

# LŪCHNOS

Årsbok för idé- och lärdoms historia

Annual of the Swedish History of Science Society

2011

## **LYCHNOS**

Utgiven av Lärdomshistoriska Samfundet  
med stöd av Vetenskapsrådet

### **Redaktör/Editor**

Bosse Holmqvist

### **Recensionsredaktörer/Review editors**

Jens Eriksson

Jacob Orrje

### **Redaktionsråd/Editorial board**

David Dunér, Karin Johannisson, Thomas Kaiserfeld,  
Erland Mårald, Cecilia Rosengren, Sven Widmalm,  
Hanna Östholm

### **Tidigare redaktörer/Former editors**

Johan Nordström 1936–1949

Sten Lindroth 1950–1980

Gunnar Eriksson 1980–1990

Karin Johannisson 1990–2000

Sven Widmalm 2000–2006

### **Redaktionens adress/Editorial address**

Avd. för vetenskapshistoria

Box 629, 751 26 Uppsala

### **Omslagsbild**

Friedrich, Caspar David: *Eiche im Schnee*. 1827, olja på duk.

© Wallraf-Richartz-Museum, Fondation Corboud.

© 2011 Lärdomshistoriska Samfundet och författarna

ISBN 978-91-85286-61-3

ISSN 0076-1648

### **Production**

Johan Laserna, Torna Hällestad 2011

### **Printed in Latvia by**

Studio RBB, Riga 2011

# Innehåll

## Uppsatser/Papers

- 7** *Codex Argenteus* and political ideology  
in the Ostrogothic kingdom Marta Bigus

Summary: *Codex Argenteus* and political ideology  
in the Ostrogothic kingdom

- 29** Heligt – hotfullt – historiskt. Kulturarvifieringen av det  
katolska i 1600-talets Sverige Helena Wangefelt Ström

Summary: Sacred – threatening – historical. The heritageification  
of Catholic items and practices in late 17<sup>th</sup>-century Sweden

- 55** Människans flykt från naturen i C. S. Sherringtons  
*Man on his nature* Torbjörn Gustafsson Chorell

Summary: Urge-to-live. Man's escape from nature in  
C. S. Sherrington's *Man on his nature*

- 75** Neurosis. Patienter, diagnoser och terapier  
i sjundedagsadventistisk vård 1935–1985 Motzi Eklöf

Summary: Neurosis. Patients, diagnoses and therapies  
in Seventh-day Adventist health care 1935–1985

## Tema: "Tysk idealism" Anders Burman & Rebecka Lettevall

- 101** Inledning Anders Burman & Rebecka Lettevall

Summary: German Idealism. Introduction

- 119** Das Romantikerhaus. Idealism och romantik  
i 1790-talets Jena Sven-Eric Liedman

Summary: Das Romantikerhaus. Idealism and Romanticism  
in Jena in the 1790s

- 139** Karl Leonhard Reinhold och  
den tyska idealismen Vesa Oittinen

Summary: Karl Leonhard Reinhold and German Idealism

- 155** Fichte om uppfordran, erkännande  
och kroppen Carl-Göran Heidegren

Summary: Fichte on summons, recognition and the body

- 169 Det Eviga Evangeliet. Joakim av Floris och den romantiska drömmen om en ny religion** Jayne Svenungsson  
Summary: The Eternal Evangel.  
The Joachimite heritage in Romantic religion
- 183 Schellings politiska filosofi, Gud och individens frihet** Anders Bartonek  
Summary: Schelling's political philosophy, God, and the freedom of the individual
- 197 Schellings begynnelse.**  
**En dynamisk historia** Anna-Lena Renqvist  
Summary: Schelling's beginnings
- 213 Humboldt och skriften. Om bildningens mediala förutsättningar** Thomas Karlsruhn  
Summary: Humboldt and writing.  
On the medial conditions of self-formation
- 227 Det estetiskas gränser. Inledning till estetikens problem hos Goethe** Mattias Pirholt  
Summary: Limits of the aesthetic.  
Prolegomena to the problem of aesthetics in Goethe
- 241 Hegel och arkitekturens filosofiska system** Sven-Olov Wallenstein  
Summary: Hegel and the philosophical system of architecture
- 263 Judaskyssar. Om den biografiska läsan hos Schopenhauers lärjungar och kritiker** Tobias Dahlkvist  
Summary: Kisses of Judas. On biographical readings of Schopenhauer by his disciples and critics

## **Avhandlingsrecensioner/ Dissertation reviews**

- 279 Konflikt og konsensus i kommunen** Mats André
- 283 På spaning efter en svensk modell** Christer Ericsson
- 288 Monstret & människan** Anders Johansson
- 292 Ramism, rhetoric and reform** Erland Sellberg
- 297 Mellan nation och omvärld** Per Wisselgren

## Recensioner/Reviews

**303 Allmän idé- och lärdoms historia**

**307 Kulturhistoria**

**314 Filosofi och teologi**

**319 Vetenskapshistoria**

## Recenserade böcker

- Ahlberger, Christer, Henric Bagerius, Carl Holmberg, Ulrika Lagerlöf Nilsson, Pia Lundqvist, Tomas Nilsson & Brita Planck (red.): *Historier. Arton- och nittonhundratalsens skönlitteratur som historisk källa* (Simon Larsson) 307
- Bondekam, Maja: *Tvåkönad. Studier i den svenska hermafroditens historia* (Erika Alm) 308
- Brolin, David: *Friedrich Nietzsche. Liv filosofi politik* (Tobias Dahlkvist) 314
- Ciarlo, David: *Advertising empire. Race and visual culture in imperial Germany* (Åsa Bharathi Larsson) 309
- Fara, Patricia: *Science. A four thousand year history* (Christer Nordlund) 319
- Fjelkestam, Kristina: *Det sublimas politik. Emancipatorisk estetik i 1800-talets konstnärromaner* (Kristina Nordström) 312
- Frängsmyr, Carl: *Uppsala universitet 1852–1916* (Bo Lindberg) 305
- Gaukroger, Stephen: *The collapse of mechanism and the rise of sensibility. Science and the shaping of modernity, 1680–1760* (Bosse Holmqvist) 321
- Götselius, Thomas: *Själens medium. Skrift och subjekt i Nordeuropa omkring 1500* (Håkan Håkansson) 310
- Lindberg, Bo: *Seneca. Människoslåktets lärare* (Lorenzo Casini) 316
- Löfgren, Eva: *Rätt och rum. Tingshus som föreställning, byggnad och rum i förvandling 1734–1970* (Leif Dahlberg) 303
- Lundin, Per, Niklas Stenlås & Johan Gribbe (red.): *Science for welfare and warfare. Technology and state initiative in cold war Sweden* (Håkan Gunneriusson) 323
- Piper, Andrew: *Dreaming in books. The making of the bibliographic imagination in the Romantic age* (Jens Eriksson) 313
- Scott, Gary Alan & William A. Welton: *Erotic wisdom. Philosophy and intermediacy in Plato's Symposium* (Mats Persson) 317
- Siskin, Clifford & William Warner (red.): *This is Enlightenment* (Thomas Karlsruhn) 318

