idéhistoriker som studerar skolans styrdokument, eller snarare de olika offentliga debatter som formade dem, kan bidra till en förståelse för hur läro- och timplaner skapas i ett sammanhang av idéer och argument som är förvånansvärt likartade, även över ganska lång tid som flera decennier, samtidigt om samhällslivet i övrigt genomgår omvälvande förändringar. Lövheims avhandling är alltså otvivelaktigt av stor vikt för alla dem som upptäckt att en av vårt samhälles viktigaste skapare och förmedlare av idéer är våra skolor.

Thomas Kaiserfeld

Världsmaskinen

David Dunér, *Världsmaskinen: Emanuel Swedenborgs naturfilosofi*. Nora: Nya Doxa, 2004. 558 s. Pris 298 kr. inb. ISBN 91-578-0440-0.

Det är en på många sätt ovanlig avhandling som David Dunér har skrivit; den är mer omfångsrik än vad som numera är tillrådligt, drygt 550 sidor. Den har fått en osedvanligt vacker grafisk formgivning, smakfullt illustrerad och med en disposition som röjer en ytterst genomtänkt framställning. Ämnet är centralt inom svensk lärdomshistoria och märkligt nog dessutom föga utforskat.

Huvudinriktningen i forskningen om Swedenborg har varit koncentrerad till dennes andliga period, den efter uppenbarelsen 1745. Med tanke på ett stort internationellt intresse kan man beklaga att Dunér har låtit sammanfatta sin långa framställning till en engelsk sammanfattning på endast fem sidor.

Swedenborg måste sägas vara en av de allra märkligaste personligheterna i vår svenska historia. Född 1688 inledde han tidigt sin bana i det akademiska Uppsala och hade en svindlande omfångsrik produktion bakom sig då han 1772 dog. Manuskrifthygarna är på omkring 40 000 sidor. Om vi bortser från rent

religiös litteratur är det främst inom litteraturhistorien som Swedenborg blivit föremål för ingående studier, först av Martin Lamm och senare av Inge Jonsson. Men också deras studier har haft sin tyngdpunkt i studiet av Swedenborgs senare författarskap och hans tidigare naturfilosofiska verk. Också då skrev han upphörligt sida efter sida i jakt på förståelsen av naturen, av allt från människokroppen till stenar och metaller.

Det har därför varit motiverat för Dunér att inrikta sig på Swedenborgs naturfilosofi. Ändå är det inte de naturfilosofiska idéer i sig som i första hand har fångat Dunér och inte heller de kontextuella omständigheterna. Det är istället de bilder Swedenborg har begagnat sig av i sitt tänkande. Dunér har riktat sitt intresse mot Swedenborgs sätt att formulera eller kanske rent av tänka sina idéer, alltså inte *vad* han tänkte utan *snarare hur* han tänkte.

Det är perioden fram till 1734 som Dunérs studie i princip omfattar. Men icke desto mindre ägnar han faktiskt det avslutande kapitlet inte åt att sammanfatta utan att istället blicka framåt mot perioden efter 1745 då Swedenborg hade sina fantastiska andliga drömmar och visioner.

Författarens tes är nämligen att det finns en väsentlig kontinuitet i Swedenborgs tänkande så att båda perioderna i hans liv manifesterar samma sätt att tänka även om de konkreta idéerna och teorierna genomgått stor förändring. Det fanns något som var Swedenborg eget i sättet att tänka. Fram till 1734 var Swedenborg en mekanistisk och nästan materialistisk filosof, starkt inspirerad och influerad av cartesianska tankegångar innan han utvecklades till att bli religionsstiftare och idealist och utforma en teleologisk och organisk världsbild. Efter 1745 upphörde naturfilosofin att vara intressant för Swedenborg. Men kontinuiteten fanns där detta till trots enligt Dunér. Med ett kognitivt betraktelsesätt skulle man enligt honom därför kunna kasta nytt och intressant ljus över korrespondensläran.

Avhandlingen är indelad i sex huvudkapitel. Dessa ägnas åt sex figurer eller snarare metaforer: rummet – vågorna – sfären – punkten – spiralen samt slutligen oändligheten.

Det är med stor inlevelse Dunér har skrivit sin avhandling. Han har inte bara försökt att förstå hur Swedenborg tänkte utan i vissa stycken tycks han identifiera sig med sitt studieobjekt. Han inleder med att annonsera en ambivalens inför bokskrivandet som inte

bara avser det normala stämningläge som många doktorand har känt utan främst avser samma känsla som Swedenborg själv luftade. Ty det är fråga om dennes betraktelse över fåfångligheten, alltså det *vanitas*-tema som var så vanligt under barocken, vilket i sin tur kunde symboliseras med sandkornet. Böcker var i Swedenborgs ögon – åtminstone ibland – såsom sandkorn. Dunér gör en speciell poäng av ordet. Det blir här en metafor och denna avhandling handlar i mångt och mycket om metaforer, inte i språklig men väl i filosofisk mening.

Det är nämligen inte alls bara poeter och diktare som enligt Dunér flitigt nyttjar metaforer. Det gör också naturfilosoferna och bland dem Swedenborg mer än de flesta. Det blir också skälet till att Dunér inte har valt att skriva en "traditionell idéhistoria" där man söker finna upphovet till en persons idéer utan istället har strävat efter att skriva vad han kallar *en kognitiv idéhistoria*.

Det är en viktig utgångspunkt för Dunér att denna kognitiva idéhistoria inte skall sträva efter att på ett förmot objektivt sätt anlägga diakrona perspektiv utan istället synkrona: alltså skall idéhistorikern vara som ett slags arkeolog som gräver i huvudet på sitt studieobjekt och därmed lever sig in i sitt objekt genom att förnimma samma lukter, höra samma sak och – viktigast av allt – börjar tänka som de vi studerar gjorde. Se där en ambition som visserligen är besläktad med den lindrothska inlevelseambitionen men också går vida därutöver! I det sammanhanget gör Dunér tre antaganden: att vårt tänkande styrs av kroppens upplevelser, att det mesta av tänkandet sker "utan att man är medveten om det" samt att tänkandet alltså är metaforiskt.

Det är utifrån detta synsätt som han också motiverar sitt ganska speciella avslutningskapitel. Ty tvärt emot Martin Lamms uppfattning hävdar han att det inte alls är idéerna som binder samman den tidiga och den sena perioden i Swedenborgs långa och verksamma liv *utan just hans sätt att tänka* eller vad Dunér kallar hans "kognitiva plan". Han inskärper vidare att det egentligen inte är texten eller språket – eller för en modern vetenskapsman – laboratoriet som är det intressanta utan själva *hjärnan och medvetandet* och att man därför bör intressera sig för kroppen, perceptionen, tankarna (det är något oklart om här avses något annat än idéer) samt känslorna.

En väsentlig del av avhandlingen ägnas åt rumsbegreppet. Swedenborg var inte empiriker på samma sätt som Linné; han föredrog att grubbla utifrån andras upptäckter. Men han utgick enligt Dunér ifrån det lilla och välkända för att sedan därigenom förstå det stora och okända. Vårt tänkande styrs alltså av vad vi tidigare upplevt och allt vad vi upplevt har utsträckning för att tala med Descartes.

Redan i anslaget till avhandlingen har ju Dunér lyft fram metaforen som något centralt. Valet av metaforer blir avgörande för våra teorier och idéer. Han menar rentav att det är själva valet av metaforer som skapar skillnaden mellan filosofiska skolbildningar. Ingen tvekan kan emellertid råda om att förf. i sitt val att koncentrera sig på ”hur” Swedenborg tänkte egentligen menar sig därmed också finna nyckeln till att tolka vad Swedenborg verkligen tänkte.

Dunér hänvisar i detta sammanhang till Flecks tankestilsbegrepp men utan att fördjupa sig i detta och utan att vidare hänvisa till det. Inte heller mer än nämner han Gunnar Erikssons begrepp ”barockvetenskap”. Redan långt före Swedenborg hade man enligt Dunér lämnat de antropomorfa metaforerna till förmån för de mekanistiska. Men dessutom hade en dynamisk rörlighet introducerats som en stark kontrast till renässansens statiska monumentalitet. Det blev därför naturligt att nyttja maskinmetaforen. Dessutom framhåller Dunér att denna maskinmetafor var en manifestation av människans känsla av makt över naturen. Men författaren ger också luft åt en sanningsrelativism inför vetenskapen som kan utmana moderna naturvetare. Enligt honom förefaller Swedenborgs åsikter i många fall besynnerliga och konstiga därför att han faktiskt såg vad vi inte ser och vice versa. Dunér slår därför upprepade gånger fast att naturvetenskapen mindre egentligen handlar om naturen och mer om oss själva och våra tankar om naturen.

Kapitlet om rumsmetaforen tar fasta på det mest konkreta i Swedenborgs tankar och hur denne tolkade vad han såg därhän att han såg hela naturen i geometriska figurer. Här avhandlas främst den allra första perioden i Swedenborgs vuxna liv fram till omkring 1720. Det var då han med stor iver studerade matematik och intresserade sig för allehanda nyheter inom den disciplinen. Det är också då som han skrev en lärobok på svenska i matematik; denna har med sina många rena felräkningar

aldrig blivit särskilt uppskattad. Dunér vill emellertid här återupprätta Swedenborgs anseende som matematiker och söker stöd för denna uppfattning hos matematikhistorikern Staffan Rodhe. Dunér betonar i det sammanhanget den höga prestige matematiken åtnjöt. Att kunna bevisa något *more geometrico* uppfattades som kriterium på att bevisföringen var vetenskapligt solid. Även naturfilosoferna kunde i cartesiansk efterföljd därför liksom Swedenborg själv stolta kalla sig *matematici*.

Också det följande kapitlet om *Tecknen* handlar om matematiken men nu fokuserar Dunér istället på andra och mer praktiska problem. Vid den här tiden fanns det inga enhetliga mått-, mynt-, vikt- eller rymdenheter. Redan Stiernhielm hade som vi vet haft ambitioner att reformera måttenheterna. En vinst vore självklart om man kunde rationalisera allt till ett enhetligt system. Många av måttenheterna var delbara med talet åtta och det kunde därför synas vara en god idé att skapa en bas på åtta istället för den på tio som rådde i andra sammanhang. Men då Swedenborg fick tillfälle att söka övertyga kungen om det välsignelsebringande i en sådan reform ville monarken istället att han skulle utveckla ett system med 64 som bas. Tanken må te sig svindlande men hade onekligen rent teoretiskt något tilltalande över sig i att bruka ett tal vilket innehöll både sin kvadrat och kub. I praktiken skulle ett sådant radikalt system knappast ha fungerat. Man kan naturligtvis undra om Swedenborg verkligen trott på kungens fantastiska idé. Dunér lutar åt uppfattningen att Swedenborg själv aldrig trodde på tanken att använda vare sig åtta eller 64 som bas. Det är i varje fall också vad han kort efter kungens död förfäktade i en skrift.

Uppgifterna om kungens engagemang i frågan härrör främst från Nordbergs klassiska biografi över kungen men han hade sannolikt i sin tur fått uppgifterna från just Swedenborg. Det är därför tämligen oklart hur matematiskt begåvad och intresserad kungen verkligen var. Men för Dunér motiveras den långa utredningen av frågan av hans ambition att demonstrera att externa – i detta fall rent politiska – omständigheter också kunde påverka matematiken.

Men kapitelrubriken ”Tecknen” avser något mer signifikativt för Swedenborg än denna ändå parantetiska insats för ett reformerat bassystem. Det fanns enligt Dunér redan tidigt hos Swedenborg en övertygelse att den verk-

lighet vi ser och registrerar som lätt kaotisk egentligen rymmer en ordning; det gäller bara att finna nyckeln till denna. Har man väl den kan man förstå hur allt hänger samman. Uppfattningen var inte ny; vi har en lång tradition av liknande tankegångar, vilka förf. endast summariskt redogör för.

Däremot uppvisar Dunér en påtaglig för-tjusning i att botanisera i allehanda med Swedenborg samtida verk. Inte minst har han funnit liknande tankegångar hos den magnifike lärdomsgiganten Athanasius Kircher, dock utan att vidare söka utveckla och fördjupa eller bevisa tankepåverkan, allt i enlighet med sin kognitiva idéhistoriska teori. Framställningen utmynnar i en redovisning av hur denna tanketradition hos Swedenborg tog sig uttryck i letandet efter ett universalspråk och en universalmatematik. Ty Swedenborg tilltro till den rationella kalkylen var så avgörande att Dunér ser metaforen ”att tänka är att räkna” som en av grundmetaforerna. Den överensstämmer också fullt ut med uppfattningen att tänkandet var en maskin. Maskinmetaforen blir på ett sätt den allra mest centrala. Att förstå är detsamma som att finna ordningen i studieobjektet, vilket innebär att organisera vad denna väldiga maskin är uppbyggd av.

Det tredje och lika omfångsrika kapitlet handlar om vågmetaforen. Kapitlet är centralt för hela avhandlingen eftersom Dunér här kommer in på hur det geometriska betraktelsesättet på allvar satte spår i Swedenborgs naturfilosofi. Rent kronologiskt håller vi oss emellertid fortfarande till åren runt 1720. Kapitlet inleds majestätiskt med metaforen: ”att leva är att darra”. För mekanisten Swedenborg var darrningsmetaforen ett sätt att förstå hur en påverkan över avstånd eller för den delen också mellan kropp och själ egentligen går till. Darrningen (det nylatinska ord som används är *tremulare*) och den oscillerande vågrörelsen, *undulatio*, är parallella aspekter av samma företeelse. Swedenborg anslöt sig till en tämligen allmänt omfattad uppfattning bland de cartesianiskt påverkade naturfilosoferna. Han utvecklade ett slags iatromeometriskt tänkande som var besläktat med iatromekaniken. Allt kunde reduceras till rörelse och utsträckning eller materia.

Kapitlet inleds emellertid med att Dunér lyfter fram den poetiska och språkligt nyansrika sidan hos Swedenborg. Vågorna är en metafor som väl lämpar sig för poesin även

om Swedenborg stundom diktade om nog så prosaiska ämnen. Men han var förtjust i den romerske skalden Ovidius, vars *Metamorfoser* hade inspirerat honom. Ingenstans i sin väldiga produktion framträder Swedenborgs stilistiska finesser så tydligt som i diktningen. Han förmåga att skifta mellan olika genrer måste sägas vara remarkabel.

Descartes hade beskrivit ljudet som ett slags vågor och det är inte överraskande att tanken tilltalade Swedenborg. Han engagerade sig därför i allehanda experiment för att bättre förstå hur ljudet fungerade; det mest spektakulära inslaget var Henrik Benzelius' Lapp-landsexpedition där denne utnyttjade fjällvärdens vidder för ljudexperiment. Detta kapitel beskriver även brytningen mellan Polhem och Swedenborg som man ofta har ansett bero på en olycklig kärlek från Swedenborg till en av Polhems döttrar, Emerentia eller som Polhem själv ofta kallade henne, Mensa. Vilken nu än orsaken var tog den sig också uttryck på ett mer teoretiskt plan. En studie av Polhem om elementens jämvikt mötte häftig kritik i Bokwettsgillet. Dunér argumenterar för att Swedenborgs lilla uppsats *Om eldens och fergornas natur* skall sättas samman med denna kritik mot Polhems skrift. Det innebär att man i så fall måste omdatera Swedenborgs text från 1717 till 1722. I Swedenborgs uppsats kan man möjligen också märka ett visst fjärande från den cartesianiska åskådningen då Swedenborg här synes ha närmat sig Newtons partikelteori.

Swedenborg kunde utifrån sin tremulations-teori också deducera den fundamentala roll för allt liv som darrningen enligt honom spelade. Det gällde även hjärnan och tänkandet. Det ledde honom till att redan 1718 tvärtemot den cartesianiska uppfattningen fundera på om inte djuren kunde tänka. Genom tremulations-teorin som gjorde allt mekaniskt kunde han också göra sig kvitt de cartesianiska livsandarna. Det var darrningarna som enligt honom förklarade varför människor upplevde att de förstod varandras tankar. I en förlängning skulle det därför rent teoretiskt kunna vara möjligt att läsa andra människors tankar och viljor.

Som assessor vid Bergskollegiet fick Swedenborg anledning att ägna sig åt bergsnäringarna och därmed en rad geologiska frågor. Enligt Dunér fanns en tydlig koppling mellan hans egen erfarenhet och den teoretiska modell han sedan konstruerade över materien. Sweden-

borg var egentligen ingen praktiker och hans intresse för tekniken var teoretiskernas. Då han försökte att konstruera en flygmaskin var detta enligt Dunér endast ett ordlöst försök att förstå hur mekanik fungerar och därmed ytterst hela världsmaskinen. Han hade ingen dröm om att verkligen kunna flyga.

Kapitlet om *Sfären* innebär många nedslag i Swedenborgs olika arbeten. Här uppmärksammas hur det begynnande förvetenskapligandet av krigföringen som 1700-talet be vittnade också intresserade Swedenborg, kanske mest därför att krigsvetenskapen kunde lära ut värdet av ordning och struktur. Ständigt var Swedenborg på jakt efter att hitta dolda tecken och förhållande vilka skulle kunna bringa ordning; kanske kunde man finna denna i naturens minsta beståndsdelar, kanske i språkliga tecken osv.

Kapitlet ägnas en jämförelse mellan Polhems materieuppfattning och Swedenborgs, där den senare åtminstone i ett avseende var en mer konsekvent cartesian. Swedenborg övergav nämligen aldrig skräcken för tomrummet. Polhems ”kulteori” blev till en ”bullarteori” hos honom vilken lätt låter sig åskådliggöras med bilder av örter eller kanonkulor. Väsentligt för tankegången var att materien alltid betedde sig på samma sätt oberoende av storlek. Vad som gällde örter gällde enligt Swedenborg också de små bubblorna. Det var en starkt spekulativ hypotes, vars sanningshalt naturligtvis svårigen låt sig bevisas. Swedenborg verkade heller inte se detta som ett problem. Var hypotesen matematiskt tilltalande var den också riktig och sann. I likhet med den gamla atomteorin skilde han mellan primära och sekundära egenskaper och ansåg att partiklarna var lika i allt utom i storlek och form. Det var nog Swedenborgs förhoppning att teorin skulle kunna leda till praktisk nytta inom bergshanteringen.

Med de båda sista kapitlen har vi nått fram till 1730-talet. De är visserligen inte renodlat kronologiska men dittills har Dunér huvudsakligen hållit sig till åren runt 1720. Utgångspunkten i det femte är den odelbara punkten. Den är både en geometrisk figur och en partikel; den representerar därmed övergången från abstrakt matematik till fysisk matematik. I det följande och sista av de geometriska metafor-kapitlen handlar det om den kanske mest symboladdade figuren, spiralen. Denna rymmer flera variationer och utvecklingsmöjligheter, men var för Swedenborg framförallt liktydig

med perfektion, oändlighet, evighet och harmoni. Den fick en central plats i hans naturfilosofiska betraktelser under 1730- och 1740-talen.

Det var i sig inte något för tiden uppseendeväckande att förknippa spiralen med det eviga och oändliga. Leibniz såg den exempelvis som symbol för uppståndelsen och den satts ibland på gravstenar med just denna symboliska innebörd. Barockmänniskan hade en särskild faiblesse för dylika symboler såsom glasbubblan för fåfänglighet. Som Dunér påpekar hänger detta drag ihop med epokens förtjusning för en dynamisk snarare än en statisk syn på tillvaron, samtidigt som man inte lät denna förändring innebära ett lineärt utan ett cirkulärt perspektiv med stark vanitas-symbolik. I naturen kunde man enligt författaren med häpnad och förtjusning konstatera i Pärlbåtssnäcken (*Nautilus pompilius*) förekomsten av den logaritmiska spiralen.

I Swedenborgs kosmologi är inte de matematiska uträkningarna centrala, de är mer illustrativa. Geometrin påvisar det harmoniska, det ordnade. Han förblev cartesian i avvisandet av ockulta krafter; astrologin intresserade honom inte men däremot var han övertygad om att planeterna påverkade oss men inte på annat sätt än enligt samma rörelselagar som allting annat. Därför måste han enligt Dunér förhålla sig kallsinnig till Newton. Denne lästes och beundrades i samtiden enligt Swedenborg enbart därför att engelsmän var tokiga patrioter.

Från Polhem hade Swedenborg övertagit tanken på jordens retarderande rörelse i en spiralformad bana utgående från solen. Denna ansåg han också förklara varför jordens bana måste vara mycket långsammare än den hade varit på Metusalems tid. På den tiden var åren därför kortare varför Metusalems höga ålder i år egentligen inte innebar att han hade levt längre. Det är annars huvudsakligen i arbetet *Principia rerum naturalium* (1734) som Swedenborg använde sig av spiralrörelsen; denna rörelse blev till en oändlig rörelsevariant av cirkeln. Det förefaller därför enligt Dunér som om han genom spiralen i viss mån försökte överbrygga klyftan mellan det ändliga, geometriska och det oändliga och perfekta.

Redan i slutet av kapitlet om spiralen hade Dunér kommit in på Swedenborgs försök att reda ut vad kropp och själ var och hur de förhöll sig till varandra. I linje med sina grundläggande ontologiska antaganden hamnade

han nära en renodlad materialistisk ståndpunkt, alltså en uppfattning att själen hade utsträckning.

Frågan återkommer med förnyad intensitet i det sista stora kapitlet, det om *oändligheten*, som huvudsakligen utgår ifrån Swedenborgs manuskript *De infinito* från samma år, alltså 1734. Här övergår han från naturfilosofiska till mer renodlat metafysiska och teologiska funderingar. Människan betraktas som en ändlig och ofullkomlig varelse i alla avseenden, också hennes själ måste vara ändlig. Men hon brinner av begär att komma åt det som ligger bakom det ändliga, till det varom man inte kan veta.

Swedenborg menade dock inte enligt Dunér att det förelåg en konflikt mellan förnuftet och tron om man bara använde förnuftet rätt. Men man måste inse att tänkandet är något ändligt och det kan därför inte ens genom analogier omfatta och förstå det oändliga. Förnuftet kunde visserligen enligt Swedenborg av egen kraft sluta sig till att det oändliga, alltså Gud, verkligen finns. Men han inskräppte samtidigt frenetiskt att vi som ändliga varelser inte kunde uttala oss om det oändligas natur. Det krävdes istället något som fick det ändliga och oändliga att mötas, en *nexus*, som i sin tur dock ändå måste vara oändlig också den.

Enligt Dunér framhöll Swedenborg i Wolffs efterföljd värdet av en naturlig teologi och inskräppte att ett riktigt förnuft inte skulle kunna ta miste; att det därför egentligen inte kunde finnas någon motsägelse mellan förnuftet och det oändliga. Men han inskräppte ändå samtidigt att förnuftet ju omöjligt kunde komma bortom det ändligas gräns. Den ändliga själen placerade han i hjärnbarken eller förlängda märgen där kroppshinnorna var som finast.

Det är på många sätt en imponerande prestation som Dunér har gjort. Avhandlingen är noggrant skriven, de rena felen är få. Författarens flit är berömvärd. Han har gått igenom ett stort material, ibland i handskrift. Mycket av detta är skrivet på latin. Med till synes god förmåga har Dunér inte bara läst och förstått utan också lyckats få ett sammanhang, en linje i vad som stundom kan te sig ganska heterogent. Hans ambition att nyttja Lakoff och Johnsons teorier är intressant och fruktbar. Han har dessutom vävt in de swedenborgska metaforerna i en strukturerad av materialet som är tilltalande, ja nästan förförisk i sin presentation av Swedenborgs tidiga tankevärld och produktion.

Det måste dock sägas att här finns en risk med en så medveten framställning där estetiken har fått prioritet. På det hela är visserligen hans tolkningar övertygande, men samtidigt har han ibland tvingats isolera sitt objekt från omgivningen. Det innebär att man stundom kan sakna exempelvis en mer systematisk preciserings av Swedenborgs naturfilosofiska tankegångar i relation till Descartes eller Newton. Han har renodlat sin ambition att komma in i Swedenborgs tänkande ända därhän att han kanske ibland glömmet att också Swedenborg hade känslor, drifter och ett vidare socialt liv. Dunér är inte alls omedveten om problemet, ibland anstränger han sig också alldeles uppenbart att väva in kontextuella aspekter. Dessa får dock en mer undanskymd roll i själva presentationen. Frågan är var den kognitiva idéhistorikern bör sätta gränsen för att fånga in studieobjektets tänkande. Kan vi förstå tänkandets bilder utan att också förstå upphovet till dessa bilder?

Det är i det avseendet som den viktigaste invändningen kan göras. Dunérs magnifika presentation av Swedenborgs tänkande lämnar läsaren få möjligheter till självständiga ställningstaganden. Hans noter och referenser är tämligen summariska och ger alldeles för litet möjlighet för läsaren att följa tolkningsprocessen och argumentationen med andra forskare. Går man till den knapphändig refererade litteraturen finner man visserligen att Dunér är väl förtrogen med denna. Ingen tvekan kan alltså råda om att Dunér faktiskt själv har både skaffat sig insikter i andra forskares positioner och även – och säkert på goda grunder – gjort sina tolkningar. Men problemet är att han nästan systematiskt utelämnar läsaren från själva processen. Istället har han utslutande ägnat mödan vid framställningen att göra den koherent, estetiskt tilltalande och förföriskt systematisk. Ibland kan Dunér själv ryckas med av den barocka stilen och bli väl bombastisk som då han skriver att ”oändligheten triumferade under barocken...”.

Man kan tveka inför enstaka tolkningar såsom då Swedenborg skriver att det ligger i människan natur att tränga djupare och högre såvida hon inte har fått nåden att få insikten konfirmerad av själva oändligheten, *ab ipso infinito*. Innebär detta att man skall dra slutsatsen som Dunér gör att ”människan brinner av begär efter förvägrad, svåråtkomlig kunskap”? Är inte snarare frågan om Swedenborg här inte faktiskt tänker sig att vissa har fått

kunskap om det oändliga genom gudomlig uppenbarelse? Dunérs tolkningar är säkerligen i sina huvuddrag korrekta. Men med tanke på att Swedenborg ibland är så motsägelsefull och oklar hade det ändå varit motiverat att han hade argumenterat utförligare för sina tolkningar.