**325 Notiser och meddelanden/Notes and communications**



# *Codex Argenteus* and political ideology in the Ostrogothic kingdom

Marta Bigus

## Introduction

In 313, Emperor Constantine the Great passed an edict of toleration of all worship, including Christianity. Around that time, he also ordered biblical books of an imposing nature, perhaps even written in gold and silver on purple vellum, from Eusebius, then based in Caesarea. During the early Christian period, such luxurious execution of the Scriptures emphasized the high status of the newly acknowledged religion. Likewise, the juxtaposition of purple, gold and silver with the Divine Word, accentuated the ruler's special position within the new political and religious constellation. As mentioned by Bishop Eusebius in his *Ecclesiastical History*, Constantine's action made a lasting impression on his successors who continued to commission splendid biblical manuscripts.<sup>1</sup> Indeed, throughout late Antiquity and the Middle Ages, monarchs and noblemen frequently used opulent bibles to show their status and express the relation between political power and Christianity. For instance, several biblical books associated with Charlemagne, the first post-Roman ruler who entirely fulfilled his imperial ambitions, purposely integrate elements rooted in the Roman tradition, such as purple-stained parchment and golden letters.<sup>2</sup> These objects reflected the ruler's political ideology and served as a means of promoting it.

One of the most intriguing manuscripts of late Antiquity, the early-6<sup>th</sup>-century *Codex Argenteus*,<sup>3</sup> combines elements typical of lavish Greek and Latin bibles with yet another significant aspect. It contains Gospels in Gothic, the language of a Germanic tribe.<sup>4</sup> Its form and contents are embedded in the Christian civilization. At the same time, this book represents the culture of "barbarians". Does this combination of cultural signifiers in one manuscript also reflect a specific ideology? Scholars have linked the *Codex Argenteus* to Theoderic, the Romanophile ruler of Ostrogothic Italy (473–526).<sup>5</sup> However, the essential question as to why Theoderic would have wished to possess or donate such a book has not been extensively explored.<sup>6</sup> In this paper, I will attempt to establish how, if at all, the *Codex Argenteus* fits in with Theoderic's art patronage, and whether it relates to his governmental strategy.

### **The *Codex Argenteus*, its codicological elements, dating and localization**

Both stylistically and chronologically, the *Codex Argenteus* belongs to the corpus of late Roman and Byzantine “purple bibles”, i.e. early Christian manuscripts written in gold or silver on purple vellum. The tradition of writing with ink made of precious metals on purple-dyed parchment can be interpreted as part of a bigger cultural phenomenon, a Roman “purple fever”. The colour purple, which is thought to have been “the most enduring status symbol of the ancient world”, known already in Hellenistic Greece, was adopted by the Roman ruling elite in the 3<sup>rd</sup> century BC.<sup>7</sup> By the 3<sup>rd</sup> century AD, wearing purple garments and possessing objects in that colour became a means of displaying social and economic status. It is believed that the first purple-dyed codices with literary content, which were probably made under imperial patronage, were products of the 3<sup>rd</sup> century AD, too.<sup>8</sup>

Starting with Caligula, subsequent emperors attempted to introduce legal regulations restricting the use of the highest quality purple to objects related to the imperial entourage only.<sup>9</sup> Under Constantine, the luxurious hue started being used for church purposes. It is possible that the first purple-stained biblical codices appeared at that time. In any case, the oldest preserved purple manuscripts with biblical content date from the 5<sup>th</sup> century.<sup>10</sup>

Judging by the amount of manuscripts that have come down to us, the “purple bibles” achieved considerable popularity a century later. Several unilluminated books from the 6<sup>th</sup> century survive, both in Latin and in Greek, and of course one in Gothic.<sup>11</sup> The most famous ones, however, are the illustrated 6<sup>th</sup>-century purple Greek manuscripts: the Cotton Genesis, the Vienna Genesis, the Rossano Gospels and the Sinope Gospels.<sup>12</sup>

Recapitulating, by the time the *Codex Argenteus* was made, purple must have triggered immediate associations with wealth and secular power. It was used in religious contexts, too. Whoever ordered the Gothic gospels must have been aware of this symbolical load and deliberately chose to apply it. The use of purple indicates the high aspirations of the patron and constitutes his or her conscious reference to the Roman cultural code. In addition, by producing Gospels so luxurious in Gothic, the book’s patron was giving the language and rite of the “barbarians” very high status.

Although there are some indications that Theoderic wanted to emphasize his Romanness and implement his ideology by art patronage, there is no hard evidence to prove his commission of the Gospels in Gothic. None of the main written sources for his reign seem to mention it. Nor does the *Codex Argenteus* itself contain any explicit indication as to the person to whom it might have belonged. In such a case, the assessment of the manuscript’s origins and patronage can be at best hypothetical. Results of



a careful investigation of the content and codicological elements constitute a significant piece of evidence on which such an hypothesis can be based.

### The content

The most obvious element that indicates the Ostrogothic kingdom as the place where the Silver Gospels came into being is its content. The translation of the Gospels into Gothic dates back to the 360s. Around that time, Goths, then residing at the Black Sea coast, came into conflict with the Empire. Christian hostages seized during Gothic invasions of Roman provinces preserved their faith and formed a large community within the barbarian realm in the Balkans.<sup>13</sup> In 340 Wulfila, a descendant of both Goths and Cappadocian Christians, was consecrated their bishop.<sup>14</sup> The translation of the Gospels into the Gothic language is attributed to him, although lexical variations in the individual Gospels indicate that “the Apostle of the Goths” was not working alone.<sup>15</sup> The main source for the Gothic *evangelarium* was a Greek text.<sup>16</sup> Beside that, versions in everyday Latin were consulted as comparative material.<sup>17</sup> The translators followed rigid principles. Every word present in the Greek text is represented by a word in Gothic. The translation preserves the Greek syntax, too. Because the runic writing system used by the Goths was insufficient to render the complex text, Wulfila had to provide an essential tool that would allow him to accomplish his ambitious enterprise: a Gothic alphabet. He used the Greek letters as his graphic examples, simultaneously incorporating signs derived from runes.

Although king Athanaric eventually exiled Wulfila and his community, the Christian religion was not entirely rooted out of the Gothic kingdom in the Balkans. By the time the *Codex Argenteus* was made, Christianity (in its Arian doctrinal variant)<sup>18</sup> had become prevalent among both the Ostrogoths in the Black Sea area and the Visigoths in Spain and southwestern France.<sup>19</sup> From 506 both realms were formally under the reign of one person: Theoderic. All in all, at the time the *Codex Argenteus* was produced Theoderic was the only monarch who could have been interested in an *evangelarium* in Gothic and who would have had the resources to allocate its production.

### Codicological and palaeographical elements<sup>20</sup>

There are several codicological and palaeographical elements that can be used as arguments in favour of the localization of the book’s production in Ostrogothic Ravenna. Firstly, the visual aids deployed to facilitate the organization of the text derive from both Greek and Latin traditions. The blend of eastern and western elements is a characteristic feature of Ostro-

gothic culture in general. Ravenna was a melting pot where Byzantine conventions mingled with Roman and Germanic customs. The *Codex Argenteus* seems to be a reflection of this tendency. The *evangeliae* are ordered in the same sequence as was common in the pre-Vulgate Latin translations produced in the Apennine Peninsula: Matthew, John, Luke and Mark.<sup>21</sup> In order to bind the quires in the correct order the last versos of every quire were marked with subsequent letters of the alphabet written in the bottom right-hand corner. This was a common practice in contemporary Latin manuscripts.<sup>22</sup>

The beginning of each Gospel is marked by an incipit formula and by the first few lines written in gold. In the oldest Latin manuscripts, the explicit and implicit formulae were usually written one after the other at the end of each Gospel. The Greek, on the contrary, tended to separate the two and write the “title” just above the first line of each Gospel book that it indicated (they often omitted the very word “incipit”). The latter practice was adopted in the *Codex Argenteus*, whereby the formulae are set within frames consisting of short dashes or diplé-like signs.<sup>23</sup> In addition, every second opening contained a running title comprising the Gothic word for “according to” on the verso side (left) and the name of the apostle on the recto side (right) of the opening. These were placed centrally in the upper margins and were framed with two horizontal lines. Running titles of this type occurred mainly in Latin books, although the famous Greek Codex Vaticanus and the Codex Sinaiticus also contain titles modelled in this manner.<sup>24</sup>

Every Gospel book is further divided according to two parallel systems: punctuation *per cola et commata* and division into Eusebian sections. The smallest textual units are marked off with a medial punctus (*commata*). This sign indicated a pause when the text was read aloud. After several such sections, a colon occurred (*cola*) to indicate the end of a passage. In many cases, these sections coincided with the Eusebian sections. In the *Codex Argenteus*, the beginning of each Eusebian section is marked in a threefold way. The first line of each section is written in gold and the first letter of the text underneath the golden rubric is enlarged. Beside it, in the margin, a framed number of the section is placed. Several Eusebian sections (or several *cola*) form a paragraph. It begins on a new line with an enlarged letter placed outside the written space. Classical philologist and palaeographer Jan-Olof Tjäder observed that several Latin manuscripts localizable to Ravenna feature the same system of punctuation and text division.<sup>25</sup> Such an elaborate and clear structure was probably meant to facilitate the study of the text. The *Codex Argenteus* was therefore not only a luxury object that emphasized the high status of its owner, but could also be used as a tool to study the Scriptures.

A blend of Greek and Latin influences can also be observed in abbreviations and certain features of the script. The letter “m” at the end of a

sentence or at the end of the line is abbreviated with a short dash and a dot underneath it. This feature certainly derives from Latin use, as there are no Greek words that end with an “m”. The letter “n” is always abbreviated with a dash. This, on the contrary, is thought to be a Greek characteristic. Moreover, this abbreviation system seems to be typical of manuscripts made in Northern Italy in the 5<sup>th</sup> century.<sup>26</sup>

The Silver Gospels were written by two scribes. Each of them executed his script in a very careful way, quite different from rapid ductus observed in other Gothic manuscripts.<sup>27</sup> Hand A wrote the Gospels of Matthew and John; hand B, which is more angular and slender than hand A, wrote the Gospels of Luke and Mark.<sup>28</sup> The letter forms in the *Codex Argenteus* are ornamental and perfectly perpendicular to horizontal lines, unlike the majority of other Gothic manuscripts, where the letters are sloping. Straight letter forms are said to be indicative of contacts with contemporary Latin scriptoria, where at that time Uncial script was being developed.<sup>29</sup> Moreover, both scribes consequently indicated the beginning of a new part of the text by writing an enlarged initial in the margin. According to the specialist on Gothic script Carla Falluomini, this too means that the scribes were acquainted with contemporary Latin practices. All in all, it is possible that scribes who worked on the *Codex Argenteus* obtained some training in a Latin scriptorium.<sup>30</sup>

These codicological features are signs of professional and well-organized work. Scholars estimate that, when still complete, the book consisted of thirty-seven quaternions and four quinions, whereby a quinio was always the last gathering of the Gospel.<sup>31</sup> This implies a carefully planned production. Moreover, the elaborate text division and Eusebian tables on every folio suggest that the scribes were experienced in producing biblical manuscripts. In addition, the writing space is meticulously planned and its dimensions are calculated according to the golden section. In conclusion, the book of Gothic Gospels is the result of an effort of highly qualified specialists. The question arises whether there is any evidence of professional book production in Theoderic’s Ravenna.