Dunérs prestation är ändå av anmärkningsvärd hög kvalitet. Den blottlägger en ovanlig begåvning som inte är benägen att traska i redan tilltrampade spår. Ofta tilltalas man av hans tolkningar och argument även om man inte alltid håller med. Någon gång leder emellertid hans originalitet honom vilse. Till avhandlingens mest bisarra inslag hör att han valt att inte kalla kända lärde och filosofer vid

de namn de nu är kända utan vid de namn de föddes. Den välkände Nicolaus Cusanus blir hos honom Nicolaj Krebs, Comenius kallar han Komensky och Justus Lipsius får heta Joest Lips. Det är svårt att förstå tanken bakom detta men vad värre är förmår han heller inte att vara konsekvent utan skriver faktiskt Platon och inte Plato, Metausalem och inte Metushela. Paraselsus får heller inte sitt långa och omständliga namn.

Sådana besynnerligheter får dock inte skymma helhetsintrycket att Dunér på ett väsentligt sätt fördjupar bilden av Swedenborg och dessutom anvisar en spännande teoretisk väg att pröva inom idéhistorien.

Erland Sellberg

Recensioner

Allmän idé- och lärdomshistoria

Margareta Björkman, *Catharina Ahlgren: Ett skrivande fruntimmer i 1700-talets Sverige*. Stockholm: Atlantis, 2006. 512 s. Pris 338 kr inb. ISBN 91-7353-049-2.

Som ensamstående mor med fyra barn präglades Catharina Ahlgrens levnadsöde i 1700-talets Sverige av ekonomisk otrygghet och en socialt osäker ställning. Men Ahlgren präglade också själv sitt liv i hög grad genom sin företagsamhet. Som en av de allra första journalistiskt aktiva kvinnorna i Sverige var hon flitigt verksam som översättare, skribent och utgivare av kvinnotidskrifter. Dessa intressanta tidiga publicistiska insatser, utförda av en för forskningen relativt anonym kvinna, har nu för första gången grundligt utretts av litteraturhistorikern Margareta Björkman. Björkman har utifrån såväl idéhistoriska som press- och litteraturhistoriska perspektiv kartlagt och analyserat Ahlgrens liv och verk, hennes livsvillkor och möjliga drivkrafter.

Catharina Ahlgren, född 1734, framlevde sina första år på Sjöbacka säteri i Östergötland. Troligtvis fick hon tillgång till undervisning genom brödernas informator, men hennes bildningsgång i detalj är höljd i dunkel. I offentligheten framträder Ahlgren för första gången 1764 då hon med ett stycke tillfällesdiktning på franska begär sin litterära debut i samband med uppvakningen av drottning Lovisa Ulrika på hennes födelsedag. Syftet var troligen, i enlighet med tidens förhärskande mecenatsystem, att utbe sig om framtida beskydd. Björkman betecknar Ahlgren, som tillhörde den ofrälse delen av högreståndsskiktet, som en del av en uppåtstigande medelklass. Tillfällesdiktningen, eller hovet, där Ahlgren under en tid var anställd, skulle dock inte komma att bli Ahlgrens främsta verksamhet eller scen.

Med början år 1772 publicerade Ahlgren under pseudonymen Adelaide essäistiskt hållna brev i tidskriften *Brefväxling emellan två ämne fruntimmer*. Ahlgren var dock inte först med en kvinnligt inriktad tidskrift; kvinnor utgjorde vid tiden en publik med växande relevans, och ett flertal kvinnotidskrifter fanns redan eller var på väg ut på marknaden. Nämnas kan exempelvis *Fruentimmers nöjen* och *Fruentim-*

mers-Tidningar vilka startades samma år som Ahlgrens tidskrift. *Brefväxlingen* är dock den enda så kallade fruntimmerstidningen där en kvinnlig producent säkert har identifierats. Björkman tillägger, angående *Brefväxlingens* tänkta publik, att Ahlgren själv hade ambitioner att gå utanför kvinnorummet och nå en läsekrets av både ”läsare och läsarinor”. Det finns enligt Björkman skäl att snarare beteckna Ahlgrens publikation som essätidskrift.

Breven, som ägnas ett stort utrymme av Björkman, kretsar kring vänskap, kärlek, äktenskap, rojalism och religion. För Ahlgren, som själv genomgått en skilsmässa från löjtnanten Bengt Ekerman, var möjligen frågan om äktenskap särskilt brännande. Vänskap och intellektuell ömsesidighet betonades av Adelaide på bekostnad av romantisk passion. Som Björkman påpekar var relationsteman vanliga i kvinnopressen vilken oftast utgick från den privata upplevelsezonen (och samtidigt därmed förvandlade en privat diskurs till offentlig). Men, understryker Björkman, Catharina Ahlgrens tidskrift belyser inte enbart den privata sfären. Istället överskrider Adelaide genom diskussioner av teman som religion, rojalism och allmänmoraliska frågor ”de genusrelaterade gränser som ville sätta total likhetstecken mellan kvinnligt och privat”.

Catharina Ahlgren stod också med stor sannolikhet bakom en veckotidskrift i Åbo, *Om konsten att rätt behaga*, vilken utkom under 1782 och har uppmärksammats som den första tidskriften på finländskt område. Trots sina ansträngningar nådde dock inte Ahlgren fram till erkännande och etablering som skribent på samma sätt som tidigare Hedvig Charlotta Nordenskiöld (med vilken Ahlgren under en tid hade brevkontakt). Björkman söker förklaringen i Ahlgrens ensamma ställning och brist på fungerande nätverk. Det är okänt när Catharina Ahlgren dog.

Inledningsvis uppmärksammar Margareta Björkman läsaren på bitvisa besvärliga luckor i det biografiska materialet och den stora utmaningen i att försöka att locka fram Ahlgren ur ”historiens mörker”. Recensenten anser utmaningen vara väl antagen av Björkman som skapat en vederhäftig och vältecknad

helhetsbild grundad i ett trots allt omfattande empiriskt material. Björkman har med sin studie över Catharina Ahlgren och hennes publicistiska verksamhet genomfört en solid forskningsinsats vilken otvetydigt har både kartlagt och fördjupat ett fascinerande 1700-talsöde på ett för läsaren tillgängligt sätt.

Jenny Ahwall

Hans Bolling, *Sin egen hälsas smed: Idéer, initiativ och organisationer inom svensk motionsidrott 1945–1981*. Acta universitatis Stockholmiensis, Stockholm studies in history 81, 2005. 342 s. ISBN 91-85445-10-X

RF, eller Riksidrottsförbundet, utgör fokus i historikern Hans Bollings doktorsavhandling, vilken söker svara på frågan: hur kommer det sig att nästan all frivilligt organiserad svensk idrott samlades inom en och samma organisation? RF har varit, och är fortfarande, den organisation som samlar hela Sveriges idrottsföreningar under sig. Bollings avhandling handlar dock inte om RF, utan snarare om den svenska motionsidrotten och dess villkor.

Avhandlingen ställer dock RF i fokus, men kan snarast beskrivas som en undersökning av relationen mellan den svenska motionsidrottens *rörelser* å ena sidan och RF å den andra. RF har som paraplyorganisation för den svenska idrottsrörelsen spelat en viktig roll för svensk idrott överlag, dock har en rad andra organisationer och initiativ riktat in sig på motionsidrott och motion mer specifikt. En av Bollings viktigaste utgångspunkter är att det stått en kamp om kontrollen över den frivilligt organiserade motionsidrotten i Sverige. Denna kamp har utkämpats under en period då motionsidrotten gått från att ha varit en tämligen perifer företeelse till att bli en del i ett större folkhälsoprojekt.

I avhandlingen studeras hur kampen om motionsidrotten förts, på vilka arenor, med vilka deltagare och med vilka resultat. Startåret för Bollings avhandling är 1945, det år då Svenska Korporationsförbundet (Korpen) bildades och Svenska Gymnastikförbundet i samarbete med Sveriges Läkarförbund genomförde en kampanj för att förbättra folkhälsan. Avhandlingens slutår, 1981, markerar slutet på folkhemseran i ekonomiskt, och kanske också ideologiskt avseende. Upplägget är tämligen brett, både beträffande tematik och källmaterial. De källor som studerats utgörs dels

av protokoll och andra dokument idrottsrörelsen lämnat efter sig, dels av dags- och kvällspress, TV-program samt material från försäkringsbolag och andra aktörer som verkat inom och för motionsidrotten. Dispositions-mässigt är Bollings avhandling tematiskt upp-lagd, olika aspekter av motion och idrott diskuteras i separata kapitel.

Det breda upplägget har både förtjänster och problematiska sidor. Förtjänstfull är den helhetsbild Bolling förmedlar: motionsidrotten kopplas till samhällseliga och ideologiska strömningar vilket gör avhandlingen intressant också för en läsare vars intresse för just motionsidrott är begränsat. Motionsidrotten som företeelse betraktas i sitt sammanhang, som en del i debatten kring folkets och landets hälsa och framtid. Tydligt blir detta i kapitlen 4, 6 och 7, där pressen, försäkringsbolagen och det nya mediet TV lyfts fram som aktörer på motionsidrottens fält. Sveriges Radios initiativ, kallat Träna med TV, blev en succé, åtminstone från pressens håll betraktat. Generellt tycks pressen ha varit välvilligt inställd till programmet. Sannolikt beror detta till del på det förhållande Bolling talar om i termer av "rundgång", nämligen den enighet kring problemets karaktär som fanns mellan press och TV. I de båda medierna fördes kontinuerliga diskussioner kring befolkningens försämrade hälsa samt vikten av att varje individ tog ett eget ansvar för att förbättra den. Bolling tydliggör här hur idéer kring plikt, ansvar och samhälle kom att präglade också diskussionen kring motion under efterkrigstiden.

Dock kan det tyckas en smula underligt att de ovan nämnda aktörerna tillmätts så stor betydelse att de tillägnas varsitt eget kapitel, då Korförbundet, som länge var landets största organisation av just motionsidrott, inte figurerar självständigt i avhandlingen. Korförbundet diskuteras förvisso genomgående, men då i relation till andra snarare än som en aktör i egen rätt. Först i kapitel 9 spelar Korförbundet huvudrollen, och då med anledning av anslutningen till RF efter trettio års strid förbunden emellan. Relationen mellan RF och Korförbundet utgör en röd tråd i avhandlingen, vilket inte är förvånande då dessa två organisationer förefaller ha representerat olika syn på motionsidrottens karaktär. RF har i hög grad varit tävlingsidrottens förbund, Korförbundet har förespråkat en idrottsutövning med välbefinnande snarare än resultat som mål. Den kamp Bolling beskriver mellan

förbunden har stått kring definition och organisation av motionsidrotten. RF, som genomgående hävdade att dess förbund sysslade med just motionsidrott, har ändå enligt Bolling inte lyckats kontrollera denna aktivitet. Korförbundet, som å sin sida kritiserat det man uppfattat som en alltför resultatinriktad idrott hos RF, kom ändå att ansluta sig till RF i juni 1976. Att anslutningen var ett resultat av påtryckningar från statligt håll gör inte förhållandet mindre intrikat. Bolling beskriver turerna mellan förbunden väl, faktiskt så väl att Korförbundet och RF i egen rätt hade kunnat utgöra undersökningsobjekt för avhandlingen. Då Bolling har ambitionen att studera händelseutvecklingen i sin helhet, alltså som ett problem som rör både makten att definiera problemet och den organisatoriska lösningen på detsamma, hade uppgiften varit diger redan med två aktörer i fokus. Då dessutom andra aktörer tilläts ta plats i undersökningen förlorar den delvis i djup, och flera intressanta aspekter på problemet, kampen om motionsidrotten, avhandlas väl kort. Det breda anslaget och det faktum att många aktörer vägs in innebär dock att Bollings avhandling får karaktären av viktig grundforskning. *Sin egen hälsas smed* blir en utmärkt källa att ösa ur för idrottsforskare, men också för en stor grupp läsare och forskare som intresserar sig för den svenska efterkrigstiden.

Maria Björk

Mohammad Fazlhashemi, *Occidentalism: Idéer om väst och modernitet bland muslimska tänkare*. Lund: Studentlitteratur, 2005. 154 s. Pris 237 kr häftad ISBN 91-44-04386-4.

Fazlhashemi har skrivit en lättillgänglig och intressant studie om muslimska perspektiv på västvärlden. Efter en historisk överblick fokuserar han på liberala och modernistiska tolkningar vilket han motiverar med att främst islamism och neo-islamism tidigare har uppmärksamats. Avsikten är att vidga perspektivet och visa heterogeniteten. Tonvikten är främst tänkare som skriver på persiska och befinner sig inom en shiitisk tradition även om några sunnitiska och arabisktalande tänkare också presenteras.

Trots många historiska möten visar Fazlhashemi att det muslimska intresset för Europa länge var vagt. Med ökade kontakter blev

bilden av Europa först positiv och upplysningsideal började spridas. Två modeller presenteras. Assimileringsmodellen innebar en uppdelning av världen i centrum och periferi och får i boken representeras av främst modernister och sekulära shiiter som menade att utveckling innebar assimilering med Europa och vissa ansåg t.o.m. att detta borde innebära avislamisering. Många tycks ha bedrivit en sekulariseringskampanj vars resultat blev alienation och identitetskris. Integrationsmodellen innebar ett förespråkande av integration av "den europeiska modellen" i en islamisk kontext. Här nämns även några sunnitiska tänkare som var motståndare mot kolonialism som baserade sig på islam men som samtidigt var öppna för reformer med hjälp av europeiska tankegångar. Under en period var således Europa ett ideal för många reformister men det skulle komma att ändras. Modernisering sågs som något positivt, men samtidigt påtalades behovet att bevara sin identitet och assimileringssmodellen förkastades. Här handlade det om att rena den islamiska kulturen och avlägsna allt med ett icke-islamiskt ursprung men även blind tillit till islamiska traditioner. Denna tendens växte sig starkare längre in på 1900-talet.

Occidentalism, synen på väst, har många likheter med orientalism vilket blir tydligt i vissa dikotomiska synsätt, som t.ex. en absolut skillnad mellan "oss" och "dem" och en statisk bild av "den andre". En annan likhet är att "den andre" ses som en fara. Sett ur ett maktperspektiv är occidentalism den oförrättades perspektiv – den utan makt. Occidentalism definieras som ett perspektiv där modernisering uppfattas utgöra ett hot. Vissa förespråkar en lösning som innebär att återgå till det som uppfattas vara autentiskt. Då man inte kan kontrollera "den andre" undviker man denne. I ett kapitel diskuteras islamism som att företräda en sådan aggressiv occidentalism. Islamism växte fram som en motkultur med betoning på att bevara islams värderingar inför ett västligt hegemoniskt hot. Den beskrivs som ett försök att islamisera moderniteten. I Fazlhashemis perspektiv är detta projekt misslyckat och har lett till att bl.a. transnationell "neo-islamism" växt fram med terrorism som främsta vapen och en ytterst konservativ (wahhabitisk) tolkning av islam liksom en rabiat occidentalistisk attityd. En annan tolkning, "post-islamism", har en kritisk attityd till islamisternas världsbild, deras anspråk på en absolut sanning och oförmåga att följa med

i samhällets utveckling. De presenteras som en islamisk modernism som talar om vikten av en positiv men kritisk hållning till väst. Här visas innovativa exempel på hur västliga metoder för textkritik använts även på Koranen.

Fazlhashemi talar om ett tankekollektiv som han menar är på tillväxt, en ”lärds republik”, med tänkare som varken accepterar islamism eller traditionella (konservativa) tolkningar. Utan att några exempel ges hävdas att många muslimer i väst bedriver denna metodik. Politiska attityder diskuteras också där många förespråkar en slags demokrati men argumenten skiljer sig jämfört med tidigare förespråkare som försökte finna sina argument *inom* den muslimska traditionen. Modernisterna gör en tydlig uppdelning mellan det offentliga, där modernitet och islam förenas, och det privata, väglett av en liberal islamtolkning. Resultatet blir en privatisering och individualisering av religionen. I vissa fall leder det till vad många skulle betrakta som avsakralisering. Det handlar dock inte om avislamisering utan snarare om en anpassning av religion till dagens klimat där religiös pluralisering snarare än sekularisering råder. Detta kan, enligt Fazlhashemi, tolkas som en strategi att säkra islams överlevnad. Istället för att marginaliseras bidrar dessa nytolkare till integration i ett samhälle som blir mer och mer rationaliserat. En islamisk modernitet blir uppfattad som en lokal tolkning och anpassning av modernitetens globala normer och inte en assimilering med en annan modell. Det som tidigare i boken beskrivits som ett sätt att ”islamiserat moderniteten” blir nu omvänt så att islam tolkas modernt, eller, som man skulle kunna uttrycka det, *en pragmatisk modernisering av islam*.

Överlag presenterar boken många muslimska perspektiv på modernitet, men dock framförallt shiitiska. Önskvärt vore att fler sunnitiska röster lyfts fram för att ytterligare visa mångfalden av tolkningar. Boken kan också ge det missvisande intrycket att denna de ”lärds republik” som förespråkar islams modernisering har en framträdande position idag trots att det poängteras att det omfattas av ”en liten elit som går mot strömmen”.

Susanne Olsson

Constance M. Furey, *Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. xiii+255 s. Pris 45 pund inb. ISBN 0-521-84987-X.

Som framgår av personnamnen i titeln – Erasmus och Contarini – handlar det i Fureys bok om den rörelse som brukar kallas för humanismen, närmare bestämt renässansens humanism. Det har ju inte varit ovanligt att i den rörelsen, liksom i renässansen över huvud taget, se uppbrottet från medeltiden med dess förmenta ofrihet och auktoritetstro och inledningen till den nya tiden med dess individualism, fria tänkande och slutliga sekularisering. Men inte minst en lång rad av amerikanska forskare, t.ex. Charles Trinkaus, har under de senaste decennierna lyft fram och studerat den livaktiga, katolskt troende humanismen alltifrån 1300-talet och fram till 1500-talet. Den humanism som visserligen kunde vara nog så kritisk mot de medeltida och samtida universitetsskolastikernas sätt att bedriva filosofi och teologi, men som därmed inte bröt upp från den katolska tron utan snarare sökte en anknytning till den äldre monastiska, av retoriken och grammatiken behärskade, traditionens sätt att tala om den tron. Constance Furey har i sin här anmälda bok valt att behandla ett urval välkända katolska humanister från 1500-talet, bl.a. Erasmus av Rotterdam och Thomas More, men också några hos oss mindre kända, som sedermera kardinalen Gasparo Contarini, den i Italien skolade ärkebiskopen av Canterbury, Reginald Pole, Thomas Mores dotter Margaret Roper och den italienska poeten Vittoria Colonna, hon som var Michelangelos förtrogna.

Det tema som behandlas är den synnerligen informella ”religiösa gemenskap av lärda” som de nämnda personerna, plus flera andra, utgjorde, och närmare bestämt dessa humanisters syn på förhållandet mellan intellektuell lärdom och ett kyrkligt präglat fromhetsliv. Men även om det hos de behandlade katolska humanisterna sålunda fanns en aldrig ifrågasatt kontinuitet med den klassiska katolska tron och dess fromhetsövningar, fanns det ändå i deras ”religiösa republik” en ny och ovanligt kraftig betoning av det lärda studiets betydelse för fromhetslivet, liksom av betydelsen av de lärda samtliga vänner emellan som gjorde deras gemenskap till ett ganska elitistiskt sällskap. Ett karakteristiskt uttryck bland

många för detta är hur Pole sedermera betraktade Mores och biskopen John Fishers martyrdöd år 1535. Detta helgades, menade han, minst lika mycket genom deras lärdom som genom deras martyrdöd. Det är, framhäver han, sanningen och styrkan i den tro som ledde till deras död som gör dem till efterföljansvärda vittnen, till "levande böcker" för eftervärldens gudssökare.

Bokens fem kapitel har helt visst vart och ett sin särskilda betoning, men kritiskt måste ändå sägas att frågeställningarna i dem inte är vare sig särskilt tydligt artikulerade eller genomförda med någon klart skönjbar problemcentrering eller tankemässig *ductus*. Snarare är det fråga om en främst psykologisk tolkning av några av de behandlade humanisternas viktigaste verk (vilka i förhållande till alltid citeras i engelsk översättning). På det sättet får läsaren en ganska god uppfattning av den typ av lärdom det här är fråga och om den tematik som behärskar dessa humanisters tänkande, men det blir däremot knappast klart vari det specifika hos dem – som enskilda eller som grupp – egentligen består i förhållande till annan litteratur och annat tänkande i förfluten tid eller i samtiden. Därtill kommer att författaren själv (liksom möjligen också recensenten) smitats av den mycket komplicerade litterära stil och syntax som präglar hennes källor, något som inte är gynnsamt för de läsare idag som är mindre förtrogna med renässanshumanisternas språk och satsbyggnad. Dock kan de övertygas om att det verkligen är berättigat att, som författaren gör, tala om en i sitt tänkande väl sammanhållen grupp av katolska intellektuella, dem som vi på våra breddgrader så lätt tappar bort till förmån för Luther och de andra reformatorer som var deras samtida. Men till den katolska gruppen hörde förvisso många flera än de som här behandlas; i framställningen skymtar helt kort sådana som biskopen John Fisher och bibelteologen John Colet. En omfattande bibliografi gör det möjligt för de intresserade att gå vidare med studiet av såväl redan välkända som mindre kända humanister under 1500-talets förra hälft.

Alf Härdelin

Alfred J. Gabay, *The covert Enlightenment: Eighteenth-century counterculture and its aftermath*. West Chester: Swedenborg Foundation Publishers, 2005. xvii+284 s. Pris 19,95 doll. hft. ISBN 0-87785-314-2.

Den hemlighetsfulla upplysningen är ämnet för den i Australien verksamme historiker och religionsforskaren Alfred J. Gabay. Sida vid sida med den förnuftsstroende upplysningen fanns det "hemliga" eller "mystiska" strömningar som försökte ge nya, alternativa perspektiv på själen och det mänskliga medvetandet. Närmare bestämt gäller det de märkliga underströmmar av ockultism, spiritism, animal magnetism, kiliiasm, frimureri med mera, som blomstrade mitt under upplysningens rationalistiska och framstegstroende tidevarv. Den mystiska upplysningen, hävdar Gabay, är ett försök till ett närmande mellan empiriska kunskapsvägar och teologiska verklighetstolkningar. Greppet är inte helt nytt. Gabay är för sin analys i hög grad beroende av Clarke Garrett, *Respectable folly: Millenarians and the French Revolution in France and England* (1975), och Robert Darnton, *Mesmerism and the end of the Enlightenment in France* (1970). Men Martin Lamms, *Upplysningstidens romantik* (1918–1920), är han förstas ovetande om.

Särskilt vill Gabay lyfta fram Emanuel Swedenborgs betydelse som inspirationskälla för spiritister, frimurare och andra. I centrum är hans upptäckt av en hinsides andevärld och hans hävdande att den yttersta domen redan hade fallit, nämligen 1757. Det var Swedenborg som andeskådare, hans lära om livet efter detta, läran om de andliga och himmelska världarna, som fick det största inflytandet, inte Swedenborgs teologiska doktriner. Om Swedenborg har han egentligen inget nytt att säga. Sakligt kan man inte invända så mycket, mer än mot den tidvis ytliga framställningen. Här förlitar han sig till stor del på den av Erland J. Brock redigerade jubileumsskriften *Swedenborg and his influence* (1988), och för swedenborgianismen utgör Marguerite Beck Blocks *The New Church in the new world* (1984) boken han öser ur.

Ett andra huvudspår i den hemliga upplysningen är Franz Anton Mesmer och den animala magnetismen som åren före franska revolutionen skapade rabalder i Paris. Mesmer framförde tanken på en universell vätska som han trodde kunde bota de flesta sjukdomar,

men här ingår också somnambuliska, sömngångar-fenomen, hypnotisk sömn och andra paranormala fenomen. Mesmer själv var en sorts "animal magnet". En tredje person, som också får sitt eget kapitel, är Mesmers efterföljare, Marquis de Puységur. Gabay tar även upp swedenborgaren Carl Göran Silfverhielms brev från juni 1787 till *Société des Amis Réunis* i Strasbourg och andra "magnetiska sällskap". Detta skedde på Exegetisk-Filantropiska Sällskapets vägnar, det sällskap som hade bildats året dessförinnan i Stockholm av swedenborgarna Carl Fredrik Nordenskjöld och Carl Bernhard Wadström för utgivandet av Swedenborgs skrifter på svenska, latin, franska och andra språk. Det är ett viktigt dokument som uppvisar ett försök till ett närmande mellan teologi och vetenskap. I en bilaga argumenterades för den animala magnetismens andliga ursprung, närmare bestämt var det en spiritistisk tolkning av magnetiska fenomen – magnetismens goda effekter uppstod genom visa och hjälpsamma andars inverkan. I själva verket hävdades det att mesmerismen och swedenborgianismen kompletterade varandra perfekt, och följaktligen föreslog man ett samarbete dem emellan. När det gäller förhållandet mellan mesmerism och swedenborgianism är Gabay starkt beroende av George Bush, orientalist, och dennes sedan länge utdaterade skrift, *Mesmer and Swedenborg* (1847).

Det sena 1700-talets hemliga upplysning leder Gabay sedan fram till kiliastiska, apokalyptiska och spiritistiska strömningar i 1800-talets England och Amerika, vidare om den animala magnetismens fortsatta öden och om nya "vetenskapliga" trender inom den magnetiska rörelsen, samt om Swedenborg och Nya Kyrkan i Amerika. Mesmer och Swedenborg var viktiga för utvecklandet av tankar om alternativa verkligheter i England och Nya världen. Till den hemliga upplysningen gav de betydande bidrag, såsom återskapandet av de gamla kunskap, kiliasmen och kontakten med en högre verklighet. Medan Swedenborg, hävdar Gabay, ledde till spiritistiska rörelser, ledde Mesmer till en ny dynamisk psykiatri, i förlängningen till Janet, Freud och andra i fråga om undermedvetna orsaker till mental ohälsa. *The covert enlightenment* fångar ett mycket intressant tema i det fördolda, för det mesta sakligt och balanserat. Dock kan man konstatera att Gabay nästan uteslutande förlitar sig på tidigare historiska undersökningar

och gör få djupdykningar i nytt material. Därför tenderar boken att bli ett omtugg av redan väl digererad kunskap. Man erfar en viss rundgång av fakta, en omrörning på ytan.