Bokareis Wiljarith, antiquarius Viliaric and book production  
in the Ostrogothic kingdom

We know of two Ostrogothic manuscripts in which the names of altogether three scribes are mentioned. The first one is the Orosius manuscript containing books I to VI of *Adversus paganos*.<sup>32</sup> It dates from the first half of the 6<sup>th</sup> century and was in all likelihood made in Ravenna. On the last folio (144 verso) of Book V, a scribal colophon in Uncial script reads: “Confectus codex in statione magistri Viliaric antiquarii”.<sup>33</sup> The second source is a papyrus charter issued in 551 by the clergy of the Saint Anastasia Church, the Gothic cathedral of Ravenna.<sup>34</sup> It is written in

Latin, in rapidly executed Uncial script. Among those who signed it were two Gothic lay brethren: Merila and Wiljarith. Both of them added the word *bokareis*, which translates as scribe or notary, to their names. Wiljarith must have been old at that time, as he was not able to sign his own name because of his deteriorated eyesight. According to Tjäder, Viliaric is a Latinized version of the Gothic name Wiljarith and it is therefore highly possible that both documents mention the same person. Moreover, the Latin term *antiquarius* is similar in meaning to *bokareis*.<sup>35</sup> If Tjäder is right, it may mean that an organized scriptorium (*statione*) functioned within one of the most important churches of the Ostrogothic capital. Its scribes were capable of reading and writing Latin and mastered variants of Uncial script. In addition, as native Goths they were probably literate in their mother tongue. The approximate date of the *Orosius* manuscript suggests that *magister* Vilairic/Wiljarith was active already in the period in which the *Codex Argenteus* was made. Nothing can be proven, but where else could the silver Gothic *evangelarium* have been executed if not in a professional scriptorium localized in the local cathedral?

The analysis of codicological evidence reveals that the book is datable to the time of Theoderic's reign and localizable to his capital. Moreover, its content and physical features indicate a patron who wants to emphasize both his high status and his Gothic origin, presumably the king himself. In the following paragraphs, I shall try to address the question of why the Ostrogothic ruler might have ordered such a book and how such an acquisition relates to his political ideology and art patronage.

### **The Ostrogothic kingdom and its political ideology**

#### *Flavius Theodericus rex in Italy*

After the demise of the Hunnic empire in the 450s, the Balkan Goths, who used to be Attila's federates, strove to establish themselves in a new political framework. In the 470s, Theoderic the Amal, who spent his childhood as a hostage at the court in Constantinople, took over the leadership. He managed to establish good relations with Byzantium by providing the imperial army with substantial military support in exchange for rights and privileges. Theoderic obtained Roman citizenship, extorted the title of Master of the Soldiers, followed by the title of Master of Both Services and finally reached the summit of Roman aristocratic ambition: the Consulship.<sup>36</sup> The Gothic leader's growing power and ultimate ambition to form an independent state worried Emperor Zeno. In order to remove the mighty Amal from the Balkans, the Byzantine ruler offered him Italy, on condition that Theoderic defeat Odoacer, a Germanic general in the service of the Roman army, who led the rebellion of the soldiers that famously besieged Rome in 476 and subsequently ruled over Italy. In 488,

the Goths moved westwards. After five years of heavy fighting, Theoderic and Odoacer agreed to share the government.<sup>37</sup> This never happened, because Theoderic killed his new ally shortly thereafter. Ostrogothic dominance in Italy became a fact.

The Gothic leader was proclaimed king by his army and received support from the Roman Senate.<sup>38</sup> Despite the fact that Constantinople recognized and accepted Theoderic's hegemony in Italy, subsequent emperors never made any statement regarding his formal status. The only title he had was *Flavius Theodericus rex*, whereby *Flavius* referred to his Roman citizenship and *rex* was a traditional title of barbarian kings.<sup>39</sup> All in all, Theoderic never became emperor of the Romans. In practice, however, he held power equal to that of a western emperor and was eager to exercise it fully. In order to be able to do so, he had to appease the Romans and show deference towards Byzantium. It seems that these goals were the very reason why Theoderic adopted his conspicuously Romanophile ideology.

#### Romanitas in politics and art

The essence of Theoderic's ideology was *Romanitas*, a concept that can be explained as striving to present himself as a genuine Roman ruler, who ensures the continuation of the Roman Empire. By doing so, he reassured Constantinople that he was worthy of the trust he was given and aspired to be Emperor's powerful ally rather than merely a dependant. Simultaneously, his aim was to convince his Roman subjects that despite his barbarian origins, he was no threat to the Roman people, their culture and political organisation. Furthermore, by deploying quasi-imperial ideology, Theoderic strived to present himself as superior to other barbarian kings of his time. As will be demonstrated in the following paragraphs, he used visual arts and texts as vehicles of this ideology. Can the *Codex Argenteus* be interpreted as a manifestation of *Romanitas*, too?