David Dunér

John Edward Toews, *Becoming historical: Cultural reformation and public memory in early nineteenth-century Berlin*. Cambridge University Press: Cambridge, 2004. xxiv + 466 s. Pris 48 pund inb. ISBN 0521836484.

Till de många omvandlingar som karaktäriserar det europeiska 1800-talet hör också historiseringen av den mänskliga världen. Historisk forskning och utvecklingsperspektiv kom att genomgå föreställningsvärden. Detta gäller akademierna och kulturen i stort. Även politiken blev i stigande grad historiserad, vilket inte minst seklets nationalistiska rörelser visar.

Toews studie handlar om ett mindre fenomen i denna tid av historisering. När Friedrich Wilhelm IV blev kung av Preussen år 1840 påbörjades omedelbart en kulturell reformation där historiska teman intog den centrala platsen. Det handlade om ett programmatiskt försök att omdefiniera det preussiska och tyska folkets identitet. Religiösa, etniska och politiska gemenskaper artikulerades utifrån historiska perspektiv. En rad av tidens ledande intellektuella enrollerades: Savigny, Ranke, Schelling och Jacob Grimm. Regeringen rekryterade också en rad arkitekter från Schinkelskolan och musiker, den mest kända var Medelsohn. Med rätta betonar Toews att denna historisk-kulturella reformvåg bara var en episod, redan efter 1840-talets mitt avmattades den. **Trots detta tar han reformen som sin utgångspunkt:** "[it] does provide an illuminating focal point for an examination of the cultural and historical meaning of the principle itself, and especially for the complex relationship between the cultivation of historical consciousness, or historical mindedness, and the construction of personal and communal identities".

Det är ett vitt grepp Toews tar på ämnet, och han har flera olika fokuseringspunkter. I del ett behandlas programmets bakgrund och huvudlinjer. Här står kungen och hans rådgivare Christian Bunsen i centrum. Deras föreställningsvärldar och strävanden behandlas ingående. Även om skillnader och menings-

brytningar i politiska och filosofiska frågor fanns hade de en gemensam vision om en tysk kristen kultur som förenas av en gemensam historisk identitet. I del två behandlas historism i arkitektur och musik under första hälften av 1800-talet. Här finns en lång och givande analys av Schinkels verk och planer ur perspektivet av historisk identitet. Visserligen dog Schinkel samma år som det nya reformprogrammet sattes i verket, men hans elever sattes i ledningen för byggande och stadsplanering. Vad gäller musiken står Mendelssohn i centrum, vilket är naturligt eftersom han kallades till Berlin 1840. Toews behandlar uppkomsten av hans och andra kompositörers diskussioner om musiken roll i skapande av sedlig kultur utifrån tyska historiska perspektiv. I del tre behandlas Savigny, Ranke och Jakob Grimm, och deras respektive varianter på historiserande perspektiv samt deras vägar till politiskt konservatism och ökad uppslutning bakom Preussen.

Huvudresultatet av analysen är ett likartat mönster i alla dessa olika kulturella sfärer. Toews följer utvecklingen av de olika huvudpersonernas idéer och strävanden fram till och med 1840-talet. Sammantaget ger detta en fyllig och komplex bild av tidens frågor och förhållanden. Han visar hur en rad olika strävanden med delvis olika utgångspunkter kom att löpa samman i det kulturella reformprogrammet. Även vad gäller innehållet finns gemensamma drag. Toews spårar förändringar i den kulturella historismen under 1800-talets första hälft. Vid århundradets början dominerade ”Romantic historicism”, men denna kom att utsättas för kritik. Istället för det tidigare idékomplexet som kännetecknades av tron på en spontan och immanent utveckling av en nationell och sedlig kultur, betonades fram emot 1840-talet den avgörande roll transcendent grundvalar och politiskt medierade åtgärder spelade i utvecklingen. Inte minst politiska och sociala problem hade lett till en rad besvikelser. Istället för en mer naturgiven och jämlik vision av historisk utveckling framträdde nu tydliga patriarkala principer och en ökad betoning på mer traditionell kristen religion. Toews talar om ett förändrat grundperspektiv: från en betoning på historiskt konstituerad etnicitet till en betoning på historisk självkonstituering av det sedliga.

Själva reformprogrammet kom emellertid att mattas och upplösas under senare hälften av 1840-talet. Till en del hade detta att göra

med växande ideologiska och politiska problem. Nya mer radikala tänkesätt bröts mot äldre. Detta belyses väl av Toews effektfulla inramning av bokens tre huvuddelar. I prologen behandlas Schellings Berlinföreläsningar 1841 som tjänar som en filosofisk upptakt till det kulturella reformprogrammet. Det var också så Bunsens tänkt sig det hela när Schelling kallades till Berlin för att bekämpa ”den hegelianska draksådden”. I epilogen tematiserar Toews negationerna av denna filosofiska grundläggning av den kulturella historismen. I Kierkegaards och Marx tänkande radikaliseras och sprängs de äldre idealistiska ramar: nya grunder formuleras, och politik och religion går skilda vägar.

Att denna bok sedan innehåller spänningar mellan både behandlingarna av de olika sfärerna, och mellan de övergripande temana och flera detaljerade analyser och referat är naturligt. Man kan tycka att materialet lite för ofta tar överhanden, men å andra sidan ger detta studien en fyllighet som onekligen belyser historiserandet i dess komplexitet och konkretion på det individuella planet. Man kan dock sätta ett frågetecken för Toews självdeklaration där hans säger att hans perspektiv har inspirerats av både Koselleck och Foucault. Det tycks mig finnas en avgörande skillnad mellan de senares begreppshistoriska och diskursanalytiska arbetssätt och Toews mer eller mindre traditionella idéhistoriska och ideologikritiska analyser. Därmed inte sagt att användningen av de förra skulle ha lett till en mer givande historisk analys.

Trots dessa invändningar måste det sägas att det är en fyllig och uppslagsrik studie – eller kanske studier vore bättre – som Toews har presterat. Trots att ämnet är formellt sett är litet så blir de idé- och kulturhistoriska utblickarna över 1800-talets första hälft både mycket omfattande och belysande.

Mats Persson

Ola Östin, *Myteposet: En studie i Viktor Rydbergs mytologiska forskningar under 1880-talet*. Visby: Books on Demand, 2005. 315 s. Pris 230 kr häftad. ISBN 91-631-8188-6.

Utgivningen av Ola Östins *Myteposet: En studie i Viktor Rydbergs mytologiska forskningar under 1880-talet* är en händelse väl värd att uppmärksamma inom den numera livaktiga Rydbergforskningen. Inte minst

därför att boken är något så unikt som den första utförliga studien någonsin av Viktor Rydbergs (1828–1895) mytologiska undersökningar på 1880-talet. Allt som tidigare publicerats är – med undantag av vad Warburg skriver i sin Rydbergbiografi, *Viktor Rydberg: En lefnadsteckning* (1900) – ett antal uppsatser. Östins arbete fyller därför en verklig lucka i Rydbergforskningen.

Myteposet är en omarbetad och utvidgad utgåva av Östins licentiatavhandling i litteraturhistoria, som lades fram 1969 vid Stockholms universitet. Författaren handlar föredömligt klokt när han på detta sätt räddar sin gedigna avhandling ur arkivets glömska. Det är annars ett tragiskt slöseri med forskarmöda med alla dessa gamla, ofta välgjorda licentiatavhandlingar som inte finns registrerade i några offentliga kataloger och därför inte når sina läsare. Inte ens sentida forskarkollegor är alla gånger medvetna om deras existens.

Generellt kan sägas att det är en läsvärd, välgjord och vederhäftig studie i Örjan Lindbergers anda, som Ola Östin har skrivit. Den bygger på ett omfattande källmaterial, inte minst i form av korrespondens, som tidigare inte beaktats av forskningen. Bokens främsta styrka ligger i empirin, i det grundligt och sakligt genomgångna källmaterialet. Stilistiskt sett är *Myteposet* välskriven och föredömligt klar, det är aldrig svårt att följa författarens tankegång. Ola Östin är väl insatt i det moderna forskningsläget och har gjort en grundlig genomarbetning av den tidigare licentiatavhandlingen.

Till sin karaktär är *Myteposet* framförallt lärdomshistorisk – och torde därför vara av speciellt intresse för *Lychnos* läsare – även om Östin själv är litteraturhistoriker. Den traditionella uppdelningen har ju annars varit att litteraturhistoriker arbetar med den sköna litteraturen och idé- och lärdomshistoriker med den lärda. Här kan Östin sägas bryta ny mark. Hans sätt att närma sig sitt ämne skiljer honom emellertid från flertalet idé- och lärdomshistoriker. Östin är i hög grad text- och källcentrerad, någon bredare bild av det omgivande samhället och dess idéströmningar får vi inte. Det är att beklaga, särskilt med tanke på att han skriver om en så samhällstillvänd författare som Rydberg.

I studien får vi följa Rydbergs mytologiska undersökningar från de första studierna av Völuspá under tidigt 1880-tal fram till utgivandet av det synnerligen omfattande verket

Undersökningar i germanisk mytologi (1886–1889). Det är fascinerande läsning att följa hur Rydberg alltmer upplukar av sitt intresse för den nordiska och jämförande indoeuropeiska religionshistorien, samtidigt som hans vetenskapliga ambitioner att finna och formulera den heltäckande formeln växer. Under sitt arbete med källtexterna kommer Rydberg att utforma den så kallade eposteorin. Teorin innebär att de ursprungligen fristående myterna under neolitikum (den äldsta indoeuropeiska tiden, enligt Rydberg) ordnades till en episk kedja som löpte från skapelsen till Ragnarök och den därpå följande världsförnyelsen. Eposet var, ansåg Rydberg, kärnan i både den fornnordiska och den äldre indoeuropeiska mytologin.

Östin visar att det senaste seklet, intressant nog, har haft en mer positiv syn på Rydbergs insatser som religionshistoriker än hans egen samtid. Framförallt gäller detta från och med 1940-talet när den franske strukturalistiske mytforskaren Georges Dumézil bildar skola. Därmed blir den jämförande indoeuropeiska religionshistorien aktuell på ett sätt som den inte varit sedan Max Müllers dagar vid mitten av 1800-talet. Dumézils lärjungar kunde se Rydberg med sitt intresse för indoeuropeiska jämförelser som en föregångare till lärofadern. Det betydde emellertid inte att de förhöll sig helt okritiskt till Rydbergs undersökningar, som Östin påpekar kom ingen av dem att acceptera Rydbergs huvudtes, epostanken.

Östin ställer sig frågan om Rydbergs episka (re)konstruktion, som hävdats av tidigare forskare, *delvis* är ett alster av diktarens skapande fantasi. För de flesta som stiftat bekantskap med Rydbergs epostanke, exempelvis genom läsning av *Fädernas gudasaga*, blir nog det jakande svar som Östin kommer fram till inte någon överraskning. Östin ser året 1882 som en brytningspunkt för Rydberg. Före detta år kännetecknas hans mytologiska forskningar av en kritisk, vetenskaplig inställning, men i och med eposteorins uppkomst ”antar [dessa] karaktären av personligt diktande verksamhet på basis av ett givet, historiskt källmaterial” (265 f.). Det betyder inte att hela epostanken är ett fritt fantasifoster. Östin framkastar, med all rätt, den retoriska frågan om inte de iranska källtexterna, *Avesta*, *Bundehesh*, haft betydelse för eposteorins uppkomst (263). I det sammanhanget nämner han också den episka Eddadikten *Völuspá* som Rydbergs främsta inspirationskälla. Som tidigare framgått var

det med denna dikt som Rydberg började sina mytologiska studier. Dessa källtexters betydelse för framväxten av Rydbergs eposteori har jag även berört i min uppsats ”Viktor Rydberg och den jämförande indoeuropeiska religionshistorien” (Lychmos 2004).

Avslutningsvis vill jag säga att det är mycket glädjande att *Myteposet* har publicerats. Det är en unik bok om ett centralt skede i Viktor Rydbergs liv. Må den införskaffas av landets alla humanistiska forskningsbibliotek.

Anna Lindén

Kulturhistoria

Ulla Birgegård & Irina Sandomirskaja, eds, *In search of an order: Mutual representations in Sweden and Russia during the early Age of Reason*. Huddinge: Södertörns högskola, 2004. 202 s. Pris 257 kr. häftad. ISBN 91-89315-43-X.

In search of an order är en konferensvolym som söker belysa svensk-ryska relationer och representationer från det tidiga 1600-talet intill 1800-talets mitt. I sitt slag är antologin ovanligt homogen och genomarbetad; bidragen anknyter på flera sätt till varandra och tar upp likartade ämnen, varav merparten ägnas åt den lärda världens aktörer. Olof Rudbeck den äldre förekommer till exempel i två av uppsatserna, dels Gunnar Erikssons ”*Atlantica: Its contents and relevance for perceptions of the east*”, dels den amerikanske historikern Kenneth J. Knoespels utmärkta ”*The edge of empire: Rudbeck and Lomonosov and the historiography of the north*”. Andra författare fokuserar på lingvistik, kartografi och resor, interrelaterade teman som konsekvent men i olika grad behandlas mot bakgrund av begreppspar *self-other*.

Trots att antologin överlag är välskriven och välredigerad, betingar dess innehåll ett antal kritiska anmärkningar av olika räckvidd och tyngd. Ett normativt inslag gör sig emellanåt gällande, vilket tenderar att distrahera läsaren och knappast fyller någon funktion i ett vetenskapligt sammanhang. Gabriele Scheidegger lanserar i ”*Emotions in the Age of Reason: Johann von Lilienthal and Grigori Kotoshikhin and their images of the self and the other*” en kognitionsorienterad filosofi om människan såsom varande i grunden irrationell, ett projekt som – förutsatt att det ens är meningsfullt – skulle behöva avsevärt mer utrymme och exemplifieringar än vad en antologiartikel tillåter.

I ”*Johannes Botvidi in search of an order*” avslöjar Larisa Mokrobodova för sin del att valet av analysföremål bygger på anakronis-

tiska sympatier, på en identifikation med en förment rationell aktör, medan den svenska stormaktstidens utvaldhetstanke – idén om det svenska Israel – i det närmaste patologiseras: ”*Such a delusion is quite common throughout history: in the course of time in similar circumstances many European nations would fall prey to it*” (73). Därigenom brister på ett olyckligt och påtagligt sätt den historiserande tendens som överlag karakteriserar *In search of an order*, utan att någonting av värde för den skull tillförs analysen.

De påpekanden som gjorts ovan är ingalunda oviktiga, men rör trots allt detaljer i enskilda bidrag. Betydligt allvarigare är att antologin inte lever upp till sin egen titel med avseende på *Mutual representations in Sweden and Russia*. Ryska representationer av Sverige är märkligt frånvarande, medan svenska och andra föreställningar om Ryssland är desto mer frekventa. Förutsatt att den utgör resultatet av ett medvetet val är denna tingens ordning givetvis inte med nödvändighet felaktig, men den innebär likafullt – förutom att den reflekterande läsaren efter omkring tvåhundra sidor lämnas aningen konfunderad – att konferensvolymen riskerar förstärka den tradition av exotism dess bidragsgivare kritiskt diskuterar.

Problemet med att forskning om stereotyper lätt reproducerar sina studieobjekt är förvisso inte unikt för *In search of an order*; redan språket sätter vissa ofrånkomliga gränser. Icke desto mindre blir obalansen mellan de representationer som undersöks och dem som hade kunnat analyseras extra pikant med tanke på den oförverkligade utfästelsen om ömsesidighet. Till detta skall fogas att historiska analyser av föreställningar om västeuropeiska länder under den tidsperiod antologin täcker är sorgligt eftersatta, vilket kanske kan förklara en del av dess tystnad kring ryska representationerna av Sverige. Här hade en viktig insats kunnat göras för att fylla besvärande luckor i historieforskningen.

Trots kritiken är *In search of an order* ett välkommet bidrag till en annan fördelad forskningsgren, nämligen den som behandlar identitetsfrågor under 1600- och 1700-talen. Antologin uppvisar ett flertal genomarbetade och intressanta artiklar om internationellt identitetsskapande i relation till det upplevda främmande under dessa båda sekler, då nationalstater och nationalismen ännu befann sig i sina lindor. För denna gärning förtjänar såväl redaktörerna som de övriga författarna all heder.

Mathias Persson

Torbjörn Gustafsson Chorell, *Studier i Hayden Whites historietänkande*, Skellefteå: Norma, 2003. 191 s. Pris 259 kr häftad ISBN 91 7217 058-1.

Varför skriver man historia? Vilket ansvar har man som historiker för de människor och händelser man skriver om? Vilket ansvar har man för konsekvenserna av den historia man skriver? Och hur är det egentligen, har historien en inneboende mening, eller är meningen något som historikern skapar genom sin framställning? Frågor av det här slaget har säkert föresvävat de flesta som ägnar sig åt historiska studier. De är frågor som kan leda till hetsiga diskussioner lika väl som fortsatt undran. De är också frågor som ibland kan ge upphov till djup reflektion och till lärda böcker. Torbjörn Gustafsson Chorells tänkvärda bok *Studier i Hayden Whites historietänkande* kretsar kring just frågor av det här slaget. Bakom den anspråkslösa titeln döljer sig i själva verket en stor liten bok. Den väcker liv i en långvarig diskussion om historisk representation som möjligen avdomnat men långt ifrån avslutats.

Hayden White betraktas som en portalfigur inom "den nya historiefilosofin", en riktning som under sin drygt trettioåriga historia har blivit känd under flera olika benämningar, exempelvis "den postmoderna historiefilosofin", "historiologin" eller "representationalismen", och som ofta sätts i samband med den lingvistiska och/eller retoriska vändning som historiefilosofin anses ha tagit under främst nittonhundraåttio- och nittiotalen. Samtliga av dessa beteckningar är diffusa och ingen är oomtvistad, men vad de försöker fånga är de senaste decenniernas upptagenhet av frågor kring historisk representation och historiens mening. Och alltså sedan 1973, då hans *Metahistory* kom ut,

är White om inte alltid en naturlig utgångspunkt, så i vart fall en självklar referens i diskussioner om historikers texter och dessa texters relation till den verklighet de beskriver.

Diskussionerna i fråga har möjligen främst varit en angelägenhet för den anglosaxiska historiefilosofin, företrädd av tidskrifter som *History and Theory*, där Whites texter till dags dato tycks vara ett outtömligt ämne. Men även på svensk mark är inflytandet tydligt, något som märks inte minst av den uppmärksamhet som på senare år riktats mot *berättelsen*. Ändå finns det ännu ingen introduktion till Whites tänkande på det svenska språket. Torbjörn Gustafsson Chorells bok är ingen sådan introduktion, även om den är det hittills mest seriösa och djuplodande försöket att tränga in i Whites tämligen snåriga tankevärld. Den är heller inte avsedd att vara någon introduktion. Gustafsson Chorell är mer intresserad av att med hjälp av White komma närmare svaren på bland annat de frågor som inledde den här recensionen.

I fyra studier och en utförlig inledning går Gustafsson Chorell i närkamp med Hayden Whites författarskap. Han väljer att kalla sina kapitel just "studier" eller "uppsatser" och värjer sig (av blygsamhet?) mot termen "essä". Men frågan är om inte "essäer" är en korrektere beskrivning. Det finns ett genomgående personligt anslag i uppsatserna och ett avvissande mot slutgiltiga svar och resultat. Det är tydligt att de frågor som behandlas är angelägna för författaren – och de blir det också för läsaren. Gustafsson Chorell erkänner utan omsvep att "[s]tudiernas ärende är att driva ett intresse i vissa riktningar". Men det innebär inte att riktningarna är godtyckliga. Fokus för hans undersökningar är frågeställningar kring historieskrivningens moraliska och politiska dimensioner och han ansluter därmed till ett samtal som förts inom historiefilosofin under de senaste trettio åren av tänkare som Dominick LaCapra, Louise O. Mink, Paul Ricoeur och F.R. Ankersmit.

Den första studien tar fasta på de två stora "frestelser" som White menar att en historiker kan utsättas för, ironin och berättelsens tillstängning (closure), och det motstånd som kan uppbyggas mot dessa lockelser. Den andra studien handlar om konflikten mellan den disciplinera(n)de vetenskapliga kulturen och en mer otygglad "retorisk medborgarkultur" där människorna lever sina liv. Den tredje studien kretsar kring frågan om vad som är

en lämplig hållning till det mänskliga lidande som en historiker möter i historien. Den fjärde och avslutande studien diskuterar problemet hur man kan legitimera bruket av de dödas ord utifrån en antydd föreställning om ett "historiskt kontrakt". Studiernas återkommande bruk av begrepp som ansvar, askes, utagerande, genomarbetning, trauma och lidande kan ge en antydan om att de i första hand betonar historieskrivningens existentiella och psykologiska dimensioner, men en av de stora förtjänsterna med Gustafsson Chorells bok är att den visar att det inte finns några vattentäta skott mellan den enskilde historikerns existentiella överväganden och den historia som skrivs i ett samhälle.

Hayden White är ingen "lätt" tänkare. Hans texter är svårtillgängliga och ofta motsägelsefulla. Men Torbjörn Gustafsson Chorell visar att det är mödan värt att läsa dem. Visserligen kan man ibland undra var gränsen går mellan de båda författarnas tankar. Gustafsson Chorells ambition att ta White på blodigt allvar kan leda till övertolkningar och det finns exempel på att han i Whites namn driver resonnement som White *hade kunnat driva* och att han sammanför disparata delar av Whites mångåriga författarskap för att finna de svar han själv behöver på sina frågor. Det är emellertid ingen stor sak. Gustafsson Chorells djupa kunskap om ämnet är odiskutabel och han är tillräckligt samvetsgrann för att inte begå våld på sitt objekt. Om glädjen med historieämnet är att man får tänka själv med hjälp av historien, som vissa menar, är det uppenbart att Torbjörn Gustafsson Chorell har funnit en glädje i att tänka själv med hjälp av en historiker. Hans bok inspirerar sin läsare att tänka själv över vad det innebär att vara historiker och att skriva historia.

Patrik Möller

Alun Munslow & Robert A Rosenstone, *Experiments in Rethinking History*. New York & London: Routledge, 2004. 245 s. Pris 19 pund häftad ISBN 0-415-30146-7.

F.R. Ankersmit, *Sublime Historical Experience*. Stanford: Stanford University Press, 2005. 481 s. Pris 25 doll. häftad ISBN 0-8047-4936-1.

Alun Munslow och Robert A Rosenstone är och har varit redaktörer för tidskriften

Rethinking History, som sedan slutet av 1990-talet varit ett forum för historieteori och ett rum för försök att skriva historia som inte helt följer de gängse vetenskapliga normerna. Det har under lång tid varit uppenbart att talet om en ny historieteori saknat stöd av konkreta exempel på vad teorin innebär för praktiken. Denna antologi är ett försök att fylla detta tomrum. Den består av 14 uppsatser, essäer och experimentella texter som alla varit tryckta i ovannämnda tidskrift och de spänner över så vida områden att ens ett försök till sammanfattning är fåfängt.

Ett innehållsreferat är förvisso inte det väsentliga här. Det intressanta är snarare i vad mån deras upphovsmän, som till övervägande delen hör hemma på mindre lärosäten, lyckas finna andra sätt att analysera och berätta än vad vi är vana vid från "traditionell" historievetenskap. Det beror naturligtvis på vad det är vi definierar som det som man vill finna alternativ till. Rosenstone inleder med en idealtypisk bild av vad historiker gjort: "The monographs and synthetic works that historians produce continue, for the most part, to tell the past as stories narrated in the third person, linear stories with a clear sense of cause and effect, and a beginning, a middle, and an end. Stories based [...] on the model of the nineteenth-century novel" (1). Även om man accepterar denna nu så etablerade föreställning, så kan man ju försvara modellen med att man svårligen kan dra sig till minnes någon historiker som uppvisat sådant litterärt kunnande att de lyckats skriva en text jämbördig en Balzac, en Flaubert eller Goncourt – och att modellen därför borde kunna fortsätta gälla. Mot detta talar dock de tolkningar som drar åt den marxistiska litteraturteoris idé om att generer speglar sociokulturella omständigheter, och som Rosenstone antyder i korta formuleringar som: "to tell the past in prose and genres that reflect the contemporary age" (2). Inte kan vi då fortsätta att skriva i en form som speglar 1800-talets socioekonomiska villkor? Den tankegången ger också någon sorts förklaring till varför den akademiskt utformade essän är den form som kommit att ta så stor plats inom dagens humanvetenskaper. De fragmentariserade arbetsvillkoren, som gör det svårt att få sammanhängande tid för att skriva, utgångspunkten i konferenskulturens papers och rapporter, tvånget att uppvisa en bred och kvantitativt omfattande publikationslista och den teoretiska misstron mot att skriva systematiskt

för att definitivt slå fast sanningar, tycks bidra till att uppsatsen blivit den mest dominerande framställningsformen i vår tid.

Vad vittnar då uppsatserna i denna antologi om? Två saker tycks mig slående: för det första hur de teoretiska omvälvningarna inom vår tids humanvetenskaper upplöst de gamla hierarkierna om vad som är acceptabla framställningssätt. Denna begynnande upplösning av hierarkier är, för det andra, en spegling av universitetsforskningens förändrade villkor under samma period som teorierna utvecklats. Det är allt svårare, men inte omöjligt, att gentemot anslagsgivare legitimera sin forskning med att man enbart vill skriva för sakens skull eller för en liten grupp specialister. Universiteten har blivit en del av marknad där bästsäljande böcker och medial uppmärksamhet ofta är lika betydelsefullt som de interna normsystemen. Experimenten med framställningsformerna, som antologin visar, upprepar trots allt i mångt och mycket vad de historiker alltid gjort som av olika anledningar förlitat sig till eller sökt bekräftelse av en publik utanför seminarierummen och de akademiska institutionerna. De prövar metaforer, använder de personliga intrycken av platser och resor och exploaterar sina egna minnen som vägar till kunskap om människor och platser med en historia.

Alla bidrag i denna volym är givetvis inte bra, men trots att jag i grunden är sympatiskt inställd till den typ av experiment som utförs, kan jag under läsningens gång känna mig tveksam till om berättelserna i denna bok ger mig mer kunskap om tingen än vad en traditionell analys hade gett. Å andra sidan har alltid de s.k. vändningarna inom historieteorin, som denna antologi har som förutsättning, mindre handlat om hur vi får kunskap om förflutna skeenden och mer handlat om att kritisera normer, värden och hierarkier inom vetenskaperna för att göra oss uppmärksamma på vilka individer, grupper och kön som har makten att göra *sin* historia till allas gemensamma förflutna.

Trots att jag har läst F.R. Ankersmits rika och egendomliga verk *Sublime Historical Experience* i sin helhet flera gånger kan jag inte sammanfatta det på ett adekvat sätt. Boken är delvis en uppgörelse med den historieteori som gör språket till världens gräns – ”Language is where experience is not, and experience is where language is not” (79), heter det med en av Ankersmits vanliga överdrifter. Det är del-

vis också en historik över hur idén om ”historisk erfarenhet”, d.v.s. möjligheten att direkt erfara eller komma i kontakt med förlorade världar genom känslorna, teoretiserats från början av 1800-talet till modern tid genom tolkningar av Eischendorff, Burckhardt, Huizinga, Benjamin och Gadamer. Det är dessutom en bok som innehåller ett försök att argumentera för både att den historiskt medvetne skribenten gör rätt i att intressera sig för sina subjektiva intryck och känslor inför förflutna skeenden och att vi i de extrema, traumatiska händelserna erfar historien sublimt. Dessa sublimes historiska erfarenheter, som lånat boken sin titel men bara upptar en mindre del av dess innehåll, påverkar vår identitet på sådant sätt att vi igenkänner skillnaden inom oss själva, ”we suddenly become aware of a *previous* identity of ourselves, of the kind of person that we had been up to now and had never realized that we were” (349).

Trots att jag alltid läser Ankersmit med stort intresse lämnar mig detta verk mer än någonsin ambivalent. Jag vet inte om det är väldigt djupt eller rent lappri. Han tycks själv ha förutsett den reaktionen då han talar om den som en bok för alla eller ingen, och att några kanske kan få fördjupad insikt om de frågor han tar upp medan andra kommer att finna den ”useless, ‘hyperbolic’, or simply nonsensical” (xvi). I sina enskildheter finns det som alltid hos Ankersmits intressanta tolkningar och spännande perspektivöppningar: kapitlet om Huizinga, Burckhardt och Benjamin är väl värda att läsas; de två sista kapitlet om den subjektiva och den sublimes erfarenheten likaså, inte minst för att man hela tiden tvingas tänka på vad som faktiskt står på sidorna. Likaså finns här stora frågor som inte kan behandlas i detta sammanhang: Kan vi säga att civilisationer och epoker gör förluster och drabbas av trauman? Är en individ eller ett kollektiv ansvarigt om det samtidigt inte erkänner kontinuitet med sitt förgångna? Är våra personliga minnen och känslor av nostalgi, melankoli och sorg inför förflutna platser och epoker ett redskap som gör det möjligt att närma sig förlorade världar? Kan vi tala om en erfarenhet före eller bortom språket? Ankersmit *tycks* vara beredd att svara på alla de frågorna.

Torbjörn Gustafsson Chorell

Eva Österberg & Marie Lindstedt Cronberg, eds, *Våldets mening: Makt, minne, myt*. Lund: Nordic Academic Press, 2004. 371 s. Pris 290 kr inb. ISBN 91-89116-77-1.

Eva Österberg & Marie Lindstedt Cronberg, eds, *Kvinnor och våld: En mångtydig kulturhistoria*. Lund: Nordic Academic Press, 2005. 341 s. Pris 270 kr inb. ISBN 91-89116-78-X.

Våld beskrivs ofta som något meningslöst. Inte minst massmediala rapporter om de våldshandlingar som sker i samhället runt omkring oss tenderar att betona våldets slumpmässighet och dess impulsiva karaktär. Samtidigt som utsagor om våldets meningslöshet upprepas som ett tröstlöst – eller i vissa fall kanske *tröstande* – mantra, är det dock sällan som våldshandlingarna undgår att skrivas in i ett sammanhang. Irrationella våldsdåd kan fogas in i en berättelse om bristerna i samhällets omhändertagande av psykiskt sjuka; bestialiska massakrer kan skrivas in i historier om nationell endräckt eller tvedräckt – listan kan göras lång. Och om vi för en stund träder bortom det medialiserade våldet och betraktar de fysiska eller psykiska våldshandlingarna i sig, måste man också på denna nivå ifrågasätta den brist på mening som så ofta hävdas. Inget våld äger rum i ett sociokulturellt vakuum. Tvärtom befäster – eller kullkastar – det ofta maktrelationer på ett högst konkret vis. Slutsatsen blir att alla rykten om våldets meningslöshet torde kunna avfärdas som starkt överdrivna.

Denna insikt har de många bidragsgivarna till *Våldets mening* tagit fasta på. Med stöd framför allt i den nederländske antropologen Anton Bloks teorier, argumenteras däri för en humanistisk forskning som tar våldet på allvar såsom ett meningsbärande kulturellt element. Efter en givande inledning, författad av de båda redaktörerna Eva Österberg och Marie Lindstedt Cronberg, möts läsaren av en rad perspektiv, som egentligen endast förenas av att de alla har våld i någon form som fokus. Bland de ämnen som berörs märks en stor spridning, och undersökningarna rör sig över en rad nivåer. Samtidigt som ett flertal av uppsatserna utgår ifrån ett rättsligt material för att kasta ljus över våldet och dess plats i kulturen under olika perioder ser andra på hur det har representerats och hanterats i exempelvis museala och litterära sammanhang. Sammantaget ger *Våldets mening* en bred, om

än spretig, utblick över våldets plats i kulturen.

Kvinnor och våld har liknande teoretiska utgångspunkter som den förra, men perspektivet är som antyds av titeln på sätt och vis snävare. Här belyses, som redaktörerna pricksäkert formulerar det, ”hur kvinnor förhållit sig till våld, utsatts för våld – men även själva utövare av våld”. Det är således en mångfacetterad bild av kvinnors relation till våldet som presenteras, något som känns önskvärt och nödvändigt i ett medioklimat dominerat av en förkärlek för det svartvita. Genom att visa på kvinnors skiftande roller och ställningstaganden i förhållande till olika former av våld ifrågasätter författarna en traditionell bild av kvinnan som ett fredligt offer för ett ofta manligt kodat våld. Det visas med all önskvärd tydlighet att historien varit mer mångtydig och spänningsfylld än så. Undersökningarna spänner i övrigt likt dem i *Våldets mening* över ett vitt fält, från rättshistoria till litteraturvetenskap till rent begreppsliga eller teoretiska diskussioner. Läsaren får exempelvis ta del av hur kvinnors våld patologiserats, hur försvarsvänliga ”kanonkvinnor” stigmatiserats, men också hur mer ambivalenta konstruktioner gjort sig gällande, såsom i den svenska pressens rapporter om ryska kvinnors deltagande i revolutionära stridigheter 1917–1921.

Generellt kan sägas att den uttalade intentionen bakom dessa antologier är lovvärd. Forskning kring våld som historiskt och kulturellt fenomen är visserligen inte något nytt. En sådan har länge haft en väl befäst position inte minst inom genusforskningen. Vad som framför allt upplevs som en frisk fläkt i *Våldets mening* och *Kvinnor och våld* är ansatsen till ett mer öppet samtal, definierat av våldet som empiriskt objekt, snarare än av disciplinära eller teoretiska gränsdragningar. Med detta sagt kan generella invändningar naturligtvis också resas.

En brist är att viktiga perspektiv saknas. Något förvånande är exempelvis frånvaron av ett problematiserande maskulinitetsperspektiv. Männan är förvisso närvarande i uppsatserna, men det är endast i undantagsfall som våldets relation till manlighet(-er) behandlas mer utförligt, vilket i sammanhanget känns besvärande. Sedan ett antal år tillbaka har en forskning växt fram kring maskuliniteten som genuskategori, och även om det sker hänvisningar till centrala forskare inom detta fält, exempelvis sociologen Robert Connell, lämnas männen

och maskuliniteten i mångt och mycket åt sitt öde i analytiskt hänseende. I *Väldets mening* lyder en tematisk rubrik ”Manlighet och våld”, något som dock föga motsvarar innehållet i de uppsatser som sorteras under denna. I dessa – i övrigt förtjänstfulla – texter behandlas 1800-talets ungdomsvåld och tidigmodern hederskultur, men de innefattar egentligen inte någon kritisk analys av relationen mellan just manlighet och våld. Könsmidvetna och djuplodande undersökningar om män, maskuliniteter och våld kanske skulle kunna vara ett lämpligt ämne för en tredje antologi med våldet i centrum?

En slutande iakttagelse rör det idéhistoriska inslaget, eller snarare bristen på ett sådant. Även om både *Väldets mening* och *Kvinnor och våld* innehåller goda exempel på idéhistoriskt orienterade uppsatser, lyser idéhistorikerna av facket med sin frånvaro bland bidragsförfattarna. Vad detta beror på är svårt att svara på. Förhoppningsvis kan dock ett större intresse väckas för våldsstudier även inom denna disciplin, något som säkerligen skulle ytterligare berika den kulturinriktade våldsforskningen.

Lars Garpenbag

Filosofi och teologi

Christian Benne: *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2005. xii + 428 s. Pris 98 euro inb. ISBN 3-11-018442-7.

I ett måne alltför ofta citerat stycke i *Ecce homo* talar Nietzsche om hur den läsare som han tycker sig förtjäna läser honom. I ljuset av att Nietzsche gjorde en fantastisk akademisk karriär som filolog samtidigt som han brottades med stora tvivel på filologin, och i ljuset av att han på en rad håll pekar på en närhet mellan filologin och nihilismen kan det möjligen tyckas förvånande att den ideale läsaren sägs läsa Nietzsche ”som de gamla goda filologerna läste sin Horatius”.

Med *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie* försöker författaren, tysk litteraturvetare verksam som lektor vid Syddansk universitet i Odense, visa att Nietzsches desillusionerade inställning till filologin rör själva filologtillvaron, inte filologin som vetenskap. I själva verket, menar Benne, höll Nietzsche genom hela sin bana fast vid den metodologiska skolning som han fick som student i Bonn och Leipzig under sin lärare Ritschl, och som han själv förfinade i sin gärning som filolog.

Filologin i den tappning som Ritschl företrädde, med stark tonvikt på hantverket, på den noggranna läsningen, omläsningen, etablerandet av en tillförlitlig text som en absolut nödvändig förutsättning för varje texttolkning, tjänar Nietzsche som mönster för intellektuell redlighet. Filologens beläsenhet, flit och erfarenhet av hur olika texter skall hanteras är hans främsta verktyg. Problemet med exem-

pelvis teologerna är, för Nietzsche i Bennes tappning, just deras brist på filologi: i stället för arbetet med att klarlägga vad den heliga skrift säger kastar de sig över tolkningen. Tolkningen blir därför resultatet av en vilja att inte förstå.

Benne går själv grundligt filologiskt tillväga. Boken, som är en något omarbetad version av hans doktorsavhandling från 2003, bygger på ett grundligt studium av Nietzsches skrifter och inte minst av de viktigaste företrädarna för de olika skolorna inom 1800-talsfilologin. Därigenom belyser den inte minst bakgrunden till den kontrovers som Nietzsches *Die Geburt der Tragödie* utlöste. Benne visar att Nietzsche och Ritschl stod för ett vetenskapsideal på väg ut; även om Nietzsche inte valt att skriva en så okonventionell bok hade det varit en ren tidsfråga innan hans gärning skulle ha hållits för föråldrad. För en ny tid var i färd med att göra sig gällande också inom den klassiska filologin: filologens beläsenhet och förmåga att etablera en text hamnade alltmer i bakgrunden till förmån för allmänt tillämpbara metoder inspirerade av naturvetenskapen.

Filologin hotar ständigt slå över i nihilism. Den förutsätter ett passivt förhållningssätt till de texter man läser som lätt kan gå för långt, som kan slå över i ett fruktlöst och livsförnekande faktasamlade. Härav Nietzsches tårar inför filologtillvaron. Men som så ofta hos Nietzsche är avståndet mycket kort mellan det viktigaste i livet och det som hotar det. Filologin är ett hot mot all intellektuell verksamhet, men den är på samma gång dess förutsättning. Så länge den inte slår över i nihilism

är den inkarnationen av intellektuell redlighet.

Det ligger i sakens natur att teserna tillspe-
sas litet hårdare än nödvändigt i en avhand-
ling. Det gäller inte minst inom ett så överbe-
folkat område som Nietzscheforskningen.
Därför är det egentligen inte en invändning
mot boken att en tendens att förklara snart
sagt varje aspekt av Nietzsches författarskap
med hänvisning till filologin kan skönjas. Men
ibland går Benne orimligt långt. När exempel-
vis Nietzsches dietetik tolkas som en läsan-
visning från Nietzsches sida – ju mer läsaren/
filologen känner till om författaren, desto
bättre kan han förstå texten är premissen; och
alltså, fortsätter argumentet, vill Nietzsche när
han talar om hur dystert han blir av fet tysk
mat ge läsaren en ledtråd till hur hans böcker
skall förstås – rör det sig om en tolkning som
allra minst måste sägas vara aldeles för ensi-
dig. Rimligare tycks det mig att läsa dietreg-
lerna som ett svar på liknande regler hos
Montaigne och de samtida populärmedicinska
skrifter som Nietzsche läste i rätt stor omfatt-
ning.

Man kunde önska en tydligare polemik mot
de andra forskare som studerar samma mate-
rial utifrån liknande utgångspunkter. Nu ägnas
större delen av den polemiska mödan åt att
argumentera för ett filologiskt förhållningssätt
till Nietzsche mot poststrukturalistiska och
hermeneutiska läsararter, och det görs förvisso
övertygande. Så visar Benne att det för Nietz-
sche finns en avgrund mellan tolkandet av
texter och tolkandet av världen: i det första
fallet går det att med filologin som hjälpmedel
etablera en text, medan vi i det senare fallet
måste klara oss utan text. Vad gäller texterna
finns alltså en möjlighet till konsensus, en ratio-
nell metod som i princip står öppen för envar
med viljan att lära sig läsa; vad gäller förståel-
sen av världen hamnar man genast i en makt-
kamp.

Man kunde vidare önska sig att författaren
förhållit sig till den stora italienskspråkiga fi-
lologiska Nietzscheforskningen. Förvisso hör
det till recensionsgenrens alla tröttaste grepp
att begära att någon som redan gjort ett stort
arbete skulle ha gjort ett ännu större; och för-
visso brukar det vara ett tecken på att recen-
senter inte har någon egentlig kritik att kom-
ma med. Men i det här fallet är det faktiskt
beklagligt att endast det lilla fåtal verk av
italienska forskare som översatts till eller skr-
vits direkt på franska och tyska konsulterats;

detta med tanke på att Benne, så tysk han är,
står den italienska traditionen betydligt när-
mare än han står den tyska. Men även om man
kunde önska ett och annat – när kan man inte
det? – kan man inte annat än konstatera att
detta är ett viktigt bidrag till Nietzscheforsk-
ningen. Och att det därtill är ett högst välskr-
ivet och läsvärt bidrag.

Tobias Dahlkvist

Roger Berkowitz, *The gift of science: Leibniz
and the modern legal tradition*. Cambridge
Mass. & London: Harvard University Press,
2005. xviii+214 s. Pris 49,95 doll. inb. ISBN
0-674-01873-7.

Paul Lodge, ed, *Leibniz and his correspon-
dents*. Cambridge: Cambridge University
Press, 2004. xiii+310 s. Pris 75 doll. inb.
ISBN 0-521-834104-4.

Matthew Stewart, *The courtier and the her-
etic: Leibniz, Spinoza, and the fate of God in
the modern world*. New Haven & London:
Yale University Press, 2005. 351 s. Pris
16,95 pund inb. ISBN 0-300-11405-2.

I den strid ström av nya böcker som behand-
lar Gottfried Wilhelm Leibniz, en av 1600-
talets stora filosofer, har jag läst tre. Leibniz
irriterar. Det är nog ingen överdrift att säga
att han är en av de mer svårhanterliga figu-
rerna i vår västerländska idéhistoria. För det
första tillhör han inte de filosofer som pryd-
ligt sammanfattat sitt tänkande och själv
publicerat detta inom väl avgränsade bok-
pärmar. Visserligen lät han utge ett längre
verk under sin levnad, *Essai de théodicée*,
men hans filosofiska kvarlätniska består till
största delen av ett omfångsrikt opublicerat
material och texter av varierande längd, inne-
håll och syften. Till detta skall läggas en om-
fattande korrespondens om fler än femton-
tusen brev. För det andra vilar det sedan
Voltaires karikatyr i *Candide* ett löjets skim-
mer över Leibniz och hans, i många ögon,
orimliga om än koherenta metafysiska fanta-
sier. Det strikta kravet på logisk konsistens
och vetenskaplig trovärdighet till trots, kan
man ta monadologin på allvar? För det tred-
je har det visat sig svårt att tvätta Leibniz ren
från världsliga intressen i försöken att inord-
na honom i raden av sanningssökande och
oberoende filosofkungar. Leibniz liv präglades

av begär efter erkännande, status och pengar. Han begränsade inte heller sina studier till ett område, utan ägnade sig åt allt som kunde gagna hans sociala situation. Han ansåg sig kompetent att tillföra sina uppdragsgivare och världen i stort insikter i juridik, diplomati, historieskrivning, teologi, naturfilosofi, matematik, räknemaskintillverkning, gruvsdrift, energiförsörjning och mycket mer. Leibniz irriterar, samtidigt är lockelsen att förstå hans liv och verk starkare än någonsin. Varför?

Om man får tro Matthew Stewart och Roger Berkowitz så beror det på att Leibniz tänkande har direkt bäring på vårt sätt att förstå den föränderliga modernitet vi lever i sedan 1600-talet. I sin bok *The gift of science: Leibniz and the modern legal tradition* låter Berkowitz en rak linje gå från Leibniz strävan att kodifiera lagarna på vetenskaplig grund till dagens outtalade konsensus inom rättsvetenskapen. För att undvika godtycklig maktutövning och för att kunna tillfredsställa vårt behov av säkerhet och trygghet har det vetenskapliga förhållningssättet fungerat väl, menar Berkowitz, men det har samtidigt varit en förgiftad gåva. Vetenskapen har reducerat rätten till att handla enbart om lagar, regler och tekniker. Därmed har något väsentligt gått förlorat, nämligen insikten att rättens syfte inte går att fångas i vetenskapliga termer. Rätt handlar egentligen om den mänskliga drömmen om transcendentens, om drömmen att det existerar en ideal rättvisa oberoende av våra enskilda intressen och ageranden i världen. Utan denna dröm förlorar vi möjligheten att skapa en rättvisare värld, menar Berkowitz. Bokens syfte är att visa på det misslyckande som ett förvetenskapligande av rättsystemen innebär, och att Leibniz spelade en avgörande roll i denna utveckling.

Är Berkowitz resonemang övertygande? Visst är det så att den moderna vetenskapens metodologier successivt kom att utgöra ideal inom flesta kunskapsområden, inklusive rättsvetenskapen. Men kan man lägga skulden, om man nu ser det som en skuld, på enbart Leibniz? Det finns andra tidigmoderna tänkare som såg den fruktbara kopplingen mellan den nya vetenskapen och juridiken – t.ex. Francis Bacon. Basons ambition var politisk, men han förstod att gamla metoder hade nått vägs ände. Den nya naturvetenskapen däremot kunde bidra med kunskaper som passade tidens syften. Att Leibniz redan som ung ville reformera de gamla rättsystemen i Europa var

alltså inget märkvärdigt givet den idémässiga kontexten under 1600-talet. Att han satte sig för att genomföra arbetet med en ihärdighet som saknade motstycke, talar dock för Berkowitz tes. Till sista andetaget lär Leibniz har arbetat på sitt stora verk om en ny metod för rättsvetenskapen, en metod som inte byggde på traditionella ordningar utan på den tillräckliga grundens princip. Intressant är Berkowitz diskussion kring Leibniz föreställning om naturrätten som en konsekvens ur denna princip och i förlängningen en vetenskapligt vägled vilja och kraft hos var och en av oss. Leibniz misslyckande, menar Berkowitz, är att han trodde att Guds, eller förnuftets, roll skulle kunna garanteras med hjälp av ett vetenskapligt förhållningssätt. Utan att vilja det, har Leibniz bidragit till en syn och praktik där handlingar kan vara lagliga, men inte rättvisa. Berkowitz slutsats är att vi måste motarbeta förvetenskapligandet av rätten, och bejaka drömmen om en transcendent sådan för att kunna skapa en rättvisare värld.

Berkowitz oro får stå för honom själv. Det går givetvis att argumentera för vår möjlighet att skapa en rättvisare värld även inom ramen för en immanent världsbild. Kanske beror osäkerheten på att Leibniz själv tampades problemet kring immanens och transcendentens, och frågan om Guds roll i den moderna värld som förklaras med hjälp av den nya vetenskapens metoder. Det är i alla fall vad Matthew Stewart diskuterar i sin bok, *The courtier and the heretic: Leibniz, Spinoza, and the fate of God in the modern world*. Liksom Berkowitz vägleds Stewart av ett slags nutidsperspektiv. Leibniz och Spinoza försökte aktivt förstå den modernitet som grep tag i deras samtid, och som fortfarande är verksam idag. Genom att studera dessa filosofers olika förhållningssätt och vägval kan vi själva bli lite klokare och förstå de utmaningar som modernitetens försätter oss i. Boken är skriven på ett mycket underhållande och elegant sätt, och ger samtidigt en övertygande bild av såväl Spinozas som Leibniz liv och verk. Vartannat kapitel ägnas heretikern Spinoza, vartannat hovmannen Leibniz. Boken pivoterar runt det berömda mötet mellan de båda filosoferna i Amsterdam 1676 – ett möte som, enligt Stewart, fick större betydelse för Leibniz än för Spinoza. En av bokens slutsatser är nämligen att Leibniz filosofiska tänkande är mer likt Spinozas än vad Leibniz själv ville erkänna. Stewart är inte först med att se kopplingen, men driver tesen

eventuellt hårdare än någon tidigare. Leibniz insåg själv att hela hans metafysik skulle rasa samman om Spinoza hade rätt. Och hade inte Spinoza rätt, egentligen? Stewarts tolkning är att Leibniz var övertygad om att så var fallet, men att han inte vågade tänka tanken ut. Ett stort bekymmer med den nya vetenskapens världsbild var att Gud föreföll överflödigt. Om världen var ett självuppehållande system, varför behövdes då Gud? Förnuftsmässigt sett såg Spinoza som enda rimliga antagande att Gud måste omdefinieras: Idén om en transcendent skapare och världsupprätthållare är oförenlig med förnuftet. Finns Gud så är Gud detsamma som Naturen. Gud är den immanenta orsaken till allt. Ytterst få under 1600-talet kunde acceptera en sådan Gud. Om Gud var detsamma som den värld vi lever i, hur skulle då moralen kunna garanteras? Om Naturen var ett förutsägbart och logiskt självuppehållande system, hade då människor fri vilja och möjlighet att handla gott? Leibniz tvekade inte att sätta sitt eget välbefinnande i första rummet, men besjälades också av en vilja att göra gott för andra. Han ville bidra med verktyg som kunde göra världen mer harmonisk och mindre krigisk. Därför måste Leibniz garantera transcendenten hos Gud inom ramen för den nya vetenskapens löften om en bättre värld. Stewarts studie visar att han inte riktigt lyckades, men också att det är först när man förstår i vilken utsträckning som Spinoza påverkade Leibniz som man kan uppskatta värdet av hans filosofi. I slutändan framstår Spinoza som den mer moderne filosofen, en som visar hur det går att tänka en sekulär värld. Men den rastlöse och fåfänge Leibniz framstår som en mer modern människa.

I *Leibniz and his correspondents* har Paul Lodge samlat ett antal uppsatser skrivna av filosofihistoriker med 1600-talet som specialitet; Christia Mercer, Daniel Garber, Stuart Brown, Martha Brandt Bolton med flera. Författarna behandlar olika aspekter av den omfattande korrespondens som Leibniz lämnade efter sig. Helt rimligt hävdar Lodge i bokens förord att en rikare förståelse av Leibniz filosofi först kan nås om denna samling av brev tas i beaktande. Tyvärr fördjupas inte diskussionen om själva korrespondensen som en ny form av social praktik i 1600-talets Europa. Fokus ligger nu istället på enskilda brevväxlingar och deras innehåll. Under 1600-talet utvecklades dock idén om vetenskapliga nätverk via brevväxling. I Frankrike etablerade

Mersenne en akademi per korrespondens, och distribuerade brev till och från storheter som Descartes och Fermat. I England finner vi Hartlibs skriptorium och Oldenburgs korrespondens för Royal Societys räkning. Att brevväxla var alltså inte någon bisyssla för Leibniz, utan en väsentlig aspekt av den vetenskapliga och filosofiska praktiken. Leibniz skulle svårligen ha nått sin position inom det vetenskapliga eller sociala fältet, om det inte vore för det kontaktnät som brevväxlingen skapade. Detta visar i och för sig bidragen i boken med tydlighet. De visar också att Leibniz var mycket retoriskt medveten, något som man exempelvis kan se i Pauline Phemisters och Gregory Browns studier över Leibniz korrespondens med kvinnor som Lady Masham och prinsessan Caroline. I båda dessa fall är adressaten egentligen en annan, Locke respektive Newton. Hur Leibniz hanterar dubbla mottagare är mycket intressant. Leibniz gav över huvud varje brevväxling en egen ton, beroende på adressat, syfte och diskussionsämne. Brevnen ger oss därför möjlighet, som Mercer skriver i sin artikel om Leibniz försök att brevlades övertyga sin gamla lärare Thomasius om värdet av den nya vetenskapen, att begripa de spänningar som finns i Leibniz filosofi mellan konservativt och rebelliskt, försiktighet och nyskapande, och varför han irriterade så många människor under sin levnad, och kanske fortfarande gör. Hon har förmodligen helt rätt. Läsningarna av Leibniz brev berikar vår bild, inte bara av Leibniz som filosof, utan också av den filosofiska diskussion om moderniteten som vi är arvtagare till.