One of the basic constituents of this ideology was the claim that Theoderic's power, just like the imperial power of the emperors, was a divine gift. It was God's help that allowed him to rule properly over Romans.<sup>40</sup> The most conspicuous artistic manifestation of this cult of a sacred king was the iconography of the mosaics in Sant'Apollinare Nuovo in Ravenna, Theoderic's palace church. The fragmentary mosaic on the western wall of the church depicts a ruler and his entourage. Although it bears an inscription identifying him as Justinian, it is certain that the effigy dates from the time of Theoderic. On the opposite wall, a mosaic shows Christ the Pantocrator and the majesty of Heaven. The heavenly authority is shown directly sustaining the terrestrial authority.<sup>41</sup> One finds a literary realisation of the same concept in Ennodius's panegyric, in which the author states that Theoderic was sent by God.<sup>42</sup>

Another essential ideological component was expressed in the term *civilitas*. It occurs frequently in Cassiodorus's *Variae* and several other contemporary sources.<sup>43</sup> Peter Heather defines it as "the correct, divinely ordained state of society which naturally ensued when a governmental regime consistently followed the divinely ordained plan for human society which had brought into being the Roman system, with its norms, education and rule by written law".<sup>44</sup> In order to preserve *civilitas* and make the Romans believe that virtually nothing had changed for the worse, Theoderic almost obsessively watched over the Roman political and cultural traditions. This included a clear division between civilians, who paid taxes and guaranteed the efficient functioning of the state, and soldiers, who guaranteed peace and security. In Ostrogothic Italy, the first group consisted almost entirely of Romans and the latter of Goths. Thus, Roman civilians experienced little social changes under the barbarian king. Moreover, his administration was Roman at every level and the written law that he introduced consisted of quotations from earlier edicts.<sup>45</sup>

In cultural terms, this element of the ideology was reflected, among other things, in Theoderic's recognition of the importance of education and scholarship. He himself attended a palace school in Constantinople during his years as the emperor's hostage, where he received a Greek schooling. Under his reign, secular public schools established by the Romans lived on, and the king surrounded himself with learned men such as Cassiodorus and Boethius. In addition, Theoderic manifested his ambition to preserve the Roman order by investing in the restoration of Roman monuments. Not only did he order important elements of infrastructure, such as the aqueduct of Trajan in Ravenna to be rebuilt, but he also decreed splendid cultural facilities, such as the Theatre of Pompey in Rome, to be refurbished.<sup>46</sup>

The third element was closely related to *civilitas*. Alongside the promotion of Romanness, Theoderic attempted to conceal his barbarian origin and clearly stated that he wanted to model his personal conduct on that of the eastern emperors. In one of his letters, he stated: "Our royalty is an imitation of yours, modelled on your good purpose, a copy of the only empire, and in so far as we follow you we excel all other nations."<sup>47</sup> Moreover, the title he preferred to use was not *Rex Gothorum*, but *Flavius Theodoricus rex*, which included neither reference to his family nor to his Gothic origin.<sup>48</sup> Besides, he disapproved of some Gothic traditions, such as burying the dead with their precious possessions. He also refused to command his army in person, as was common for Germanic kings. Surprisingly, Theoderic did not abandon his Arian religion. Nevertheless, he never failed to show great respect for Catholic hierarchs and was remarkably tolerant of non-Arians. His personal imitation of eastern emperors is reflected in Theoderic's building programme in Ravenna. None of the churches in the Ostrogothic kingdom display specifically Germanic or

Arian elements. The royal palace, depicted in a mosaic in Sant' Apollinare Nuovo, was most probably modelled on the imperial palace in Constantinople.<sup>49</sup>

Lastly, Ostrogothic propaganda was also directed at barbarian kings in neighbouring regions. The letters Theoderic sent them often had a patronising tone.<sup>50</sup> Likewise, “he presented himself as controlling the monopoly of surviving Roman heritage” and “asserted a cultural hegemony over other western successor states”.<sup>51</sup>

We can conclude therefore, that the art, architecture and literature associated with Theoderic more often than not reflect his political ideology. It does not seem probable that a king who wanted to be perceived as a Roman emperor and who deliberately concealed his Germanic origin would have ordered a book like the *Codex Argenteus*. The manuscript contains two elements that were otherwise never combined in the art and literature of the Ostrogothic kingdom: imperial splendour (purple, silver, gold) and an overt manifestation of Gothic culture. If it was indeed Theoderic's commission, it was a very odd one. The Uppsala-manuscript does not seem to fit within his political ideology.

### **Theoderic's succession plans and the re-discovery of “Gothicness”**

As explained above, the basis for Theoderic's ideology lay in his aspiration to establish himself as a Roman ruler, perhaps even to be crowned as the Western Emperor. Despite the fact that he was never awarded the imperial title, and thus officially remained a dependant of the Eastern Emperor, his long-held ambition can be considered as (at least partially) fulfilled. He created a relatively stable kingdom and cultivated good relations with Constantinople and neighbouring realms.<sup>52</sup> It is not surprising that during the later period of his reign Theoderic eagerly sought to establish a line of succession, which would safeguard his heritage, and in a longer perspective a chance to become the new imperial dynasty. In other words, if he could not be an *augustus* himself, he wanted at least to become the great progenitor of a royal line. Since Theoderic did not have a male heir, he designated a Visigothic nobleman Eutharic, whom he married to his daughter Amalasuintha in 515, as his successor. Emperor Justin officially accepted this arrangement. Eutharic obtained Roman citizenship and soon thereafter assumed the consulship.<sup>53</sup> Nevertheless, a special strategy was needed to strengthen the position of the newly established Gothic dynasty and to demonstrate that despite “barbarian” origin, it was not inferior to the Byzantine ruling family. Moreover, Theoderic had to find a way to secure the support of the Roman Senate, of neighbouring kingdoms and of other Gothic clans within his realm. Thus, alongside his political actions, he seems to have shifted from an ideology of *Romanitas* to one of

Gothic propaganda in the second decade of the 6<sup>th</sup> century. Again, art was deployed as a tool to promote this plan.

The main element of the new ideology was the myth of the divine ancient Amal dynasty. In all likelihood, the whole notion of the antiquity of Theoderic's family was invented. The Amal clan was indeed prominent, but had no claims to special status among the Goths, nor had it previously exercised royal authority over them. Despite that, on the occasion of Eutharic's induction Cassiodorus wrote a short *Chronicle*, in which he presented the Amals as a divine family of seventeen generations of rulers.<sup>54</sup> In order to emphasize the respectable status of the appointed successor, he did not fail to add Eutharic's line to the line of the king in the Amal family tree. In addition, royal letters of the 520s give considerable space to presenting Theoderic's family as a uniquely royal dynasty. This correspondence, addressed to both the Roman Senate and to foreign kings, contains references to the "purple dignity of Amal blood".<sup>55</sup> All in all, in this phase of his career Theoderic explicitly combined his imperial ambition with praise of his ancestors.

Alongside the glorification of the Amal family, the new ideology elevated "Gothicness" in general. At approximately the same time that he completed his *Chronicle*, Cassiodorus wrote the *History of the Goths*.<sup>56</sup> Although the text did not survive to our times, we may learn a bit of its content from the *Getica* composed circa 550 in Constantinople by Jordanes, who claimed that his work was a compact version of Cassiodorus's 12-volume work.<sup>57</sup> Asking a learned Roman to write the history of the Goths in Latin could have been a strategic movement in a greater propaganda programme. Theoderic needed not only a pedigree that would prove the legitimacy of his reign but also an entire history that would present the Goths as ancient people of no less importance than the Romans. The fact that pre-6<sup>th</sup> century sources that have come down to us contain only very scarce and accidental information on the Gothic past leads to the assumption that Cassiodorus not only wrote down but actually created the history of the Goths, using perhaps some elementary information available to him and possibly some legends preserved in oral tradition.<sup>58</sup> "Celebration of Gothicness" also appeared in royal letters from the last decade of Theoderic's life. Again, the recipients were local audiences as well as rulers of neighbouring countries.<sup>59</sup>

Finally, the last years of Theoderic's reign are marked by an escalating tension between Arians and Catholics. Although the Ostrogothic king adapted a policy of tolerance and avoided religious polarisation, relations between the two Churches were not always harmonious, especially in Ravenna. The Catholic hierarchy wanted to regain the splendour of the first half of the 5<sup>th</sup> century, when the city was the seat of western emperors. They knew that this was impossible under Ostrogothic rule. Moreover, Arianism was commonly rejected, not because it was heretical, but be-



cause it was associated with the barbarians.<sup>60</sup> The Catholic clergy was therefore a potential objector to the Ostrogothic succession. Thus, it was in Theoderic's interest to prevent the increase of its power and to emphasize the value of Arian religion. In 519, he discouraged large-scale Catholic building activity and, for unclear reasons, ordered a Catholic chapel in Verona to be destroyed. Shortly after this, he reportedly attempted to close all the Catholic churches in his *urbs regia*.<sup>61</sup>

To sum up, Theoderic was highly concerned about the Gothic succession. He imposed a range of political measures and supported them with strong propaganda, in which the Amal myth, the glorification of "Gothicness" and measures favouring Arianism played a major role.<sup>62</sup> Looking at the content, the material features and the symbolical meaning of the *Codex Argenteus*, it seems likely that the book was a manifestation of Theoderic's ideology as it developed during the last years of his reign. It can be placed in line with other contemporary products of Gothic propaganda, such as letters and Cassiodorus's quasi historical writings.

### **The *Codex Argenteus* as a manifestation of political ideology: conclusions**

Analysis of the palaeographical and codicological features of the *Codex Argenteus* lead to the conclusion that it is highly possible that the book was made in early 6<sup>th</sup>-century Ravenna. There is evidence for the existence of a professional scriptorium in that city at the very time the manuscript was made. Considering the fact that in that period there was hardly any other ruler who had clearly defined imperial ambitions and who could have any interest in the Scriptures in Gothic, it is very likely that the manuscript was made for Theoderic. However, the examination of the king's ideology and its artistic manifestations shows that he initially restrained himself from emphasizing his origins. Only in the last decade of his reign did Theoderic change this strategy. The *Codex Argenteus* is a cultural product that seems to reflect the key elements of this new political programme.

First, the book combines a lavish style with a manifestation of Gothic culture. Its form fits in the tradition of manuscripts made for great rulers and wealthy men and women, through which they wanted to exhibit their worldly power and Christian devotion. The content of *Codex Argenteus* points to a powerful Christian Gothic monarch, which is probably exactly how Theoderic wanted to be perceived in his last years.

Apart from being an imperial manifestation, the manuscript is also one of the most magnificent monuments of Gothic culture. It shows the Goths as a Christian people with a long religious tradition and a good understanding of the Scriptures, a people who are not inferior to the Romans. This in turn corresponds with key elements of Ostrogothic ideology in the last years of Theoderic's reign.

In addition, it should be stressed that the Silver Gospels contain an elaborate system of visual tools, such as running titles, headings, punctuation and indexes. All these improvements facilitated the study of the Scriptures. Thus, alongside its symbolic function, the Silver Gospels also provided a useful source for the study of the New Testament. This brings us to the question of the actual use of the codex. Was it a gift to one of the prominent churches of Ravenna, where the ecclesiasts could use it for both study and liturgy or was it meant to be a part of the palace treasure, a showpiece used only in the presence of the king and his retinue? These matters can only be the subject of speculation, unless new evidence is found. Meanwhile, I hope to have presented a reasonable hypothesis regarding a possible ideological function of the *Codex Argenteus*, which is borne out by its materiality.

### Summary

*Codex Argenteus and political ideology in the Ostrogothic kingdom.* By Marta Bigus. During the Middle Ages, luxurious books were often used as manifestations of power, ideology and political aspirations. Opulent religious manuscripts ordered by noblemen and -women signified relations between Christianity and worldly power. One of the most intriguing codices of the late Antiquity, the *Codex Argenteus*, contains a unique combination of cultural signifiers, which can be interpreted as a demonstration of a certain ideology. This 6<sup>th</sup>-century *evangelarium* in the Gothic language, written in silver on purple parchment, is associated with the Ostrogothic king Theoderic, famous for his imperial ambitions and Romanophile attitude. This paper proposes a hypothesis regarding the ideological meaning of the *Codex Argenteus* in relation to Theoderic's politics. The materiality of the *evangelarium* indicates a patron (or a beneficiary) who could have had imperial aspirations and at the same time glorified his Gothic heritage. Theoderic, indeed, seems the most obvious "candidate". However, the combination of elements that refer to the imperial splendour (purple, silver, gold) with an overt manifestation of Gothic culture (Gospels in Gothic) does not seem to match the king's political strategy. Theoderic put much effort in presenting himself as a genuine Roman ruler. His art patronage and building programme were manifestations of this ambition.