Cecilia Rosengren

Christoph Böhr: *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*. Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 2003. 324 s. Pris 65 euro inb. ISBN 3-7728-2169-3.

Begreppet "popularfilosofi" är sedan länge i bruk, men vanligtvis har det använts i något nedsättande syfte, för att beteckna ett filosofierande av lättare slag. Den här färgningen tycks begreppet ha fått redan vid slutet av 1700-talet, när Christian Garve, en av tidens främsta popularfilosofer, i en anonym recension mejade ned Kants just utkomna huvudverk och därmed visade sin oförmåga att begripa det epokgörande i Kants nya kritiska

filosofi. Lite senare, 1801, utgav Fichte sin bekanta parodi på Friedrich Nicolai, popularfilosofernas viktigaste koryfé och förläggare i Berlin, och även Hegel uttryckte sig avfalligt om sin tids tyska upplysningstänkande som enligt honom saknade all filosofiskt djup. Dessa omdömen har präglat även efterkommande generationers sätt att se på popularfilosofin, så att hela denna intellektuella rörelse tycks höra till de minst utforskade i den moderna tidens idé- och lärdomshistoria. Böhrs studie är därför särskilt välkommen, och det råder inget tvivel om att popularfilosofin utgjorde en viktig strömning inom den senare tyska upplysningen. I sak var sådana tyska popularfilosofer som Garve eller Mendelssohn inte sämre tänkare än de ojämförligt mer inflytelserikare franska *philosophes*, de hade bara olyckan att hamna i skuggan av klassisk tysk filosofi.

Böhr granskar i sin bok en räkka av det senare 1700- och tidiga 1800-talets tyska tänkare, framförallt Georg Friedrich Meier, professor i Halle, som åren 1748–1750 utgav sin *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Christian Garve, Karl Heinrich Ludwig Pölitz, en numera helt glömd filosof, vars *Ideen zu einer populären Philosophie für die Bedürfnisse unsrer Zeit* (1795) för en kort tid spelade en programmatisk roll för den popularfilosofiska rörelsen, samt Johann Christoph Greiling, författare till *Theorie der Popularität* (1805). Också en mängd andra tänkare, såsom Moses Mendelssohn berörs, men kortare.

Bokens titel *Philosophie für die Welt* anger träffande popularfilosofins väsen: dess uppkomst är knuten vid den nya offentligheten som uppstod under 1700-talet. Till skillnad från en kammarlär, som filosoferar enbart för andra experter, ville popularfilosofin nå "världen", d.v.s. en större, bildad allmänhet. Och detta i sin tur ställde krav på framställningssättet. Helt väntat var frågan om "Popularität des Vortrags" ett av tvistämnen mellan Kant och Garve på 1780-talet. Kant hade i sak erkänt popularfilosofernas program. Han skiljde mellan "skolfilosofin" (*philosophia in sensu scholastico*) och "filosofin i världsmedborgerligt hänseende" (*in sensu cosmico*) och medgav, att just den senare typen av filosoferandet är mera i harmoni med mänsklighetens högsta strävanden såsom upplysningen förstod dem. Men samtidigt var Kant förnärmad av beskyllningar angående hans svårbegripliga stil och underströk, att man inte kan kräva att en så-

dan banbrytande undersökning som hans *Kritik av det rena förnuftet* skulle vara populär. Till sist svarade Garve 1793 med en artikel, där han fastslog, att en "populär framställning" blir möjlig först när filosofiska idéer mognats och nått sin fullkomlighet. Det här resultatet skiljer inte mycket från Kants ursprungliga ståndpunkt, som skiljde mellan experternas skolfilosofi och filosofin som ståndsdelen i den allmänna medborgerliga opinionen, men samtidigt gör Garves lösning "populariserbarheten" till en måttstock för en filosofis fulländning överhuvudtaget.

Samma antinomi mellan expertis och allmän upplyst opinion framträdde även i andra popularfilosofers texter. Greiling kom i en artikel som publicerades i Fichtes och Niethammers journal år 1798 till den slutsats, att popularitet och kritik i kantiansk mening utesluter varandra. Popularfilosofin står på *common sense*-ståndpunkten, låter sig "bestämmas av objekt" och är följaktligen dogmatisk, inte kritisk. Men i sin år 1805 utkomna bok om "popularitetens teori" – som enligt Böhr bildar höjdpunkten i hela den tyska diskussionen om popularfilosofins väsende och uppgifter – har Greiling hunnit byta åsikt och befria sig från Fichtes inflytande. Nu definierar Greiling populariteten såsom en "tredje kunskapsart" jämfört med det konkret-"folkliga" och abstrakt-"lärdä", en högre syntes, vari "det abstrakta tänkandet förenas med det konkreta, och varav en allmän möjlighet att bli förstått (*eine allgemeine Verständlichkeit*) följer".

En annan teoretiker av tysk popularfilosofi som Böhr behandlar tämligen utförligt, är Leipzigprofessorn Karl Pölitz. Hans artikel från år 1795 är enligt Böhr det första omfattande programmet för en populär filosofis uppgifter – såsom man ser, bekräftas även här den gamla observationen, att en rörelse blir programmatiskt självmedveten först mot slutet av sin bana. Pölitz tog ställning i striden mellan Kant och Garve och menade, att popularfilosofin i inget hänseende skall stå i motsats till den kritiska filosofin. Tvärtom, med popularfilosofin borde man förstå en sammanställning – i stil med "studium generale" (Böhr) – av forskningsresultat från skilda fält, såväl från den empiriska psykologin, antropologin, logiken som från förnuftskritiken och metafysiken. För Pölitz var popularfilosofin samtidigt ett moderniserings- och upplysningsprogram, och han tycks ha haft föga sinne för alla de motsättningar som en populariserande sam-

manställning av skilda filosofiska riktningar oundvikligen måste föra med sig.

Ännu en viktig representant för tysk popularfilosofi bör nämnas: Johann Jakob Engel, utgivare av magasinet *Der Philosoph für die Welt*, som egentligen var en bokserie. De två första banden utkom i Leipzig 1775 och 1777, det tredje först två år före Engels död, 1800. I magasinet skrev, utom Engel själv, bl.a. Mendelssohn, Garve och Kant, som därmed visade sin positiva inställning till upplysningens program. Idealerna var, såsom magasinet titel angav, ”en filosof för världen”, som å den ena sidan är lärd, med andra ord en expert, en ”skolfilosof”, å den andra sidan åter känner världen och människorna. För Engel var därför en dialogisk form för filosofin väsentlig; dialogen bör ha företräde framför en torr systematik eller en famställning enligt en geometrisk metod – det här kravet var riktat framförallt mot wolffianismen, som härskade i tyska universitet till mitten av 1700-talet och kunde karaktäriseras som ”skolfilosofi” *par excellence*. I samtalet, i en dialogsituation blev filosofin liksom mera konkret och närmade sig livet. Därmed blev filosofin också för Engel en ”handlingsvetenskap”, tolkar Böhr (74). Fast Engels filosofiska magasin tycks i sinom tid ha varit tämligen omtyckt i tyska upplysningskretsar (så t.ex. lovordade Friedrich Nicolai hans filosofi såsom ”popular i ordets äldste mening”), ledde förkastandet av all systematik och betoningen på dialogprincipen dock till en eklekticism – vilket paradoxalt nog innebär att den eftersträfvade ”filosofen för världen” inte kunde utöva något specifikt programmatiskt inflytande, utom en allmän fordring på ”själv tänkande”.

Böhrs studie slutar med en översikt över forskningsläget i senupplysningens och popularfilosofins historia. Efter en lång period av ringaktande har man från och med 1950-talet kunnat spåra ett växande intresse gentemot temat, trots att inga generaliserande översiktsarbeten inte ännu har utkommit. En vändpunkt ser Böhr i Helmut Holzheys och Walther Zimmerlis samlingsvolym *Esoterik und Exoterik der Philosophie* (1977), följt ett år senare med en artikel av Zimmerli, där denne direkt ställer frågan om att rehabilitera den än så länge utskällade tyska popularfilosofin. Forskningen har emellertid först börjat och den nya och (förhoppningsvis!) mer adekvata bilden är ännu *in statu nascendi*. En intressant fråga i detta sammanhang vore givetvis, om

inte en stor del av svenska tänkare särskilt under den gustavianska perioden i sak inte skulle kunna räknas just som pendanger till de tyska popularfilosoferna.

Vesa Oittinen

Lorenzo Casini, *Cognitive and moral psychology in Renaissance philosophy: A study of Juan Luis Vives' De anima et vita*. Institutionen för filosofi, Uppsala universitet: Uppsala, 2006. 189 s. ISBN 91-506-1874-1.

Detta är en filosofihistorisk avhandling ventilerad i Uppsala våren 2006. Den handlar om den spanskfödde humanisten Juan Luis Vives traktat om själen *De anima et vita*, publicerad 1538. Vives är känd som vida läst humanist med idéer om uppfostran och fred och kritik av skolastikerna; av Ortega y Gasset beskrevs han som en nyckelgestalt i övergången från den teocentriska medeltiden till den antropocentriska nya tiden. Som filosof har han, liksom flertalet av renässansens filosofiska författare, inte rönt mycken uppskattning och uppmärksamhet; filosofihistorikerna brukar hoppa direkt från Occam till Bacon. Som psykolog har Vives å andra sidan utpekats som förnyare genom att han lade större vikt vid observation och erfarenhet och hade ansatser till en introspektiv metod i studiet av själifenomenen.

Avhandlingen är en kompetent undersökning av argumentationen i Vives skrift och av källorna till dem. Den är väl dokumenterad och har god akribi; den latinska texten är väl hanterad. Förf. är väl insatt i sekundärlitteraturen, inkl. den på spanska och italienska. Casini går igenom hur Vives ställer sig till sjäslärans huvudteman: själens förhållande till kroppen, dess odödlighet, de olika själsförmögenheterna, viljan, minnet och affekterna. Avvikande från det gängse schemat är att Vives, och traditionen före honom, också räknar med en kognitiv själsförmögenhet mellan den sensitiva och den rationella själen som de kunskapsberoende djuren har del i men som skiljer sig från den rationella själen som tillkommer enbart människan.

Framställningen är klaggörande och Casini redovisar därutöver substantiella resultat om den doktrinhistoriska bakgrunden. Han framhåller Vives humanistiska och i skepticism och nominalism grundade modesti när det gäller möjligheten att få fullständig kunskap. Denna

hållning intar Vives i opposition till skolastiken, som han på övligt humanistiskt manér ringaktar, för att i stället framhäva sina antika källor. Men Casini kan visa att Vives är mer beroende av skolastikerna än han vill vidgå; inflytelserna från Albertus Magnus och Jean Buridan är påtaliga. Av det antika idégodset är Aristoteles hela tiden närvarande som allttjämt giltigt paradig för hela sjäsläran, med tillägg från Galenos. Men överraskande är hur ofta Vives åberopar Plutarchos och den senantike, kristne författaren Nemesios av Emesa, vars skrift *De natura hominis* Vives trodde vara skriven av den kapadokiske teologen Gregorios av Nyssa. Nemesios eklektiska blandning av platonsk, aristotelisk och stoisk sjäslära har varit en huvudkälla för Vives.

Casinis analys är vad man med idéhistorisk jargong brukar kalla internalistisk. Han analyserar argumenten och härleder dem ur föregångarnas skrifter, fastställer doktrinmässiga samband och inflytelser. Han går inte mycket utanför texten. Vives biografi behandlas påfallande knapphändig. Inte heller relateras Vives psykologi till hans övriga idéer i teologin eller moralfilosofin. Varför Vives sjäslära fick så stort genomslag diskuteras inte, inte heller de karaktäristika som enligt hävdvunnen visdom skall ha varit dess särmerken, nämligen dess empiriska förankring och ansatserna till introspektion. Dessa frågor är idéhistoriska snarare än filosofihistoriska och man skall inte avkräva en avhandling sådant som inte ligger inom dess disciplinbestämda målsättning. Men jag tror ändå att Casini genom att ägna större utrymme åt den avslutande delen av Vives traktat, den om affekterna eller känslorna, skulle ha kunnat kommentera dessa frågor utan att behöva ge sig så längre utanför texten än vad som vore förenligt med den filosofihistoriska uppläggningsen av hans undersökning. Från strikt filosofisk synpunkt kan man nog å andra sidan vara missnöjd med att Casini inte hårdare matchar Vives åsikter mot senare teorier. Avhandlingen kommer alltså litet i kläm mellan idéhistoriska och filosofiska synpunkter. Likafullt är den ett gott doktorspecimen som visar författarens kompetens och forskarpotential.

Bo Lindberg

Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen – Jena 1790–1794. Bd. I–II*, Frankfurt am Main/Suhrkamp 2004. 1740 s. Pris 85 euro inb. ISBN 3-518-58384-0.

Dieter Henrich (f. 1927) är en av de främsta nu levande kännare av tysk idealism. Hans forskningsinsats har varit på ett avgörande sätt novatorisk: i stället för att koncentrera sig på den klassiska tyska filosofins ”stora namn” (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) har han pläderat för en omfattande analys av de filosofiska nätverken i Tyskland kring sekelskiftet 1700/1800, där också tänkare av mindre rang bör iaktas och värderas. Det här greppet, som Henrich själv kallat för ”Konstellationsforschung”, forskning av konstellationer, har producerat viktiga verk av både Henrich och hans elever, där många hittills helt glömda namn har lyfts upp. Som följd har den hävdvunna bilden av tysk idealism blivit mera nyanserad och framförallt mera ”sociologisk” i den meningen att även analysen av den sociala miljö i vilken idéerna vuxit fram blivit inbäddad i filosofihistorien.

Grundlegung aus dem Ich, ett digert tvåbandsverk på 1740 sidor, är en fortsättning i samma ”konstellationsforskning”. Utgångspunkten är filosofins läge i vissa tyska universitetsstäder år 1790, en situation som, trots att Kant själv ännu levde och mädde bra, så tillvida kan kallas postkantiansk, att det nu gällde att söka och finna någon fast grundläggning för filosofin men samtidigt bibehålla de resultat Kants förnufts kritik hade givit vid handen. Både Reinholds ”elementarfilosofi” och Fichtes system uppstod under dessa år, med Jaget såsom utgångspunkt. Men det gjordes även andra, likadana utkast till en postkantiansk filosofi. Henrich koncentrerar sig i sin bok i huvudsak på fyra namn: Immanuel Carl Diez, studerande i Tübinger Stift 1790–1792, som får det absolut största utrymmet i hela verket (över 900 sidor), Friedrich Immanuel Niethammer (senare bekant som Hegels vän), Friedrich Gottlieb Süßkind och Johann Benjamin Erhard. De tre sistnämnda kommer med i bilden framförallt därför att de var Diez vänner och dryftade i brevväxling med honom filosofins problem. Genom en kritisk prövning av Reinholds då splitterna ”elementarfilosofi” kommer den unge Diez till sin egen ”teori om filosofins första grunder”. Så menar åtminstone Henrich, ty den här diez-

ska teorin är i hög grad Henrichs egen rekonstruktion, visserligen sorgfälligt dokumenterad på basis av manuskriptfragment och brev. En huvudidé i Diez system skulle vara, att filosofin bör utgå från en pluralitet av grundsatser, till skillnad från Reinholds enda grundsats; senare, efter Fichtes framträdande, hade Diez modifierat sin bärande idé så tillvida, att Jaget måste ses såsom filosofins första, men inte självtillräckliga princip.

Efter att ha lämnat Diez övergår Henrich i sin monografi till att behandla hans studiekamrater i Tübingen, Jagets ställning som filosofins första princip i postkantisk diskussion, ”jagläran” och moralteologin och Schellings första fundamentalfilosofi. Dessa är i sak självständiga småstudier, och läsaren får känslan att Henrich i den andra delen stundom förlorar den röda tråden så att ingen helhetsbild uppstår. I slutordet till hela verket söker han samla ihop framställningens trådar igen. Ur den ”konstellation” som filosofiska diskussioner i Tübingen formade, uppstod enligt Henrich två riktningar i efterkantisk filosofi, å den ena sidan försöket att finna ett sätt att ge Kants förnuftskritik en stadig grundläggning – Reinhold och Diez kan ses företräda skilda variationer inom den här riktningen – å den andra sidan den unge Schellings identitetsfilosofi. Alla dessa positioner formades i ständig diskussion, ställningstagande och avgränsning från andra positioner. Henrich medger, att han inte kan rättfärdiga den så omständliga analys han utfört med nivån av Diez’ filosofiska prestationer – ett sådant, nästan herkuliskt forskningsarbete kan motiveras bara med det att Diez ”stod i mittpunkten av en utveckling, som är av högsta intresse” (1701). Det stämmer naturligtvis, att en rekonstruktion av den tyska idealismens uppkomsthistoria inte är möjlig utan en ihärdig detaljforskning i ”konstellationens” alla nätmaskar, men samtidigt blir det nog snart klar för varje läsare av Henrichs studie, att filosofins ”stora namn” inte helt förgäves fått sitt rykte.

Vesa Oittinen

Svante Nordin, *Nittonhundratalet: En biografi*. Stockholm: Atlantis, 2005. 565 s. Pris 360 kr. inb. ISBN 91-7353-076-x

Svante Nordins syn på 1900-talets historia är tydlig och enkel: det är vägen från ”liberal hegemoni” till ”liberal hegemoni” via vissa

tillfälliga förvirringar i form av kommunism och nazism. Berättelsens dramatik leder stundtals tankarna till stråkparkierna i en Hollywoodfilm: ”Det förflutna århundradets historia har lärt oss något om den liberala modernitetens kraft, dess bestämmelse att förvandla världen till sin avbild, dess seghet, dess förmåga att hämta sig från nederlag och till sist segra”.

Hjältarna i denna berättelse är följdriktigt Churchill, Thatcher och Reagan som med övertygelse och handlingsförmåga lyckats vända seklets utveckling rätt igen. Boverna utgörs förutom Lenin, Hitler och Stalin av de intellektuella som enligt Nordin intog ”frontställningen mot den liberala moderniteten, mot arvet från upplysningen, mot Västerlandet och dess värden”. Dessa omnämns gärna ospecificerat som ”vänsterintellektuella” och ”postmodernister” eller i form av alfabetiskt ordnade listor som omfattar Beauvoir, Baudrillard, Bourdieu, Butler, Cixous, Derrida, Deleuze, Foucault, Irigaray, Kristeva, Lacan, Lyotard, Merleau-Ponty, Sartre och Said.

Den enkla linjen upprätthålls genom urvalet av händelser och texter. Nordin minns Sovjetunionens förtryck av sina egna och närliggande befolkningar och levererar en detaljerad redogörelse om denna aspekt av århundradets historia på en upplysande, ledig och elegant prosa. Däremot utelämnar han helt Latinamerikas 1900-tal, plågad av amerikanska interventioner, ditsatta diktaturer och CIA-understödd tortyr, liksom repressionen mot fackföreningar, kommunister och medborgarrättsaktivister i USA. Ännu mer häpnadsväckande är tystnaden om Israel–Palestinakonflikten som varit så framträdande i 1900-talets geopolitik. Nordins närläsningar av de svartlistade intellektuella är likaså partiella. Av Michel Foucaults digra register av betydelsefulla filosofiska och historiska arbeten har Nordin valt två korta reseportage från Iran vars felaktiga analys Foucault tog avstånd från efter publicering. Dessa texter får sedan tjäna som belägg för både Foucaults och övriga vänsterintellektuellas påstådda draging åt att försvara totalitära regimer samt deras hat mot Västerlandet och dess värden. Hur skall man förstå en overifierad generalisering som denna i en bok som i andra stycken ger prov på stor beläsenhet? Det krävs ingen avancerad texttolkning för att förstå att författarna i fråga arbetar inom ramen för en modern kritisk tradition – i synnerhet när de kritiserar upplysningstänkandet

– och att deras filosofi är engagerad i frågor som jämlikhet, rättvisa och frihet dvs. just sådant som Nordin håller för ”västerländska” värden. Här tycks vetenskaplig noggrannhet offrats till förmån för berättelsens enkelhet.

Då och då finns det dock i texten spår av en mer sammansatt historisk förståelse, som när Nordin kritiserar Fukuyama ”och andra historiooptimister” som tillskriver historien ett förnuft. Nordin kommenterar: ”om det är någon uppfattning som mänsklighetens historia under hela sitt förlopp vederlägger så är det denna”. Ändå finns det i hans framställning en underliggande teleologisk–idealisk historiesyn där den historiska utvecklingen beskrivs på en och samma gång som predeterminerad och framdriven av enskilda individers idéer och lyckosamma insatser. Den ”biografiska” framställningen tillskriver enskilda aktörer – i synnerhet enskilda tänkare – ett avgörande inflytande i skapandet av 1900-talets historia samtidigt som moderniteten behandlas som vore den en autonom kraft som obevligt far fram och breder ut sig. I ett stycke som för tankarna till Marx förhållande till den europeiska kolonialismen hävdar Nordin att ödeläggelsen av de koloniserades forna livsformer var oundvikligt: ”mötet med den moderna tiden skulle ha ägt rum också oberoende av den europeiska kolonisationen”.

Kolonialismen passar förstas inte så lätt in i den enkla berättelsen om det gryende 1900-talets fredliga och blomstrande marknadsliberalism som mot slutet av seklet återkommer som *pax americana*. Här balanserar författaren farligt nära en revisionistisk ståndpunkt: ”Tjänade eller förlorade kolonierna något på att bli koloniserade?”, undrar han. Hans ambivalenta svar upprepar många av de klassiska argumenten från den kolonialistiska tanke-traditionen: den brittiska kolonialismen befriade afrikanerna från slavhandeln (!), kolonialismen skänkte stabilitet genom införande av en laggrundad ordning och ledde till de koloniserade samhällenas utveckling. Utan att blinka förklarar Nordin att ”[j]apanerna tycktes trivas med att vara ockuperade” och väljer att bortse från den starka kritik som formulerades både i Japan och runt om i världen. Istället lyfter han fram ockupationsmaktens syn när han upplyser oss om att ”[d]e var beredda att till och med bli demokrater om de erhöll en tydlig befällning att bli det”.

Boken är intressant som ett polemiskt inlägg i nutida debatter, men från vetenskaplig syn-

vinkel försvagas den av bristande historiografisk reflexion, ett alltför ensidigt urval av material och förenklande karakteriseringar av åsiktsmotståndarnas positioner. Författarens formuleringssjälvfärdighet till trots framstår därmed hans egen argumentation som bristfälligt underbyggd.

Edda Manga

George A. Reisch, *How the cold war transformed philosophy of science: To the icy slopes of logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 432 s. Pris 45 pund inb. ISBN 0521546893.

Till en del är George A. Reisch i sin *How the cold war transformed philosophy of science* ute i politiska syften. Dessa går ut på att visa att den s.k. McCarthyismen, som enligt en populär legend skulle ha dominerat amerikanskt intellektuellt liv under 1950-talet, genom sin olycksdiga inverkan skulle ha fördärvat vetenskapsfilosofin i USA. I synnerhet skulle detta gälla den vetenskapsfilosofi som utövades av f.d. medlemmar av den s.k. Wienkretsen vilka under 1930- och 1940-talen fann en fristad i USA. Tesen drivs med så många retoriska klichéer och fyrkantiga resonemang att man kan förvånas över att Cambridge University Press publicerat ett arbete av denna karaktär. Skälet är dock lätt att gissa. Reisch har gjort ett omfattande och förtjänstfullt arkivarbete och dragit fram en stor mängd material, inte minst i form av brevväxlingar, som inte tidigare utnyttjats. En stor del av detta material handlar för övrigt om perioden före det kalla kriget. Den 1945 avlidne Otto Neurath är en av bokens huvudpersoner. Omslagsbilden till boken föreställer den logiska empirismens kongress i Köpenhamn 1936, vid en tidpunkt när många av Wienkretsens medlemmar fortfarande bodde kvar i Wien. På sätt och vis innehåller Reischs bok sålunda mera än vad titeln utlovar. I mycket är det nog materialfynden som styrt framställningen.

Ännu finns det ingen stor, historiskt utplagd standardmonografi över Wienkretsen eller den logiska empirismen. Friedrich Stadlers *Studien zum Wiener Kreis* (1997) är mera kommenterad bibliografi och biografi än genomarbetad historik. Också ur denna synpunkt är materialet i Reischs bok välkommet. Den som i likhet med anmälaren har en viss svaghet för Otto Neurath kan exempelvis hitta åtskilligt nytt.

Otto Neurath var den mest politiske av Wienkretsens medlemmar, socialist och marxist, på en gång radikal och egensinnig. Han var Wienkretsens organisatör och propagandist framför andra. Hans outröttliga, närmast maniska personlighet manifesterade sig inte minst i en strid ström av långa brev riktade till när och fjärran där kretsens dagordning lades fram. Givetvis var Neurath också inbegripen i ständiga gräl med kretsens övriga medlemmar om vilken denna dagordning var och hur den borde tolkas. Reisch kan visa hur påfrestande samarbetet med Neurath ofta upplevdes.

Neurath utövade redaktörskapet för *International Encyclopedia of Unified Science* där flera av den logiska empirismens arbeten publicerades. Därvid vaktade han med vaken renlärighet över innehållet i de utgivna skrifterna. Vissa ord borde enligt hans mening bannlysas i vetenskapliga sammanhang, exempelvis ordet "förklaring" som inte signalerade den rätta sortens öppenhet. Neuraths krav och förutfattade meningar ledde till oupphörliga konflikten. Rudolf Carnap var en av dem som protesterade. Dessutom ansåg Carnap och flera andra att Neuraths egna arbeten var av tveksam kvalitet, oklara och hafsigt skrivna.

Men när Neurath oväntat dog i en hjärtattack i december 1945 insåg alla att den logiska empirismen lidit en svår förlust, kanske den svåraste sedan mordet på Moritz Schlick 1936. Från och med Neuraths död är det svårt att tala om den logiska empirismen som en sammanhållen rörelse. Ett antal medlemmar av Wienkretsen levde emellertid vidare, de flesta i nya hemländer och särskilt i USA. Om de skilda öden de gick till mötes har Reisch mycket att berätta.

Swante Nordin

Jean-Claude Wolf, *Eduard von Hartmann: Ein Philosoph der Gründerzeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. 236 s. Pris 36 euro hft. ISBN 3-8260-3227-6.

Jean-Claude Wolf, ed., *Eduard von Hartmann: Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. 173 s. Pris 24,80 euro hft. ISBN 3-8260-3228-4.

Skulle det bland *Lychnos* läsare finnas någon konservativ stöt som oroar sig över att dagens modefilosofer får för mycket uppmärksamhet

kan filosofihistorien erbjuda tröst i form av talrika exempel på att dylika filosofer är just modefenomen. Den 5 juni 2006 var det 100 år sedan Eduard von Hartmann dog. Det är svårt att föreställa sig en tänkare slå igenom mer fullskaligt än Hartmann gjorde med sin *Die Philosophie des Unbewussten* 1869; ändå är den tid som förlutit sedan han fullständigt upphörde att läsas inte särskilt mycket kortare än de 100 år som gått sedan han avled.

Att läsa Hartmann har sin tjusning. Den bisarra blandningen av Hegel och Schopenhauer, den nästan science fiction-artade historiefilosofin, de närsynta översiktarna över infusions- och groddjurens fysiologi som skall bevisa förekomsten av en metafysisk princip: här finns ett säreget nöje för den som äger ett visst tålmod. Men att någon skulle hävda att hans skrifter äger något bestående värde hade jag inte kunnat föreställa mig. Tills, vill säga, jag i förordet till en av de två volymer om honom som den schweiziske filosofen Jean-Claude Wolf givit ut till hundraårsdagen av Hartmanns död, möter följande utsaga: "Es wäre schon viel gewonnen, wenn die Texte von Hartmann wieder gelesen und neu gewürdigt würden." Hur jag än rådbärar min hjärna förstår jag inte varför. Jag förstår inte hur läsningen av dessa skrifter kunde skänka något åt någon annan än det lilla fåtal experter som redan läser honom. Och Wolfs böcker hjälper mig inte. För det han mer än något visar i sina böcker är att Hartmann är fast förankrad i sin tid. Och i sanningens namn mildrar han efter hand den citerade utsagan genom att tillstå att den glömska Hartmann råkat i nog inte är helt oförtjänt.

Eduard von Hartmann: Ein Philosoph der Gründerzeit är en tematisk genomgång av Hartmanns författarskap. Den tematiska strukturen gör att Hartmanns huvudverk *Die Philosophie des Unbewussten* får mindre utrymme än brukligt är i det lilla antal moderna studier av hans verk som trots allt finns. Häri finns både en styrka och en svaghet hos boken. Hartmann var en väldigt mångsidig och mångordig författare, och genom att annat än huvudverket betonas blir läsaren varse mångfalden på ett helt annat sätt. Men samtidigt innebär denna betoning att Hartmanns system nivelleras. Alla skrifter är naturligtvis inte lika tungt vägande; och när nu Hartmann var så eklektisk skulle en genomgång av varje bok för sig ge en större klarhet.

När Hartmann diskuteras i vår samtid är det nästan undantagslöst i anslutning till antingen Schopenhauers eller Nietzsches tänkande. På ett eller annat sätt är det därför Hartmanns pessimism som brukar stå i centrum. Det vore för mycket att hävda att Wolf är ett undantag: det första kapitlet som dessvärre präglas av en viss begreppsförvirring ägnas åt pessimismen. Wolf skiljer framför allt inte tillräckligt skarpt mellan historisk pessimism och metafysisk pessimism, vilket särskilt inom ramen för Hartmanns tänkande är en fundamental distinktion. Men på det hela taget är han mer intresserad av Hartmanns kantianska sidor. Som alla de tyska pessimisterna såg sig Hartmann som Kants ende sanne arvtagare.

Eduard von Hartmann: Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches är en bok av ett helt annat slag. Här rör det sig om ett urval av Hartmanns småskrifter samt omfattande referat av de filosofiskt intressanta delarna ur hans brevväxlingar. Och det senare är ingen dålig idé. Den tid som är så pessimistisk att Hartmanns brevväxling skall vara intressant att publicera in extenso är sannligen avlägsen (även om hans egen filosofi förutspår att mänsklighetens framsteg kommer att leda till en större mängd pessimister), men intressanta nog för att något tiotal sidor tematiskt ordnade sammanfattningar skall vara värda ansträngningen är de faktiskt.

Att Nietzsche förekommer i undertiteln har inte bara med förhoppningen om ökade försäljningssiffror att göra. En av bokens mest intressanta avsnitt är en uppsats från 1898, "Nietzsches 'neue Moral'", en ressentiments-

drypande text där Hartmann gör en väldigt politisk läsning av Nietzsche i kategorier lånade från den egna filosofins hegelianskt inspirerade begreppsapparat. På uppsatsens sista rasande sidor lyckas det Hartmann att beteckna Nietzsche med större delen av det sena 1800-talets förråd av invektiv. Nietzsche är inte bara neurastenisk, effeminerad och degenererad, han är dessutom en modefilosof. "Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches" kallar Wolf Hartmann för i undertiteln till boken. En *Zeitgenosse*, en samtida, till Nietzsche är han tveklöst. Men medan Nietzsches filosofi överlevt både hans mentala och lekamliga död är Hartmann mest av allt en påminnelse om hur oerhört fjärran *le fin de siècle* är från oss. Och därigenom är det inte riktigt renhårigt att utnämna honom till en *Gegenspieler*, en motspelare, heller.

Man kan dock notera att det slarvats med faktagranskningen. Så kan man omväxlande läsa att *Die Philosophie des Unbewussten* gavs ut när dess författare var 24 år och att han vid tillfället var 27 (det senare är korrekt). Men om korrekturläsaren slarvat är det som formgivaren gjort kriminellt. För tätt satta sidor, som dessutom satts med det oinspirerade typsnittet Times new roman, omslag i en anemisk nyans som med en eufemism möjligen skulle kunna beskrivas som beige, och på vilket små, korniga fotografier sitter utkastade: i allt signalerar böckernas yttre en amatörisism och bristande ömtanke som gör denne skönande till recensent beklämd och som dessutom gör att böckernas pris framstår som helt obegripligt.

Tobias Dahlkvist

Samhällsvetenskap

Mats Andrén, *Mellan deltagande och uteslutning. Det lokala medborgarskapets dilemma*. Hedemora: Gidlunds förlag, 2005. 182 s. Pris 237 kr. häftad ISBN 91-7844-674-0.

Med denna bok visas vilket enastående verktyg idéhistoria är för förståelsen av något så föränderligt som medborgarskap. Här föreligger också ett utmärkt exempel på hur forskare i flervetenskapliga projekt tillsammans lyckas besvara mer än vad ett projekt inom ett enstaka ämne ofta gör. Boken är framvuxen ur forskning som utförts inom ett flervetenskapligt forskningsprogram om offentlig

sektor med fokus på lokalt medborgarskap. Det framstår som om projektseminariets diskussioner bidragit till att formulera nya idéhistoriska frågeställningar inspirerade av andra vetenskapers perspektiv. När det gäller ett begrepp som lokalt medborgarskap är det kanske så man måste gå till väga för att lyckas hitta ett någorlunda tillfredsställande svar.

Det ter sig mer eller mindre självklart inom idéhistorien att frågor om medborgarskap ständigt är aktuella eftersom ett medborgarskap formeras i samklang med det samhälle där det används. Det finns närmast oöverskåd-

liga mängder forskning kring detta begrepp inom såväl humaniora som samhällsvetenskap och juridik. Ett av bokens syften är att ”kasta ljus över samtidsaktuella problem” och det är uppenbart att idéhistorien aktivt kan användas för att berika och fördjupa vår tids diskussioner.

Men det är inte medborgarskapet, utan det lokala medborgarskapet, som står i centrum. Sedan upplysningen har medborgarskapsbegreppet varit nära förknippat med nationalstaten och demokratins utveckling samtidigt som det har försetts med universella drag. Dock har det under en stor del av de senaste tvåhundra åren funnits ett nära samband mellan lokalsamhället och medborgarskapet, ett samband som också fokuserar på motsättningen mellan deltagande och uteslutning, mellan det universella och det partikuljära. Andrén fokuserar på frågan om ett lokalt medborgarskap, enligt vad han själv påstår för att visa dels dess relevans, dels dess nära samband med medborgarskap.

Bokens första del är en idéhistorisk kritik av medborgarskapstanken utifrån en tidskiktanalys inspirerad av Koselleck. I Andréns kritik framkommer att begreppet inte genomgått så stora förändringar som ofta påstås. I det långa tidsskiktet är det fortfarande fråga om samma återkommande komponenter. Däremot verkar det ha skett förskjutningar mellan de inre komponenterna, även om det är för tidigt att veta om detta faktum medför en förändring. I det mellanlånga tidsskiktet kan man urskilja ökat intresse för deltagande och rättigheter. Medborgarskapstanken kopplas också samman med en klagörande analys av olika sorters individualism.

Efter analysen av medborgarskapet följer så analysen av det lokala medborgarskapet. Det visas hur det lokala medborgarskapet har en speciell struktur i förhållande till det allmänna medborgarskapet. Ursprungligen, i de grekiska stadsstaterna var också medborgarskapet lokalt, och det var egentligen först mot slutet av 1700-talet som de universella dragen utvecklades. Under senare år har frågan återigen aktualiserats ur först och främst ett Europaperspektiv, och inte minst genom Europeiska unionens rättsliga samarbete. Andrén visar genom källstudier av i Sverige relativt okända personer (Stein, Köttgen) att förespråkandet av ett lokalt medborgarskap kan vara del av en liberal ideologi under kejsartiden, en konservativ ideologi under mellan- och efterkrigs-

tiden och senare en vänsterideologi innan den idag kan förespråkas av i stort sett alla läger. Lokalt medborgarskap är en gammal idé även om begreppet är nytt, visar Andrén.

Fokuseringen på Tyskland är intressant inte minst för att Tyskland enats så sent, och dessutom vid två tillfällen, vilket torde medföra att diskussionen där varit mer konkret aktuell än på andra håll. Andrén lyfter fram begreppet *Heimat* vid ett par tillfällen, ett begrepp som har främst kulturella konnotationer, men även politiska. Detta begrepp hade kunnat diskuteras än mer, även om det också innebär svårheter eftersom det ibland felaktigt associeras med nazismen. Tvärtom tror jag att ett sådant *Heimat*-begrepp kan vara nödvändigt för den som vill förespråka kosmopolitiska ideal. Men även om begrett innehåll inte analyseras i någon större utsträckning så har dess konsekvenser präglar hela detta tankeväckande och angelägna arbete: Nämligen det lokala medborgarskapet och dess dilemma. Genom den idéhistoriska analysen har problemställningen berikats med såväl färger som konturer. Men varför framkommer det inte av omslaget att det är fråga om en idéhistorisk kritik?

Rebecka Lettevall

Erik Cornell, *Från härskarmakt till rättsstat: Vägen till politisk pluralism*. Lund: Studentlitteratur, 2005. 246 s. Pris 338 kr häftad ISBN 91-44-04348-1.

I ett rättssamhälle är all maktutövning underkastad judiciella normer. Även medborgarnas privata mellanhavanden regleras i sista instans av det regelverk som lagboken tillhandahåller. Samhällsmedlemmarna hyser förtröende för lagarna och respekterar rättsvärdande myndigheter. Lagarna stiftas av folkets egna representanter, utsedda i allmänna val.

Västerländska samhällen hyllar denna föreställning. I den mån man realiserat idealet har processen i allmänhet föregåtts av långvarig utveckling, inte sällan kantad av stridigheter, blodiga uppgörelser och principdiskussioner där argument både från teologi och moralfilosofi försett brasorna med bränsle. I boken *Från härskarmakt till rättsstat* har Erik Cornell i stora drag skildrat den utvecklingskedja, vilkens viktigaste länkar heter ”rättsstat – demokrati – mänskliga rättigheter”. Att detta skeende tog fart inom den västliga civilisationens gränser har naturligtvis sin förklaring i de

historiska förutsättningar som här gavs. Cornell pekar på de romerska lagarnas förening med germansk rättstradition under medeltiden, kampen mellan feodalism och centralmakt, idéarvet från gotik, renessans, 1600- och 1700-talets rättsteoretiker, 1688 års revolution i England, 1776 års amerikanska självständighetsförklaring och 1789 års händelser i Frankrike. På olika håll har idéer och praxis tillförts under loppet av århundraden för att så småningom ge upphov till FN:s förklaring om de mänskliga rättigheterna 1948. Även om många regimer har förbrutit sig mot dessa höga principer, är det lika fullt få om ens någon som öppet deklarerar att man åsidosätter dem.

Cornells bok är både en apologi för rättsstaten som sådan och en personligt hållen berättelse om dess framväxt. Om jag tolkar honom rätt, framskrider realiserandet av dessa ideal närmast efter ett ohejdbart kausalt mönster. Övertygelsen är nog mera högstämmd än realistisk. Författaren arbetar stundom med äventyrliga historiska paralleller. I sin iver finna bekräftelser på sin utvecklingskedja renodlar han stundom sina föreställningar om Västeuropa i jämförelse med andra delar av världen, inte minst Ryssland och andra delar av Östeuropa. När han berör den ryska omvälvningen 1917, berörs inte den parlamentariska utveckling som inleddes med Februarirevolutionen och abrupt avslutades med bolsjevikernas statskupp i november samma år. När han talar om 30-åriga kriget, ser han Westfaliska freden som ett steg i riktning mot ökad pluralism; själva kriget framställs som en kamp för att undgå ”enhetsstaten”. Detta är med förlov sagt befängit! 1600-talet längsta krig hade sin upprinnelse i helt andra ambitioner, och något steg mot ökad tolerans av olikfärdiga toggs inte med fredsslutet i Osna-brück och Münster 1648. I stället stadfästes *cujus regio, ejus religio*-principen – precis som i Augsburg 1555: den som ägde den världsliga makten bestämde även över religionen i sin stat. Ett inte mindre äventyrligt påstående gäller påvarnas ambitioner. Dessa skulle aldrig ha åstundat världslig makt. Det räcker med att hänvisa till ”Det konstantinska donationsbrevet” – av Lorenzo Valla år 1440 bevisat vara en urkundsförfalskning – för att Cornells påstående skall falla. En stor del av Den heliga stolens strävanden under medeltiden inriktade sig faktiskt på att få världsliga furstar att gå i kyrkans ledband. Inte heller dräptes den siste västromerske kejsare Romulus Au-

gustus år 476 av germanen Odovakar – han avsattes och skickades i landsflykt till Campa-nia, varefter hans livsöde är okänt.

Annat att förtiga. Cornells bok uppvisar i flera fall genanta brister i redovisningen av historiska data. Han renodlar och pressar in i ett på förhand givet schema för att i slutändan erhålla en ovedersäglig slutprodukt. Historiska paralleller och jämförelser blir därigenom diskutabla. Man blir som läsare misstänksam. Boken har ett övergripande, angeläget och storslaget tema men förmår inte övertyga till följd av de många missarna i fråga om den historiska frihandsteckningen.

Olof Hägerstrand

Ulla Manns, *Upp systrar, väpnar er! Kön och politik i svensk 1800-talsfeminism*. Stockholm: Atlas Akademi, 2005. 213 s. Pris 278 kr inb. ISBN 91-7389-148-7.

Ulla Manns har allt mer vuxit fram som den svenska kvinnorörelsens främsta moderna hävdadecknare. I sin avhandling *Den samma frigörelsen. Fredrika-Bremer-förbundet 1884–1921* (1997) undersökte hon Fredrika-Bremer-förbundets frigörelseidé och hur den förändrades från starten och fram till de stora reformerna om kvinnans rösträtt och en ny giftermålsbalk. Hon har skrivit en rad artiklar om svensk 1800-talsfeminism och diskuterat hur historien om den skrivits och kan skrivas.

I sin nya bok vänder Manns blicken bakåt, för att lyfta fram de avtryck kvinnofrågan satte decennierna innan det fanns en rörelse som drev frågan i organiserad form. Det handlar om ett ”kort 1800-tal”, från 1840-talet, då kvinnosaken börjar formuleras som en enskild fråga, och fram till det 1880-tal som kom att präglas av en stor, skandinavisk sedlighetsdebatt där kön och moral stod i centrum.

Manns gör ett antal nedslag, i riksdagspolitiken, i tidskriftsvärlden, i föreningslivet och i kritikerdebatter kring kontroversiell samtidsliteratur med syftet ”att lyfta fram och diskutera karaktären av den då ännu oorganiserade kvinnosaken i Sverige”. Hon har inga heltäckande anspråk, utan vill istället ”visa något av den uppsjö av engagemang som fanns”. Nyckelorden är kön och politik, hur olika slags uppmärksamhet på könsojämlikheten delade samma målsättning: praktisk samhällsförändring.

Med sitt fokus på tiden innan kvinnorörelsen blir "offentlig" fyller *Upp systrar, väpnarerna!* flera luckor i historieskrivningen. För det första har det tidigare inte funnits någon bredare beskrivning av hur det konkreta arbetet för kvinnosaken kunde te sig innan en organiserad kvinnorörelse drev frågan. Var fanns engagemanget, hur såg det ut? För det andra står det i och med denna studie klart att kvinnofrågan vid den här tiden ingalunda var ett enkönat, kvinnligt projekt. Ulla Manns lyfter fram flera manliga sympatisörer, bland dem J. G. Richert, Lars Johan Hierta och Fredrik Borg, som genom flitigt motionerande i riksdagen gagnade arbetet för kvinnors utökade rättigheter. I det här skedet arbetade kvinnor och män tillsammans, och det var exempelvis inte ovanligt att gifta par engagerade sig gemensamt för kvinnosaken.

För det tredje gör Manns upp med bilden av det tidiga 1800-talets kvinnosakskvinnor som sexualfientliga och pryda. Tidigare forskning har, menar hon, förbisett den tidiga feminismens alternativ till en mer jämlik sexualmoral och dessutom feltolkat "tystnaden, frånvaron av diskussioner om njutning och begär" som ett uttryck för konservatism och religiöst grundad moralism. Flera viktiga, tidigare försummade aspekter på det tidiga 1800-talets kvinnosakshistoria kommer således fram.

Det skulle krävas en enorm arbetsinsats att på djupet kartlägga hur kvinnofrågan växte fram och utvecklades till en angelägenhet som tog sig uttryck i allt från små privata projekt, till föreningsliv, litterär offentlighet och politik på riksnivå. Därför är det helt förstäligt att Manns snarare vill lyfta fram exempel. Ändå väcker valet av källor frågor som handlar om representativitet. Skönlitteraturen, eller åtminstone debatten kring den, tar osedvanligt stor plats. Det är ett spännande val, men också en prioritering som behöver problematiseras. Hur ska det skönlitterära, fiktiva materialet bedömas i relation till övrigt material, på vilka sätt utgör skönlitteraturen en unik källa i sammanhanget?

För den som är inläst på perioden är det tydligt att Manns främst uppehåller sig vid domäner som är väl utforskade sedan tidigare. Hon överraskar genom att inledningsvis nämna författaren Sophie Sager, enligt Manns själv ett försummat namn i historieskrivningen om den tidiga svenska kvinnorörelsen. Tyvärr fördjupar hon sig inte närmare i Sagers insat-

ser, utan går raskt vidare till en presentation av reformmännen. När hon därefter bland annat väljer att studera kvinnofrågan i ljuset av debatterna i *Tidskrift för hemmet* eller kring C. J. L. Almqvists *Det går an* (1839), Fredrika Bremers *Hertha* (1856) och 1880-talets skönlitterära sedlighetsdebatt, rör hon sig på områden som inte minst har engagerat en rad litteraturvetare. Själv genuint intresserad av perioden får jag besviken konstatera att Manns inte kommer med något väsentligt nytt här, utan snarare sammanfattar vad tidigare forskning redan fört fram.

Ett annat problem som rör representativiteten är studiens totala Stockholmscentrering, även när Manns studerar socialt reformarbete och skolverksamhet riktad till kvinnor. Både när det gäller filantropi och utbildning gjordes en hel rad viktiga samtida insatser utanför huvudstaden som kunde ha nämnts. Och även utan heltäckande anspråk hade det varit givande om Manns åtminstone berört frågan om den svenska kvinnokampens omfattning och utbredning under första halvan av 1800-talet, och diskuterat hur pass brett stöd den hade, inte bara i liberala Stockholmskretsar. Också det internationella perspektivet saknas i den här studien, trots att den svenska kvinnorörelsen knappast skulle ha kunnat formera sig utan att tidigt hämta inspiration och nätverka även utanför det egna landets gränser.

Det är således inte främst i nya, spännande rön som *Upp systrar, väpnarerna!* har sin styrka. Snarare ligger dess värde i att den på ett pedagogiskt och entusiasmerande sätt, och med god hjälp av tidigare forskning (inklusive Ulla Manns egen) påminner oss om att det redan i det tidiga 1800-talet fanns ett tydligt engagemang för kvinnosaken, såväl i som utanför offentligheten.

Åsa Arping

Leif Runefelt, *Dygden som välståndets grund: Dygd, nytta och egennytta i frihetstidens ekonomiska tänkande*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2005. 216 s. Pris 295 kr. häftad. ISBN 91-85445-06-1.

Dygden som välståndets grund är den fristående fortsättningen på Leif Runefelts avhandling *Hushållningens dygder: Affektlära, husbållningslära och ekonomiskt tänkande under svensk stormaktstid* (2001). Författaren, som inledningsvis hävdar att *Dygden* är en sämre

bok än avhandlingen och retoriskt frågar sig om den förra verkligen behövs, vill poängtera några faktorer med bäring på frihetstida utilitism och merkantilism, framför allt nytto-tänkandets kontinuitet under 1600- och 1700-talen och dygdeuppfattningens betydelse för detsamma. Boken är indelad i ett antal kapitel med olika teman: de etiska tankeströmningar – wolffianism och naturrätt – som influerade nyttans förespråkare; idén om nationell autonomi; föreställningarna om den lastbare handelsmannen; yppighetsdebatten; det värde som vidhäftades en stor befolkning; problematiken kring den splittrade och föregivet egennyttiga överheten.

Runefelts egna förbehåll till trots utgör *Dyden* ett förtjänstfullt arbete, vilket på en mängd punkter söker revidera tidigare forskning och vedertagna försanthållanden. Uppfattningen att hattpolitikern Anders Johan von Höpkens tal *Om yppighets nytta* (1740) skulle ha varit en vattendelare i frihetstidens ekonomisk-politiska diskussion ifrågasätts, eftersom få debattörer därefter kom att förneka den allmännyttiga dygdens relevans. Vidare kritiserar den empiriskt sett dåligt underbyggda tesen om att tidevarvets ekonomiska tänkare skulle ha förfäktat vikten av ett *fattigt* folk och framhålls att ideallet snarast var en *flitig* befolkning inbegripande många närande människor.

Viktiga påpekanden är likaså dels att merkantilismen knappast alltid var så amoralisk eller avhumaniserad som Eli F. Heckscher och andra gjort gällande, dels att undersökningsperiodens svenska hushållningstänkande aldrig blev någon ”vetenskap om handel” som laborerade med en mekanistisk syn på ekonomin. Detta leder osökt in på bokens huvudsyfte: uppgraderandet av dygdetänkandets roll inom frihetstidens allmänt utbredda nyttofilosofi. Runefelt argumenterar övertygande för dygdens – egennyttans och affekternas förmenta motpol – mentala trollkraft under frihetstiden. Dygd likställdes med allmännytta och fungerade närmast som ett slags överideologisk parameter, vilken reglerade sättet att tänka kring såväl näringar, naturresurser och demografiska faktorer som kring idékomplex med bäring på statsmakten och mänskligt uppförande.

Dyden innehåller flera intressanta uppslag, inte minst vad gäller den förvandling som dygdetänkandet skall ha genomgått under

1750- och 60-talen. Den gamla föreställningen om en klok och dygdig överhet hamnade i en kris till följd av hattarnas misslyckade politik och den ökande medvetenheten om existensen av olika överheter med sinsemellan motstridiga agendor. Runefelt identifierar två svar på utvecklingen. Det ena betonade i högre grad än förut individens och frihetens betydelse, medan det andra betraktade ett återupprättat envælde som lösningen på problemet. I båda fallen förblev dygden, låt vara i modifierad form, samhällsgemenskapens fundament.

Icke desto mindre uppvisar Runefelts arbete, som författaren själv fastslår, ett antal brister. En sådan är att dispositionen inte motiveras i tillräcklig utsträckning och att samma eller likartade resonemang tenderar att återkomma i flera kapitel, något som å andra sidan är svårt att undvika med tanke på materialet och analysens spännvidd. En annan brist är frånvaron av ett sammanfattande slutkapitel, vilket gör att boken emellanåt känns som en samling uppsatser med gemensam grundtematik snarare än som en monografi. *Dyden* hade också i somliga stycken vunnit på en mer teoretisk gestaltning och bearbetning, bland annat med avseende på sina definitioner. Till överheten räknar Runefelt exempelvis dem som ”ansåg sig höra till de styrande och inte till de styrda” (154). Med tanke på Sven-Eric Liedmans tes i *Den synliga handen* (1986) om att frihetstida hushållningstänkare alltid förbehöll tvång för andra och frihet för sig själva, framstår en sådan kategorisering onekligen som aningen problematisk; den skulle behövs diskuteras och på något sätt relateras till Liedmans åsikt i ämnet.

Dessa invändningar förtar dock ingalunda värdet av Runefelts bok, vilken med största sannolikhet kommer att utgöra nödvändig läsning för alla historiker som i framtiden väljer att sysselsätta sig med 1700-talets nytto-tänkande. Framställningen bygger på grundliga kunskaper om källtexterna likaväl som om sekundärlitteraturen, vilket gör uppgörelserna med den tidigare forskningen övertygande och stimulerande. *Dyden* utgör följaktligen ett gediget inlägg i en uppsättning fortgående samtal om frihetstiden, inte bara vad beträffar dess ekonomiska doktriner utan även ifråga om dess världsbild och människosyn.

Mathias Persson

Naturvetenskap

Marco Beretta, ed., *Lavoisier in perspective*, Munich: Deutsches Museum, 2005, 21 s. Pris 25 euro ISBN 3-924183-07-4.