This ideological course changed when Theoderic started implementing a succession plan for his realm. The key elements of the new propaganda were the glorification of both the Amal family and Gothicness in general, expressed especially in Cassiodorus's letters and presumably in his *History of the Goths*. These texts combine the imperial ambitions of the Ostrogothic king with his Gothic cultural self-consciousness. The *Codex Argenteus* was probably a reflection of this specific element of Theoderic's ideology introduced in the last years of his reign.

## Appendix: Codicological description<sup>63</sup>

### General Information

Shelfmark	Uppsala, University Library, DG 1 (De la Gardie Collection 1)
Content	Fragments of Gospels in Gothic
Date	<i>Terminus ante quem</i> : 526 (death of Theoderic the Great, assuming that the book was made during his reign), probably second decade of the 6 <sup>th</sup> century. The C14 dating confirmed that the book was made no later than 550. <sup>64</sup>
Origin	North Italy, Ravenna (Ostrogothic Kingdom)
Language	Gothic
Provenance	Donated to Uppsala University Library in 1669 by M. G. De la Gardie, Chancellor of Sweden

### Codicological features

#### *Book block*

Measurements	Width: 19.75–20 cm Height: 24.25–24.50 cm. Haffner Leaf: 21.7 cm x 26.5 cm
Material	Very thin (0.11–0.12 mm on average) purple-dyed parchment of good quality. The flesh-side and hair-side are easily distinguishable. It seems that the flesh-side absorbed the dye in a different way than the hair-side, as flesh-side is paler than the hair-side. Moreover, the outer margins changed colour to reddish brown.
Ink	The text of the gospels is written in silver and golden ink. The exact chemical composition of the substances used for the ink is not known.
Collation	It has been estimated that, when still complete, <i>Codex Argenteus</i> consisted of thirty-seven quaternions and four quinions, whereby a quinio was the last gathering in each gospel.
Quire signatures	Some quire signatures still survive on the bottom margins of the last page of several quires. The signatures have a form of letters in the bottom right corner of the verso site of the last leaf of the quire.

Number of leaves	188 leaves, 187 in Uppsala and one in Speyer (originally probably circa 336 leaves).  Matthew: 22 leaves (76 missing, 75% lost) John: 45 leaves (29 missing, 40% lost) Luke: 70 leaves (36 missing, 35% lost) Mark: 50 leaves + 1 Speyer leaf (7 missing, 8% lost)
Flesh/skin structure	“both pages in each opening were either flesh-sides or hair-sides, which gave the opening a homogenous impression in respect of structure and dyeing” <sup>65</sup>

### *Binding*

Binding (covers)	The present cover is made of wooden plates covered with silver. It is a product of the Court goldsmith Hans Selling, made according to a design by Davis Klöcker Ehrenstrahl.
Date binding	Silver cover was made in 1669, when the book was presented to the Uppsala University. The C14 analysis has shown that pieces of parchment from the spine cover date from the 15 <sup>th</sup> century and the binding threads from the sixteenth. This means that the book received only the silver covers in the 17 <sup>th</sup> century, but (probably) not an entire binding. The abovementioned data indicate that the book was rebound at least once in the medieval period.
Decoration of the binding	The front cover of the silver casing shows an elderly man who symbolizes Time, and a naked young woman who represents his daughter, Truth. She carries a book with the inscription “Codex Argenteus” in her left hand and points with her right hand to a man behind her. He sits at his desk writing, a mitre decorating his head. An inscription held above this scene by two putti reads: “Vlphila redivivus, et patriæ restitutus cura M. G. De la Gardie, R[egni] S[veciae] Cancellarij. Anno 1669” (Wulfila revived and repatriated by M. G. De la Gardie, Chancellor of Sweden, in the year 1669). The back cover shows the coat of arms of the De la Gardie family.

### *Palaeography*

Script	The script is based on the Gothic alphabet created by Wulfila in 4 <sup>th</sup> century AD. It is an ornamental two-line script with uncial features
--------	---

Scribes	Hand A wrote the Gospels of Matthew and John. Hand B wrote the Gospels of Luke and Mark.
Ductus and characteristic features	Letters are perfectly perpendicular to the horizontal writing lines. It probably came into being under the influence of Latin scriptoria.

*Punctuation and text structuring*

Abbreviations	m abbreviated with a dash with a dot underneath it, always abbreviated at the end of the sentences and at the end of a line.  n abbreviated with a dash Contractions for <i>nomina sacra</i>  This system was typical for manuscripts made in North Italy in the 5 <sup>th</sup> century.
---------------	--

*Mise-en-page*

Writing space	Height: 16.5 cm, width: 13 cm  The writing space is divided in two parts. The major part consists of one column containing 20 lines of text. Circa 1 cm under the last line of this part, 11 lines are drawn, with a 3 mm space between them. There, the four canonical tables are inscribed. The measurements of both parts were calculated according to the principle of the Golden Section: the height relates to the width as the sum of the height and the width relates to the height. The manuscript contains numerous later annotations outside the written space as well as several contemporary glosses.
Columns	One broad column, as in most Gothic manuscripts. Exception: folios 130v–132v, which contain the genealogy of Jesus. There, the writing space is divided into two columns of equal size. The left side column contains the word <i>sunaus</i> (of the son), whereas the right side column contains the list of his ancestors. The same organization of the genealogy can be found in the oldest Greek manuscripts of the New Testament Codex Sinaiticus and Codex Alexandrinus. <sup>66</sup>
Lines per folio	20

Ruling	The written space is demarked with lines drawn with a pointed tool.
Foliation	In the early 18 <sup>th</sup> century, librarian Erik Benzelius wrote the folio numbers in black ink in the top right corner of every recto. One of his assistants corrected them, and thus some folios are marked with two different numbers.