Anledningen til det pågældende værk er placeringen af en buste af Antoine-Laurent Lavoisier i Deutsches Museums Hall of Fame i 2003. Lavoisier er dermed den første ikke-tyske videnskabsmand, der inkluderes i denne samling. Museet arrangerede i den forbindelse et symposium, der skulle belyse Lavoisiers videnskabelige virke og tid, og det er bidragene hertil der nu udgives. Titlen på bogen, *Lavoisier in Perspective*, dækker over de mange indgangsvinkler til emnet gennem anvendelsen af en mangfoldighed af metoder, der igen afspejler de mange varierede former for kilder, både de litterære (teksterne) og de materielle (instrumenterne, værktøjet og miljøerne), som man støder på i videnskabshistorien. Udgangspunktet for symposiet har været tre overordnede perspektiver, nemlig Lavoisiers nye måder at eksperimentere på og udviklingen af apparatur, de forskellige strategier Lavoisier benyttede for at overbevise det videnskabelige samfund og offentligheden om validiteten af hans nye teorier og metoder i kemien, samt hvordan Lavoisier senere er blevet brugt til at understøtte forskellige kemihistoriske forestillinger specielt i den fransk-tyske debat.

For at tage det sidste først, så er det oplagt i den pågældende anledning at reflektere over og analysere opfattelsen og modtagelsen af Lavoisier i Tyskland både i samtiden og siden hen. Alfred Nordmann har en interessant redegørelse for Georg Christoph Lichtenbergs diskussioner af og holdning til Lavoisiers aktiviteter og den nye kemi. Nordmann argumenterer for, at Lichtenberg sammenblandede nationalisme og oplysningsideer i sine kommentarer om den franske kemi og Nordmann diskuterer i den forbindelse de forskellige oplysningsidealer i Frankrig og Tyskland. Han bidrager dermed til at nuancere billedet af en rent nationalt orienteret og motiveret reception af den franske kemi i Tyskland, som det blev fremstillet af Karl Hufbauer i hans vigtige studium, *The Formation of the German Chemical Community, 1720–1795* (1982). Christoph Meinel diskuterer i sin stramt komponerede artikel hvordan historier om Lavoisier senere er blevet brugt af tyske kemikere og

kemihistorikere til at afgrænse kemien som særegen disciplin.

Trevor Leveres og Peter Heerings artikler om udviklingen af Lavoisiers nok vigtigste instrumenter, gasometeret og iskalorimeteret, giver et godt indtryk af, hvor svært det er og var at replicere disse instrumenter og at opnå tilfredsstillende resultater med dem. Det krævede stor færdighed at bygge apparaterne og at arbejde med dem. Dertil kom, at de var ret kostbare. Man kan med rette kalde det den tids "big science". Videnskabelige selskaber var et vigtigt forum for demonstrationen og eftergørelsen af det nye spektakulære men dyre og komplicerede apparatur. Samtidigt var medlemskab af de lærde selskaber en måde at få sit navn gjort kendt på i videnskabelige kredse, og det var måden hvorpå videnskabsmænd blev optaget i de lærdes republik. Patrice Brets undersøgelse af hvilken rolle selskaberne spillede i Lavoisiers selvpromovering og videnskabelige strategi er derfor meget relevant.

Selvom det ofte er blevet fremstillet sådan, så fandtes der ikke bare én flogistonteori eller ét flogistonparadigme personificeret ved Stahl, som Lavoisier "omstyrtede" med sin anti-flogistiske kemi. Op igennem det 18. århundrede udvikledes der derimod flere forskellige teorier for kendte kemiske fænomener, og det var dem Lavoisier primært gjorde til genstand for sine undersøgelser og diskussioner i sine skrifter. Ikke mindst bidrog disse bidrag til udviklingen af Lavoisiers egne teorier. Ydermere forholdt Lavoisier sig ikke bare til teorier og forsøg fremsat af hans franske og engelske forgængere og samtidige kolleger, som man ofte får indtryk af gennem den sekundære litteratur; Lavoisier var også opmærksom på vigtige resultater opnået af perifere svenske, tyske og italienske naturforskere og kemikere. Således ser Ferdinando Abbri i sin interessante artikel nærmere på Lavoisiers diskussion af bl.a. den tyske kemiker Johann Friedrich Meyers og den svenske kemiker Carl Wilhelm Scheeles forsøg og teorier. Vi må nuancere vores opfattelse af den kemiske revolution, så den ikke bare fremstilles som en isoleret fransk historisk begivenhed (fremprovokeret af nye resultater om luftens kemi fra en britisk kontekst), som umiddelbart efter spredtes som ringe i vandet ud over resten af et mere eller mindre passivt Europa. Oplysningstiden bærer tværtimod

præg af en livlig *gensidig* udveksling af ideer mellem naturforskere på tværs af Europa.

Til slut vil jeg også gerne fremhæve Keiko Kawashimas meget læseværdige og rigt kontekstualiserede artikel, der tager udgangspunkt i Madame Lavoisier og ser på hvilken rolle sidstnævnte spillede og sandsynligvis så sig selv spille i den kemiske revolution. Generelt varierer artiklerne meget og nogle af dem er lige lovligt velforsynede med fodnoter. Derudover mangler bogen noget biografisk om forfatterne. Men samlet set giver bogen et interessant indblik ikke bare i Lavoisiers videnskab og apparatur, den kemiske revolution og Oplysningstiden i Frankrig og Tyskland, men også i de mange forskellige historiografiske tilgange som den moderne videnskabshistoriker gør brug af.

Anja Skaar Jacobsen

James Cavallie, *Habers Nobelpris*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2004. 243 s. Pris 237 kr inb. ISBN 91-631-3970-7.

Although much has been written on Fritz Haber's controversial 1919 Nobel prize many important questions remain. A study that is able to provide additional insight and even modifications to my own account or to Sven Widmalm's important work on Haber's prize, would be a welcome contribution.

Vetenskapsakademien awarded Haber the previously reserved 1918 Nobel prize in chemistry for his contribution to "fixing nitrogen" that is, synthesizing ammonia by combining nitrogen and hydrogen. Haber was one of many chemists who early in the century took up the challenge posed by the growing fear of an impending Malthusian catastrophe based on the predicted depletion of Chilean guano, the world's major source of nitrogen-rich fertilizer. Finding a process that did not require enormous amounts of energy (such as the Birke-land-Eyde process that resulted in Norsk Hydro) proved a vexing problem. After several efforts over several years together with collaborators, Haber succeeded in the laboratory. When prior to World War I his results were painstakingly scaled-up to industrial production under Carl Bosch's leadership at BASF, the resulting Haber-Bosch process promised to become the most successful solution to date for providing agriculture with fertilizer. Because the saltpeter thus produced can also be

used for munitions, the details of the innovative industrial process and the exact output from the new German factories remained secret during the war. Still, the Haber-Bosch process was widely recognized as crucial for preventing a German military collapse once the war entered a stale-mate in 1915 and the British had successfully blocked the import of guano.

Notwithstanding the great scientific and social significance of the Haber-Bosch process, the award to Haber in 1919 proved in many ways to be controversial. Political implications could scarcely be ignored with respect to giving a prize for an achievement that helped prolong the war by aiding the German war effort. Moreover Haber's prize taken together with the two other science prizes that year which also went to Germans (Max Planck and Johannes Stark) seemed to some observers to constitute a defiant statement of Swedish loyalty to Germany at a time of an Allied boycott of the former Central Power nations' science and culture. Less apparent in the massive media debates that followed, but ultimately recognized as an oversight, Carl Bosch had been ignored by the Academy. (He subsequently shared the 1931 prize.) But overshadowing all these issues, and absent from the official Swedish discussions until the foreign press made inroads, Haber had led the German gas warfare program. Some commentators raged against *Vetenskapsakademien* for giving a prize, which was taken to be a symbol of internationalism and of the civilizing role of scientific progress, to this German chemist.

Cavallie published previously on reactions to the exile in Sweden after World War I of two highly-controversial Germans, General Ludendorff and Wolfgang Kapp (leader of the short-lived reactionary coup in Berlin). A fine-grain analysis of Swedish reactions to the Haber prize can certainly provide further insight into Swedish attitudes in the early inter-war period to the enormous political and cultural upheavals in post-war Germany.

The present book tries to do more than that. It seeks in part to be a biography of Haber as well as a history of the deliberations of the Nobel Committees for Chemistry and Physics during World War I and 1919. Cavallie has done some fine work in bringing to light some new archival documentation and in presenting in great detail the debate precipitated by the announcement of the 1919 prizes in Swedish

media. He is less than candid with respect to how much he is indebted to others' research, but that is the least of the problems with this work.

This book is highly flawed. The analysis of the deliberations related to awarding the Nobel prize largely fails because of a lack of understanding of the scientific issues involved. The author moreover seems reluctant, or unable, to grasp the committee members as full flesh-and-blood individuals capable of complex interests and motives. Their lives and concerns as members of disciplinary specialties, as members of Sweden's academic elite, and as loyal members of the Academy were not compartmentalized from their work on the Nobel committees. What was at stake for them and for the institutions and values they esteemed by the outcome of their deliberations? One cannot ascertain even the contours of these issues by a cursory reading of the official documents and quoting from a few select letters.

Cavallie's methodological preference is to stick closely to the documents; the solid facts can then allegedly be sorted from speculation. It is all that much more disappointing therefore to find that both in his heavy use of secondary literature and especially in his reading of archival materials, the author seemingly eschews any form of *källkritik*. In his effort to brush aside the-not-so-surprising results of other researchers that show in great detail that during the war and in immediate postwar period political considerations entered into Nobel deliberations, Cavallie selectively quotes, ignores evidence, and frequently misunderstands. Cavallie believes that Haber, just as with Stark and Planck, received a prize in 1919 simply because the time had come to reward excellence, be it German or otherwise. Just as with some of the Academy's decisions at that time, it is hard to ascertain where naivety ends and arrogance begins.

Robert Marc Friedman

Roger Jacobsson, ed., *Så varför reser Linné? Perspektiv på Iter Lapponicum 1732*. Stockholm: Kungl. Skytteanska Samfundet/Carlsons, 2005. 254 s. Pris 259 kr. inb. ISBN 91-7203-724-5.

Carl von Linnés resa till Lappland 1732 var, enligt levnadstecknaren Thore Magnus Fries,

”till sina resultat utan tvivel den viktigaste, som någonsin inom vårt land blivit företagen”. Möjligen är detta en mild överdrift, men utan tvivel är det av olika skäl en av de mest *kända* resor som någonsin gjorts i Sverige. Därför har det givetvis sitt intresse när ett antal av landets främsta Linnékännare och -forskare samlas kring detta ämne i en bok, därtill med en så fantasieggande titel som här är fallet. Antologins texter bygger på föredrag som hölls vid ett symposium i Umeå i februari 2003 i samband med att Linnés dagbok från resan, *Iter Lapponicum 1732*, publicerades i en ny, textkritisk och kommenterad utgåva.

Spännvidden i bokens fjorton artiklar är närmast svindlande. Här finns en essä av författaren Magnus Florin om förhållandet mellan fakta och fiktion och huruvida Linné kanske snarare ”fingerade” än ”förfalskade” delar av sin dagbok; en koncis och effektivt skriven uppsats av botanikern Birgitta Bremer om hur Linnés sexualsystem förhåller sig till dagens fylogenetiska (d.v.s. släktskapsbaserade) klassifikationssystem; och mycket, mycket mer. Det är en bredd och mångfald i perspektiven som tycks särskilt passande i en bok om Linné, vars insatser ju inte begränsades till naturvetenskapens område utan också kom att omfatta ekonomi, litteratur och folklivsforskning, för att nu bara nämna några sidor av hans verksamhet. Samtidigt tycks det finnas en viss oklarhet om vad bokens egentliga ämne är, eftersom flera av bidragen egentligen inte handlar om Lapplandsresan utan om andra aspekter av Linnés liv och verksamhet vilka inte närmare relateras till resan. I den mån tanken är att texterna skall bilda en sammanhållen helhet haltar alltså denna något, vilket kan ses som en svaghet men inte nödvändigtvis är det. Under alla omständigheter är det ett rikt smörgåsbord som här dukas upp av en samling mycket kvalificerade författare.

Många av artiklarna bygger mer eller mindre uttalat på tidigare publicerade texter eller utgör sammandrag av mer omfattande arbeten. Till stor del har denna bok alltså sitt värde som en sammanfattning av var forskningen (och litteraturen) om Linné och hans Lapplandsresa står idag snarare än som en antologi fylld av helt nya rön eller radikala omtolkningar, även om det också finns sådana inslag. Som Gunnar Broberg understryker i sin uppsats är *Iter Lapponicum* en mycket komplicerad text både vad gäller tillkomst, innehåll och tänkt målgrupp och den kan där-

med inte läsas på bara ett sätt. Istället står den till själva sin natur alltid öppen för skiftande tolkningar beroende på vilken aspekt eller vilket perspektiv man väljer att fokusera på. Broberg betonar också att Linné hade olika motiv till själva resan, bland dem *curiositas* eller nyfikenhet, äventyrslystnad (i måttlig grad), patriotism och ambitionen att meritera sig inför en framtida akademisk karriär, i det avseendet fungerade onekligen Lapplandsresan mycket väl. Annars är detta med motiven, den fråga som ställs i bokens titel, något som få av författarna tar upp; flertalet av dem koncentrerar sig mer på *vad* Linné gjorde under resan och *hur* han skrev dagboken än *varför* han gav sig iväg.

En artikel som inte direkt behandlar Lapplandsresan men ändå är intressant står den i förtid bortgångne vetenskapshistorikern Tomas Anfält för. Med hjälp av Linnés omfattande korrespondens har han rekonstruerat dennes nätverk både inom och utom landet och på så sätt placerat in honom i ett större idé- och lärdomshistoriskt sammanhang.

Botanikern Bengt Jonsell gör något liknande men från andra utgångspunkter när han kortfattat skisserar historien om den botaniska utforskningen av Lappland och diskuterar Linnés roll däri. Enligt Jonsell täckte Linné in relativt begränsade geografiska områden jämfört med senare tiders efterföljare, och resultatet i sig av hans resa var kanske inte fullt så spektakulära som vi gärna vill tro. Betydelsen av Lapplandsresan låg istället främst på ett annat plan: genom den blev Linné en "inspiratör och vägledare" för just dessa senare resenärer, vilka i sin tur gjorde stora och bestående insatser för forskningen om Lapplands flora (111). Det är alltså en ganska annorlunda värdering än den som Thore Magnus Fries gjorde en gång, men intresset och fascinationen inför Linnés lappländska resa tycks vara minst lika stora idag som för hundra år sedan.

Kenneth Nyberg

Nils Roll-Hansen, *The Lysenko effect: The politics of science*. Amherst: Humanity Books/Prometheus 2005. 335 s. Pris 26 doll. ISBN 1-59102-262-2.

År 1948 bannlyste de sovjetiska makthavarna all forskning och undervisning inom den klassiska, mendelistiska genetiken, samtidigt som man gav Trofim Lysenko och hans neola-

marckistiskt inspirerade lära sitt officiella stöd. Från 1948 till 1964 kom Lysenko att helt dominera sovjetisk biologi och jordbruksvetenskap, med förödande konsekvenser för utvecklingen inom dessa områden, i synnerhet den klassiska genetiken. Frågan hur Lysenko kunde nå denna position, och hur en teori som stod i så skarp kontrast till vad flertalet ledande biologer hävdade, kunde behålla sitt grepp under så lång tid har tilldragit sig stort intresse bland såväl biologer som historiker och filosofer. I sin bok, *The Lysenko effect: The politics of science* menar Nils Roll-Hansen att ett problem med den tidigare historiografin är att erfarenheterna av den totalitära stalinismen och de politiska förklaringarna av Lysenkoaffären har fått dominera, medan betydelsen av de vetenskapliga diskussionerna inom det sovjetiska forskarsamhället inte har uppmärksamats tillräckligt. Syftet med boken är därför att göra en noggrann analys av såväl debatterna inom forskarsamhället som den forskningspolitik som ledde till lysenkoismens framgångar.

I bokens första del görs en detaljerad genomgång av de vetenskapliga debatterna inom växt- och jordbruksforskning under 1920- och 1930-talet mot bakgrund av de samtida ansträngningarna att modernisera det sovjetiska jordbruket. Under denna tid påbörjade Lysenko sin karriär som växtförädlare. Roll-Hansen betonar att han från början snarare var växtfysiolog än genetiker. Hans tidiga arbeten om vernalisering (köldbekämpning av växtfröer) uppmärksammades med intresse bland kollegor såväl i Sovjetunionen som internationellt och väckte förhoppning att vernalisering kunde vara en metod att öka avkastningen inom jordbruket. Trots vissa brister höll Lysenkos arbeten inom detta forskningsfält en acceptabel vetenskaplig standard, menar Roll-Hansen. Under denna period av sin karriär stöddes han också aktivt av den internationellt kände växtförädlaren Nikolai Vavilov. Genom sina arbeten om vernalisering skapade Lysenko en vetenskaplig plattform och profilerade sig som förespråkare för en praktiskt orienterad vetenskap som låg helt i linje med de sovjetiska doktrinerna om en ny proletär vetenskap. I detta sammanhang diskuterar Roll-Hansen ingående betydelsen av den marxistiska vetenskapsfilosofin och dess betydelse för utformningen av den sovjetiska forskningspolitiken, där enheten mellan teori och praktik samt kraven på ekonomisk effektivitet utgjorde

centrala principer. Denna inriktning kom, enligt Roll-Hansen, att gynna Lysenko.

Lysenko ägnade sig efterhand alltmer åt genetiska frågeställningar, och blev också alltmer kritisk mot mendelistisk genetik. I bokens senare del behandlas kontroverserna mellan Lysenko och mendelisterna och Lysenkos väg mot makten under slutet av 1930-talet. Vid det här laget var Vavilov, men också flera andra genetiker, öppet kritiska till lysenkoismen. Filosofiska och ideologiska doktriner spelade emellertid en allt viktigare roll i dessa diskussioner, medan utrymmet för de vetenskapliga argumenten krympte, menar Roll-Hansen.

Bokens starkaste sidor är, enligt min uppfattning, de ingående redogörelserna för de vetenskapliga debatterna under 1930-talet, där Roll-Hansen framhåller att Lysenkos tidiga arbeten inte kan avfärdas som pseudo-vetenskap. Forskningen kring vernalisering framställs, trots sina brister, som ett led i en normal vetenskaplig utveckling. En central frågeställning i boken är emellertid vilka krafter som låg bakom att det ur denna situation utvecklades vad Roll-Hansen betecknar som ”dålig vetenskap”. För att förstå dessa processer hänvisar Roll-Hansen till den sovjetiska forskningspolitiken och dess grund i marxistisk vetenskapsfilosofi. I detta sammanhang hade det dock varit intressant om forskningspolitiken även hade kunnat kopplas samman med de sociala och institutionella perspektiv på det stalinistiska forskningssystemet som bland andra Nikolai Krementsov använt i sin bok *Stalinist science* (1997). Roll-Hansen menar att det institutionella perspektivet inte tar tillräcklig hänsyn till frågor som rör vetenskapens inre dynamik och utvecklingen av vetenskapliga teorier. Frågan är dock om inte det institutionella perspektivet är viktigt för att förstå interaktionen mellan forskning och politik.

Tyngdpunkten i boken ligger på utvecklingen före andra världskriget och händelserna kring 1948 summeras endast översiktligt. En anledning är att Roll-Hansen anser att en av de mest intressanta aspekterna av lysenkoismen är hur den kan relateras till dagens forskningspolitiska situation. Det är därför inte de direkta politiska ingripandena i vetenskapen som är de mest intressanta, utan hur forskningspolitiken på ett mer indirekt sätt kan leda till uppkomsten av undermålig vetenskap. Lysenkoismen utgör visserligen ett extremt exempel på vad som kan hända när politiska krafter tillåts styra vetenskapen, men ett ex-

empel med uppenbar relevans för dagens situation, enligt Roll-Hansen. Huruvida dessa paralleller mellan situationen i Sovjetunionen under 1930-talet och den nutida forskningspolitiken är rimliga återstår att diskutera. Tillsvidare kan man genom Roll-Hansens bok ta del av en ingående och intressant skildring av de vetenskapliga diskussioner under mellankrigstiden som utgjorde en av lysenkoismens förutsättningar.

Anna Tunlid

Hans Rutberg, ed., [Elof Steuchius] *Om fyror: De Pharis. En avhandling från 1722*. Donsö, Svenska fyrsällskapet, 2005. 101 s. inb. ISBN 91-975819-0-9.

Svenska Fyrsällskapet tillhör våra mer livaktiga kulturhistoriska föreningar och vårdar den del av det maritima kulturarvet som berör fyrväsendet. Samtidigt som den tekniska utvecklingen gjort fyrväsendet alltmer överflödigt för sjöfarten har intresset för dessa ensliga byggnadsverk ökat, vilket inte minst återspeglas i en rikhaltig flora av böcker på området under senare år.

Föreliggande skrift är av intresse inte bara för fyrostalgiker utan även ur vetenskaps- och idéhistorisk synpunkt. Bokens huvuddel är en gradualavhandling framlagd av den kunglige stipendiaten Nicolaus Hasselbom vid Uppsala universitet 1722 vid en disputation ledd av professorn i matematik Elof Steuchius. För inledningen om det dåtida disputationsväsendet och översättning från originalets latin (som är reproducerat jämte den svenska texten) svarar fil dr Krister Östlund vid Institutionen för lingvistik och filologi, Uppsala universitet. Matematikhistorikern fil dr Staffan Rodhe ger i ett efterord matematikhistoriska kommentarer och fyrehistorikern stadsantikvarie Dan Thunman ger i ett andra efterord fyrehistoriska kommentarer.

I sin inledning hävdar Östlund att bristande förtrogenhet med den dåtida avhandlingslitteraturen lett till att flera forskare dömt ut den som ointressant. Även om den inte lever upp till våra vetenskapliga krav hade emellertid många avhandlingar goda vetenskapliga resultat och är av ett stort idéhistoriskt värde, då de speglar samtidens syn på de diskuterade frågorna. Avhandlingen *Om fyror* är ett exempel på att den vetenskapliga produktionen höll en hög nivå vid Uppsala universitet under för-

sta halvan av 1700-talet, menar Östlund. Detta vidimeras i Staffan Rodhes efterord, där denne konstaterar att *Om Fyrrar* är den första svenska akademiska avhandling som fullt ut redovisar naturvetenskapliga upptäckter som gjorts under andra halvan av 1600-talet med Newton som förgrundsfigur. Rodhe menar rent av att avhandlingen kan fungera som ”startskott” för den vetenskapliga revolution som skedde i Sverige under frihetstiden.

Avhandlingens första del inleds med en historisk översikt av fyrväsendet som återspeglar det inom det dåtida akademiska livet ännu fullt levande antika arvet och avslutas med en genomgång av ett urval av samtida fyrrar. Andra delen redovisar naturvetenskapliga rön av Isaac Newton, Christiaan Huygens, Ole Rømer m.fl. rörande ljusets natur och optiska fenomen av betydelse för konstruktionen av effektiva fyrrar; i merkantilistisk anda är ändamålet med forskningen samhällsnyttan. I avhandlingens avslutande avsnitt görs också en ingående undersökning av speglarna i Örskärs fyr norr om Öregrund. Denna fyrs växlingsrika historia och den fyrtekniska utvecklingen kommenteras kort och initierat i det avslutande efterordet av Dan Thunman.

Översättningen av avhandlingen är på en lättflytande men pietetsfull prosa, rikhaltigt försedd med för en nutida läsare nödvändiga kommentarer. Bildmaterialet är av god klass. Boken ger genom sin uppläggning en levande och lättillgänglig inblick i det tidiga 1700-talets disputationsväsende och är en givande läsning för den vetenskapshistoriskt såväl som den fyrhistoriskt intresserade.

Mats Kero

Gerhard Sonnert, *Einstein and culture*, Amherst & New York: Humanities Books, 2005. 427 s. Pris 28 doll. inb. ISBN 1-59102-316-5.

Early scholarship on Albert Einstein's life and work often portrayed him as a lone genius and rebel. The guardians of his *Nachlass* (collected papers, letters and unpublished documents) were keen to promote this image. They were also concerned to keep away nosy investigators who were interested in the man's tangled personal life. For a long time, for example, love letters between Einstein and his studymate and first wife, Mileva Maric were kept under lock. When legal action finally made them available to scholars, and

the keepers of the *Nachlass* had passed away, new studies emerged that punctured myths based on anecdotes, and a much more complex portrait began to emerge. The love letters shed new light on what physics books and papers the young couple read and what scientific problems fired their imagination. It became clear that the young Einstein was influenced by both textbooks and frontline research done by others and that he was also interested in experimentation.

In the late 1980s historians and sociologists of science also turned to the study of material cultures of science. Technological artifacts and practices were found to bear on conceptual frameworks and imaginations in specific historical and societal settings. Peter Galison's book, *Einstein's clocks, Poincaré's maps* (2003) is a significant example of this approach. In rich detail he demonstrated the significance for relativity theory of state directed timekeeping and use of electro-technologies to produce railway schedule simultaneity across countries and even continents just prior to the beginning of the 20th century.

Gerhard Sonnert is also interested in the broader societal environment of scientific ideas. Shying away from material cultures he instead accents ideational elements to elicit "the cultural determinants of Einstein's scientific activity". It is a question of culture with a capital "K", German *Kultur*. Two hundred pages review German cultural tradition associated with discourses on world picture (*Weltbild*), world view (*Weltanschauung*), humanistic learning (*Bildung*), and philosophers who contributed to shaping different strands that permeated German thinking over the centuries. *Kultur* in the German sense is contrasted with "civilization" in the French enlightenment mode. Many names, treatises and commentators pass by in review. The literature drawn upon is German and Anglo-American; French sources are mostly ignored.

Four major chapters successively cover: "Kultur"; "Weltanschauung and Weltbild"; "Kultur and Science"; and "Weltanschauung and Weltbild in the Sciences". They spell out the multifaceted tapestry of *Kultur* as a backdrop against which is then discussed the question: how was it possible that Einstein was both a rebel and a traditionalist?

The second part of the book discusses Einstein as a bearer of German culture, a *Kulturträger*. Sonnert is inspired by Harvard histo-

rian of science Gerald Holton who has analyzed great conceptual schemes embedded in the culture of societies and called them "themes" or "themata" (*Thematic origins of scientific thought*, 1973). Broad conceptual schemata are held to be contingent on socio-historical and even economic conditions in a civilization, but also take on a life of their own, influencing basic theoretico-philosophical categories of an epoch.

In a chapter on Albert Einstein's background the author argues that the young Einstein, like his extended Jewish family affirmed modernity together with residual elements of Jewish culture and philosophy. *Bildung* was the vehicle of the European Jew's emancipation and entrepreneurial opportunities. At the same time it led to a bourgeois lifestyle against which Einstein rebelled, while continuing to embrace and develop principles and values going back to radical Jewish thinkers like Spinoza.

Next comes a chapter on how *Kultur* was replicated in Einstein's physical *Weltbild*. Questioning the received view of science, Einstein probed deeper and tapped into fundamental themata: notions of basic harmony and unity of the physical world as a whole, symmetry, and causal determinism (as opposed to indeterminist interpretations in quantum physics). Sonnert shores up his argument with quotations from Einstein and others.

A chapter on Einstein's *Weltanschauung* makes sense of the man's cosmic religion, the religion of an unbeliever who vouched for a cosmic Being and intelligence. "At the deepest

level, Einstein's *Weltanschauung*, with the quest for the scientific *Weltbild* as its centerpiece, rested on a religious experience that played itself out in philosophical and religious terms." (322).

The second last chapter enrolls Einstein as a representative of the migration wave of German scientists who came to the US after 1933. The subtitle is "the priest and the tinkerer", referring to two national styles of science, the German *Kultur*-steeped high priesthood of science and the American car mechanic trial-and-error tinkerer who tread in the footsteps of pioneers. The meeting of two cultures, Sonnert says, infused pragmatism with conceptual depth, whence the US came to enjoy many practical benefits flowing from basic research.

The book is an interesting but rather mechanical and forced application of Holton's approach. The strength lies in the first part where one is introduced to interesting topics regarding *Kultur*. For the continental European reader versed in intellectual history, however, it does not provide much that is new. The second half of the book, dealing with Einstein, is schematic. Sonnert does not wish to be a cultural determinist, but nevertheless our hero – *Kulturträger* Einstein – almost becomes a kind of cultural zombie driven by subliminal forces of German *Kultur*. The biographical and historical inquiry needed to make really robust claims about themata still remains to be done.

Aant Elzinga

Medicin

Åsa Bergenheim, *Brottet, offret och förövaren: Vetenskapens och det svenska rättsväsendets syn på sexuella övergrepp mot kvinnor och barn*. Stockholm: Carlsson Bokförlag, 2005. 479 s. Pris 328 kr inb. ISBN 91-7203-713-X.

Professor Åsa Bergenheim behandlar i detta digra arbete vetenskapens och det svenska rättsväsendets syn på sexuella övergrepp från mitten av 1800-talet till år 2000. Undersökningen bygger på ett stort och varierat material: sexologisk, psykiatrisk, rättspsykiatrisk, psykologisk och juridisk facklitteratur, lagar, lagförarbeten och statliga utredningar, offentligt debatt kring sexualpolitiska och rätts-

liga frågor, samt ett antal rättegångsärenden som behandlar sexuella övergrepp mot kvinnor och barn – allt från 1850 till idag. Av detta har Bergenheim producerat en väl sammanhållen och koncentrerad text där de olika materialkategorierna och den långa tidsperioden inte vållar några större bekymmer. Bakom detta ligger naturligtvis ett betydande urval och en mängd begränsningar. Detta styrs enligt författaren av en vilja att se mönster i den komplexa verkligheten, vilket hon gör med hjälp av diskursanalytiska begrepp som makt och identitet, men också av genusteoretiska begrepp som kön och hegemonisk maskulinitet.

Genom att studera och beskriva de vetenskaper som växer fram kring människors sexualitet och kriminalitet, parallellt med den rättsliga hanteringen av sexuella övergrepp mot kvinnor och barn, visar Bergenheim hur dessa områden skär in i varandra. Vid sidan av analysen av källtexterna redogörs i återkommande avsnitt för samhällsliga förändringar och idémässiga förskjutningar. Avsnitten fyller en viktig funktion i framställningen eftersom författaren sätter in synen på sexuella övergrepp och dess förändringar i dessa större sammanhang. Samtidigt ges detaljrika beskrivningar av rättsfall, referat av och citat ur facklitteratur på olika områden. Vissa detaljer är verkligen skakande men visar samtidigt på värdet och betydelsen av den sortens analys som Bergenheim gör. Det gäller exempelvis redogörelserna för experimenten bakom Kinseyrapporten från 1948, där det framgår att det vi idag betraktar som grova sexuella övergrepp genomfördes i vetenskapens namn.

Bergenheim konstaterar att synen på sexuella övergrepp genomgått stora förändringar, men även att den präglats av kontinuitet. Föreställningen om att män har en aktiv och tvingande sexualitet, medan kvinnor har en mer passiv och mottagande roll i det sexuella samlivet har varit ett fundament i synen på sexualitet under nästan hela undersökningsperioden. Denna grundsats ifrågasattes inte på allvar förrän under det radikala 1960-talet, då domstolarna också blev mindre benägna att acceptera "övertalningsvåld" från männens sida. Först då godtogs tanken på att kvinnor i normala fall ville ha sex, precis som män. Bergenheim visar även att tolkningsutrymmet gällande sexualbrotten vidgades under 1900-talet och fler faktorer kring brottet, förövaren och offret blev betydelsefulla. I sådana förhandlingar och tolkningssituationer fick vetenskapliga teorier och professionella grupper stort inflytande. Bergenheim lyfter bland annat fram hur synen på sexuella övergrepp på barn varierat. På 1930- och 40-talet uppfattades dessa övergrepp ofta som en följd av sociala förhållanden som trångboddhet och alkoholmissbruk. När de psykoanalytiska tankarna dominerade i mitten av 1900-talet kunde barns berättelser om övergrepp istället framställas som fantasier kopplade till barnets egen sexualitet. Konsekvenserna av båda dessa synsätt var att barnets vandel och sociala förhållanden ofta granskades av rätten och att barn – precis som många kvinnor – blev tvungna att konstruera sig

själva som skyddsvärda offer. Från sekelskiftet 1900 stärktes också rättspsykiatriens position och allt fler sexualbrottslingar förklarades straffria av psykiatriska skäl. I detta avseende nåddes en kulmen under 1940-talet. Senare blev detta mer ovanligt och man sökte oftare orsakerna till mannens agerande i hans sociala relationer. Däremot fortsatte de som under 1800-talet betecknats "barnaskändare" och som under 1900-talet förknippades med termen pedofili, att patologiseras. Dagens användning av termen "pedofil" visar, enligt Bergenheim, att föreställningen om en sjuk förövare fortfarande är stark.

När det gäller studiens övergripande resultat poängterar Bergenheim att de förändringar som skett har olika sidor och att dess följder inte alltid varit positiva för offret. Georges Vigarello, som skrivit om våldtäktens historia i Frankrike, beskriver i princip våldtäktens historia som en linjär positiv utveckling. Genom sekularisering, upplysning, demokratisering och jämställdhet har våldtäktsoffret ställning successivt stärkts, enligt Vigarello, och vetenskapliga landvinningar och professionalisering utgör delar i denna framgångs saga. Bergenheim ställer sig med rätta tveksam till en sådan historieskrivning. Hon lyfter istället fram hur olika förändringar haft skilda konsekvenser. Professionalisering och utvecklingen av vetenskapligt förankrad kunskap om människans sexualitet har, enligt Bergenheim, inte spelat någon odelat positiv roll i den föränderliga synen på sexuella övergrepp.

Den breda ansatsen och den långa tidsperioden som Bergenheim valt, har emellertid en baksida och arbetet lämnar en del att önska när det gäller analytisk skärpa. Det är framför allt deskriptivt. Materialet skulle absolut kunna bilda underlag för fler, och mer fördjupade, teoretiska diskussioner och jag hade gärna sett fler och tydligare diskussioner av de empiriska resultaten och tolkningarna i förhållande till tidigare forskning. Dessa svagheter måste emellertid vägas mot bokens förtjänster. I sin beskrivning av hur synen på sexuella övergrepp förändrats från 1850 till idag balanserar Bergenheim elegant mellan detaljrikedom och mer övergripande resonemang och analyser. Det gör boken lättläst och läsvärd även för andra än akademiker. Den blir en bred historisk skildring av perioden 1850 till 2000 med fokus på Sverige och den föränderliga synen på kön, normalitet, sexualitet och våld. *Brottet, offret och förövaren* kommer tveklöst att

bli ett standardverk på området, ett verk som förhoppningsvis uppmuntrar till fortsatt forskning. För en vidare läsekrets ger Bergenheims bok en välbehövlig historisk bakgrund till en ständigt het debattfråga, samtidigt som den utgör ett gott exempel på hur man kan tänka samhällsanalytiskt och könsmedvetet kring frågor om sexualitet, våld och vetenskap.

Karin Hassan Jansson

Harry Collins & Trevor Pinch, *Dr. Golem: How to think about medicine*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2005, xii+246 s. Pris 25 doll. inb. ISBN 0-226-11366-3.

Vetenskapssociologerna Harry Collins och Trevor Pinch är välkända för *Lychnos* läsare. Deras små, smarta ”upplysningsböcker” *The Golem: What Everyone Should Know about Science* (1993) och *The Golem at Large: What You Should Know about Technology* (1998) har tidigare recenserats här både en och två gånger, och då fått fina betyg av Kalle Grandin och Anders Carlsson. I denna tredje bok i Golem-serien riktas uppmärksamheten mot medicinen, såväl medicin som vetenskap som medicin som sjuk- och hälsovård. Jag har läst den med stor behållning och instämmer gärna i hyllningskören.

Dr. Golem är upplagd på samma pedagogiska sätt som de två föregående böckerna. Strategin består i att renodla och driva centrala kunskapssociologiska teser med hjälp av en serie fallstudier, som lånats från den befintliga STS-litteraturen. Den övergripande tesen från tidigare böcker kvarstår: likt lerfiguren Golem i den judiska mytologin är vetenskapen en välmenande och potentiellt mäktig men samtidigt klumpig och potentiellt farlig skapelse. Samma sak gäller för den moderna medicinen. Medicinsk kunskap bidrar till att rädda liv och minska lidande. Men trots de enorma resurser som under det senaste seklet har satsats på medicinsk forskning och läkemedelsutveckling har medicinen ännu en relativt begränsad inverkan på mänskligheten som helhet, långt ifrån lika stor som till exempel diet, hygien och livsstil. Även om medicinen idag kan hjälpa många sjuka människor lider den dessutom själv av svårartade åkommor, som riskerar att smitta av sig på patienterna i form av oförutsägbara biverkningar och komplikationer. Ett annat intrikat problem, som

Dr. Golem ställs inför, är att försöka kombinera medicinens två olika uppgifter, att vara både en vetenskaplig praktik och ett hälsovårdande hantverk. Dilemmat här ligger, enkelt uttryckt, i att förena ett långsiktigt värnande av kollektiva intressen med ett kortsiktigt värnande av individuella intressen.

Förutom en introduktion och ett sammanfattande avslutningskapitel består *Dr. Golem* av åtta fallstudier. Den första studien, som anger något av ett vetenskapsteoretiskt grundackord för resten av boken, behandlar placeboeffekten. Här belyses den klassiska svårigheten att skilja fysiologiska effekter från psykologiska i samband med medicinsk forskning eller behandling, liksom svårigheten att separera en enskild behandlings inverkan från den individuella kroppens egen självläkande och smärtlindrande (alternativt sjukdomsalstrande) förmåga. I den andra studien problematiseras den vetenskapligt skolade läkarens status. Ämnet illustreras med svårigheten att, på grundval av utfallet av vardagliga medicinska behandlingar, skilja riktiga allmänläkare från självlärd amatörer som utger sig för att vara läkare. Statistik från USA och England visar nämligen att de flesta ”falska läkare” som genomskådas inte upptäckts på grund av att de utför en bristfällig läkekonst – deras resultat är i regel lika bra eller lika dåliga som vanliga läkare – utan att de avslöjas på andra sätt, till exempel att de anges av en bekant eller inte uppför sig som förväntat i sociala sammanhang. Osäkerheten i att fastställa värdet av medicinska ingrepp diskuteras vidare i den tredje studien, nu med utgångspunkt i det klassiska kirurgiska ingreppet tonsillektomi. I USA är operationen mycket vanlig, rent av rutiniserad, medan man i andra västländer närmast har upphört med ingreppet. Syftet med tonsillektomi är att förhindra halsinfektioner, men huruvida så också sker verkar intressant nog omöjligt att avgöra.

Att det inte går att finna någon tydlig gräns mellan ”vetenskaplig medicin” och ”alternativ medicin” är temat för den fjärde studien. Som exempel används teorin att stora doser C-vitamin skulle kunna vara ett adekvat medikament vid behandling av cancer, inte för att bota men för att fördröja sjukdomsprocessen. Idén skulle lätt kunna förpassas till den alternativa medicinens mindre seriösa utmarker om det inte vore för att den förfäktades av ingen mindre än nobelpristagaren Linus Pauling. Frågan om osäkerhet återkommer i den femte

studien, denna gång med hjälp av omdebatterade diagnoser såsom ”yuppiesjuka” och fibromyalgi. Den sjätte studien beskriver utvecklingen av ”första hjälpen” och konstaterar att sådan hjälp utanför sjukhusmiljön (och TV-filmer) endast i undantagsfall har haft någon faktisk inverkan, medan den sjunde studien visar hur människor som drabbats av HIV på ett avgörande sätt själva har medverkat i forskningen kring AIDS-behandlingar. Avslutningsvis diskuteras individuella respektive kollektiva fördelar och nackdelar – av arten ”fångens dilemma” – med vaccinering av barn.

Somliga läsare av de förra Golem-böckerna har påpekat, att Collins and Pinchs framställningssätt är onödigt kritiskt, närmast cyniskt, och att de fall som de valt att lyfta fram som exempel inte är representativa för hur modern vetenskap och teknologi i allmänhet fungerar. Det är troligt att författarna har tagit till sig dessa synpunkter. För även om *Dr. Golem* kan kritiserats för att profanera medicinen genom att huvudsakligen presentera kontroversiella exempel, förknippade med risker och osäkerhet, så understryks gång på gång hur värdefull modern medicinvetenskaplig kunskap trots allt är. ”The medical profession and medical science are bound to make mistake after mistake – that is the nature of science in general and medical science in particular. Medical science will get it wrong even more often than physics and engineering. But it would be incorrect to draw the conclusion that because medical science gets it wrong we should abandon it.” En annan intressant sak, som skiljer denna bok från de föregående, är att Collins och Pinch tryffer framställningen med personliga erfarenheter, och stundom polemiserar med varandra. Sammantaget ger boken en intresseväckande inblick i den moderna medicinens värld och även i vetenskapssociologins analysverktygslåda. Min bedömning är att den skulle kunna fungera utmärkt som lärobok på medicinhistoriska kurser, men också på vanliga hälsovårdsutbildningar.

Christer Nordlund

Karin Johannisson, *Tecknen: Läkaren och konsten att läsa kroppar*. Stockholm: Norstedts, 2004. 312 s. Pris 278 kr. ISBN 91-301283-5.

Efter att med närmast encyklopedisk omsorg ha tecknat den anatomiska disciplinens och

det kirurgiska idékomplexets idéhistoria samt kvinnokroppens uttolkning inom medicinen har Karin Johannisson med *Tecknen: Läkaren och konsten att läsa kroppar* valt en tematik som berör samtliga kliniska praktiker. Det handlar om den repertoar av visuellt identifierbara symptom hos patienten som den diagnostiska praktiken utgår från. Det handlar om de signifikanter i patientens fysik och kroppsspråk som bildar underlaget för all diagnostik och som samtidigt belastar den med samhällseliga fördomar och förutfattade åsikter. Det är ju en känd kunskapsteoretisk paradox, att man skall kunna hantera sina synintryck samtidigt som man påverkas och styrs av dem.

Boken består av sex kapitel, som interfolieras av mellanled kallade Intermezzo och i vilka ”bilder” ur historien, bildkonsten, skönlitteraturen etc. å la postmodernistisk formlära skall fungera som fristående kommentarer. Inledningsvis presenteras äldre diagnostisk praktik baserad på de tre skilda huvudteknikerna att lyssna på patientens egen berättelse om sitt tillstånd, att observera kroppsliga yttringar samt undersöka kroppsvätskor, varvid den viktigaste skillnaden mot senare praxis var frånvaron av kroppslig beröring och att patienten sällan exponerades avklädd. Den observationsteknik som utvecklades byggde på teckentydning och kallades helt logiskt för semiotik. De två dominerande tolkningskategorierna tjänade att karakterisera den sjuka individens konstitution samt syndromens typologi.

1800-talet brukar i Foucaults efterföljd beskrivas som sjukhusets och klinikens era, där den sociala berättelse som karakteriserade den tidigare patient-läkarkontakten i hemmiljö förloras. Iakttagandet ersattes av systematiskt teckenspråkande, ett sökarsende, och läkaren läste av patienten med kroppsnära metoder som inspektion, auskultation, palpering, touchering, perkussion, succussion och slutligen obduktion. Franska revolutionens välfärdsvision och kontrollbehov bildade normen för den nya institutionsmedicinen. Dennas upptaktsskede har hyllats som en hjälteepok på grund av pionjärer som Bichat och Laennec, vilka kom att bidra till läkarskråets manlighetskult, eller höga maskulinitetsfaktor, som Johannisson beskriver saken. Under århundradet tillkom en rad redskapsbaserade teknologier som stetoskop, laryngoskop, gastrooskop, röntgenstrålning, fluoroskop, ögonspegel, vilka förstärkte maskin- och manlighetskulten och

terapiernas mekanistiska karaktär. Dessa mät- och seendetekniker har behandlats inom flera skilda discipliner som antropologi, genusvetenskap, konst- och bildvetenskap, foto- och teknikhistoria. Mindre utforskade är de effekter dessa metodologier haft på läkarens självuppfattning och psykofysiska relation till sina patienter. Johannisson har berört temat tidigare, men i föreliggande studie är ambitionen att analysera den diagnostiska metodiken som en formaliserad teckenlära och därmed en egen epistemologi. Till dennas svårhanterliga egenheter hör att den visserligen systematiserats skriftligt men huvudsakligen traderats som tyst kunskap via praktisk utövning.

I sin empiriska genomgång av teckensystematiken uppvisar Karin Johannisson - som i alla tidigare sammanhang - en imponerande lärdom. Det är en både kuslig och gripande läsning, som belägger att det yrkesmässiga rolltagandet för läkaren många gånger stod i kontrast till den privata upplevelsen, särskilt i mötet med äcklet, smutsen, vanvården och den stundom ofrånkomliga erotiska attraktionen. "Intermezzot" rörande Israel Hwasser utgör en dylik inblick i det individuella dilemmat för en erkänd yrkesman, som avvisade den nya medicinens krav på fysisk närhet i den hantering han utövade. "Jag har således en bestämd avsky för det område af lifvet där mitt yrke befäller mig att upphörligt vistas", skriver han. Filantropisk välvilja förutsätts vara motivationen bakom läkarens yrkesval. Johannissons historieskrivning visar emellertid, hur läkarprofessionen - liksom de flesta andra - fyllets upp av metodologier som kan beskrivas som hantverkspraktiker. Teckentydandets konst skapar förvisso konnässörskap men kan läras ut via manual, skötas och neutraliseras och även missbrukas via "sökenschemats" regelsystem. Någon gång kan jag likafullt tycka att Johannissons fokus alltför lätt hamnar på ett deterministiskt diskursanalytiskt plan, där läkare i egenskap av makt-havare antas ha agerat emotionellt avskärmat i skydd av vetenskapens distanserade blick, och där patienten lika följdriktigt alltid är en förlorare. Det är kanske en orättvis iakttagelse, som dock påkallas av Johannissons rika

och metaforiska språk. De sensuella bilderna tenderar olyckligtvis att ackumuleras till en emotionalistisk läsart som i sin tur riskerar att låta argumentationens skarpa få stå tillbaka för den suggestiva eller aforistiska effekten. Det tycks mig som om Johannisson trots all elegans har ett metodproblem att lösa i sitt val av stilistik och i avvägningen mellan litterär och argumentativ utsaga.

Ytterligare några metodaspekter väcker frågor. Det tillämpade teckenbegreppet ter sig inte entydigt eller heltäckande. Genomgången av den kliniska praktikens teckenrepertoar är säkert uttömmande, men övergripande kontextuella kodsystém såsom typbegrepp och typläror anlitas gärna som synonyma med tecken. Det hade varit värdefullt med en analytisk kommentar till de skilda teckennivåerna och att dessa hade relaterats till andra teckensystem och korrelerats med alternativa tolkningsteorier, bl.a. nutida bildsemiotik. Likaså tycker man gärna som bildforskare, att det hade varit tacknämligt om Johannisson hade preciserat sin egen tolkningsstrategi i förhållande till bildmediet, som hon uppenbarligen värderar högt som källa men sällan utvärderar. Johannisson har uppehållit sig mycket vid seendet i sina forskningar men mindre vid seendokumentationens förutsättningar, och hon använder vanligen bildmaterial ur andra vetenskapliga verk till skillnad från primärmaterial ur samlingar och arkiv. Detta har sina historiografiska poänger, men bruk av bilder i andra hand kräver extra kontroll av källans status. Frånvaron av denna kritiska metanivå kan skymtas i hanteringen av Fervers fotografiska instuderingsmaterial med dess otillförlitliga experimentsituation samt i avsaknaden av diskussion kring bildernas skilda instrumentella uppsåt, aktualiserat av bokens återbruk av normativt retuscherade och estetiserade fotografier. Intressant nog tas liknande evidensfrågor upp i avsnittet Sjuka bilder, där de mest elementära teorierna om den medicinska bildens ontologi summeras. Men en resumé kan inte ersätta det som här efterlyses: redovisning av författarens egen teckenavläsning och tolkningspraktik.

Lena Johannesson

Notiser och meddelanden

Johan Nordströms och Sten Lindroths Pris

Johan Nordströms och Sten Lindroths Pris till yngre forskare för framstående lärdomshistoriskt arbete för år 2005 har tilldelats Peter Josephson (Uppsala) för avhandlingen *Den akademiska frihetens gränser: Max Weber, Humboldtmodellen och den värdefria vetenskapen*, och Thomas Karlsohn (Göteborg) för avhandlingen *Passage mellan medier: Vilém Flusser, datorn och skriften*.

Nya doktorsavhandlingar

Följande doktorsavhandlingar inom idé- och lärdomshistoria har lagts fram vid svenska universitet under läsåret 2005/2006:

Gro Hanne Aas (Göteborg), *Likhet uten solidaritet? Idéhistoriske studier av karakterer i utdanning og meritokrati*.

Peter Josephson (Uppsala), *Den akademiska frihetens gränser: Max Weber, Humboldtmodellen och den värdefria vetenskapen*.

Shamal Kaveh (Uppsala), *Det villkorade tillståndet: Centralförbundet för Socialt Arbete och liberal politisk rationalitet 1901–1921*.

Daniel Lövheim (Uppsala), *Att in-teckna framtiden: Läroplansdebatter gällande naturvetenskap, matematik och teknik i svenska allmänna läroverk 1900–1965*.

Gert Magnusson (Göteborg), *Språk och värld: Metod, exempel, etik*.

Kristian Petrov (Göteborg), *Tillbaka till framtiden: Modernitet, postmodernitet och generationsidentitet i Gorbacevs Glasnost och Perestrojka*.

Medarbetarna

Lilli Alanen, Filosofiska institutionen, Uppsala universitet.

Klaus Barthelmess, Whaling Research Project, Köln.

Staffan Carlshamre, Filosofiska institutionen, Stockholms universitet.

Victoria Fareld, Institutionen för idéhistoria och vetenskapsteori, Göteborgs universitet.

Carl-Göran Heidegren, Sociologiska institutionen, Lunds universitet.

Riittamaija Heinonen, Institutionen för litteraturvetenskap och idéhistoria, Stockholms universitet.

Ralf Hultberg, Institutionen för litteraturvetenskap och idéhistoria, Stockholms universitet.

Thomas Karlsohn, Institutionen för idéhistoria och vetenskapsteori, Göteborgs universitet.

Katarina Leppänen, Institutionen för idéhistoria och vetenskapsteori, Göteborgs universitet.

Henrik Lundberg, Sociologiska institutionen, Lunds universitet.

Svante Nordin, Avdelningen för idé och lärdomshistoria, Lunds universitet.

Anders Odenstedt, Institutionen för filosofi och lingvistik, Umeå universitet.

Mats Persson, Institutionen för idé- och lärdomshistoria, Uppsala universitet.

Johan Redin, Avdelningen för estetik, Filosofiska institutionen, Uppsala universitet.

Sharon Rider, Filosofiska institutionen, Uppsala universitet.

Sören Stenlund, Filosofiska institutionen, Uppsala universitet.

Per Stobaeus, Historiska institutionen, Lunds universitet.

Ingvar Svanberg, Institutionen för euroasiatiska studier, Uppsala universitet.

Jayne Svenungsson, Teologiska högskolan, Stockholm.

Karen Wonders, Institute for the History of Science, Georg-August-Universität Göttingen.

Medlemskap/Membership

Medlem i Lärdomshistoriska samfundet erhåller *Lychnos* mot medlemsavgift på 225 kr (inkl. frakt, 25 kr). Anmälan om medlemskap skall göras till Lärdomshistoriska samfundet, Avd. för vetenskapshistoria, Box 629, 751 26 Uppsala. Tel: 018-4711577; e-post: lychnos@idehist.uu.se.

Foreign members of the Swedish History of Science Society receive *Lychnos* for 250 SEK (including postage and handling). Applications for membership should be sent to: The Swedish History of Science Society, Uppsala University, Office for History of Science, Box 629, SE-751 26 Uppsala, Sweden. E-mail: lychnos@idehist.uu.se.