*Mise-en-texte*

Indexes, tables etc.	The bottom part of every folio contains Eusebian canon tables.
Rubrics, headings, etc.	The headlines are written on every second opening and consist of the word "bairh" (according to) on the verso side and of the name of the evangelist on the recto opposite. The page titles are framed with two horizontal lines. Such practice was common for the Latin manuscripts.
Structure of the text	<ul style="list-style-type: none"> <li>- explicit and implicit formulae: the explicit is written at the end of a gospel book and the incipit at the beginning of the next book</li> <li>- first three lines of every gospel book and the beginnings of all smaller sections of the gospels are written in gold</li> <li>- each section of the gospels has its own number, noted in the left margin at the beginning of the section. The numbers are marked by elaborately framed figures. The beginning of each new section was indicated by a golden horizontal stroke placed to the left of the first initial of the section.</li> </ul>
Punctuation	<p>Punctuation combines two systems of text divisions: <i>per cola et commata</i> and according to Eusebian sections.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>per commata</i>, i.e. short sections marked off with a middle high dot and a space. Those dots indicate a short pause and help to regulate the intonation when the text was read aloud.</li> <li>- <i>per cola</i>, i.e. longer parts of the text are marked of with a colon and a space. In many cases, the cola coincide with the Eusebian sections.</li> <li>- <i>Eusebian sections</i>: the Eusebian sections in CA are indicated by framed numbers in the margins and golden rubrics at the beginning of every section. Additionally, if a new section starts in a new line, the first letter is enlarged and placed in the margin</li> </ul>

	<p>- <i>paragraphs</i>: larger parts of the text, comprising several Eusebian sections (or several cola). A paragraph begins in a new line with an enlarged letter placed left from the writing space and with a paragraph mark. The paragraphs are marked off with colons, just as Eusebian sections. Begin of a new paragraph coincides in most cases with a new section.</p>
Marginalia	Fifteen contemporary glosses, one by hand A fourteen by hand B

## Notes

1. Herbert L. Kessler: "The book as icon" in Michelle P. Brown (ed.): *In the beginning. Bibles before year 1000* (Washington D.C., 2006), 79.

2. Examples of Carolingian *codices purpurei* are Abbeville, Bibliothèque Municipale, ms 4, the Godescalc Lectionary (Paris, Bibliothèque Nationale, n.a. lat. 1203), Vienna Coronation Gospels (Vienna, Kunsthistorisches Museum, Weltliche Schatzkammer, Inv. XIII 18) and Folschart Psalter (St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 23).

3. The book survives in two pieces. The first is a manuscript kept in Uppsala University Library under the signature DG 1 (De la Gardie Collection 1). It contains 187 of 336 original leaves and is referred to as the *Codex Argenteus*. Another part consists of single leaf discovered in 1970 by Franz Haffner in Speyer Cathedral (South-West Germany), where it is still kept. It is the last leaf of the original codex, containing the last verses of the Gospel of Mark (16, 12–18). On the discovery of this fragment, see Jan-Olof Tjäder: "Der Codex Argenteus in Uppsala und der Buchmeister Viliarius in Ravenna" in Ulf Erik Hagberg (ed.): *Studia gotica. Die eisenzeitlichen Verbindungen zwischen Schweden und Suedosteuropa. Vorträge beim Gotensymposium im Statens Historiska Museum* (Stockholm, 1972), 157.

4. Although the Germanic provenance of the Goths seems unquestionable, it is difficult to determine where they exactly came from. In his *Getica* (mid 6<sup>th</sup> century), Jordanes reports on the island of *Scandza* situated in the northwestern part of the trackless ocean [as quoted in Walter Goffart: *The narrators of Barbarian history* (Princeton, 1988), 88 note 327]. From there, the Goths reportedly moved to the continent, where they settled in a place called Gothiscandza and later moved to Scythia. The description of the cold Nordic island, as well as its name, led some scholars in past centuries to the conclusion that Scandza could hardly be anything else than Scandinavia. However, the idea of Scandinavian origins of the Goths has been hotly contested, especially since the historical value of *Getica* and the historiographical methods applied by its author have been subject to rigid revision in the last few dec-

ades. All in all, the ethnogenesis of the Goths remains uncertain. For the criticism of written sources in the context of the discussion on the origins of the Goths, see for example revisionist views in Arne Soby Christensen: *Cassiodorus, Jordanes and the history of the Goths. Studies in a migration myth* (Copenhagen, 2002 [2002]) and Walter Goffart: *The narrators of Barbarian history*.

5. Tönnes Kleberg: *Codex Argenteus. The silver bible at Uppsala* (Uppsala, 1984), 9 and Lars Munkhammar: *Codex Argenteus and its printed editions* (Uppsala, 2010), 11, (<http://www.uu.se/Global/Kulturarvsmaterial/Handskrifter/Editionsinledning.pdf>, 18 December 2010). There is some ambiguity about the precise dates of Theoderic's reign. He beat Odoacer in 493, but Byzantium officially recognised him as the ruler of Italy in 478. I use the earlier date, because it marks the factual beginning of Ostrogothic dominance in Italy.

6. See however Lars Munkhammar: *Silverbibeln. Theoderiks bok* (Stockholm, 1998), 61–88 and Lars Munkhammar: "Theoderic, Ravenna, and the Codex Argenteus" in Rossen Milev (ed.): *Gotite III. New studies on Gothic cultural and historical heritage in the Bulgarian lands (2007–2010)* (Sofia, 2011), 241–245. I wish to thank Lars Munkhammar for these references.

7. Meyer Reinhold: *History of purple as a status symbol in Antiquity* (Brussels, 1970), 39–47 (about the use of purple by magistrates, priests, consuls and praetors in the Roman Republic) and 48–61 (about the role of purple in the Imperial period). See also Mark Bradley: *Colour and meaning in ancient Rome* (Cambridge, 2009), 189–211.

8. Barbara Zimmermann: *Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei* (Wiesbaden, 2003), 65. According to Zimmermann, Maximianus owned a copy of Homer's works written in gold on purple parchment and Constantine received a poetry book made in the same way. She does not specify from which source this piece of evidence comes.

9. There were various sorts of purple-dye in use, apparently of varying quality. The pigments of the highest quality were affordable only to the wealthiest. Vegetable dye



was generally considered as a cheap substitute for expensive *murex*, i.e. stuff made of purple shell of certain sea animals. However, parchment could only be dyed with vegetable substances, because contrary to *murex*, they did not require extensive heating that could destroy the material during the dying process. In 1990 a spectral examination showed that the *Codex Argenteus* was possibly dyed with one of the following vegetable substances: alkanna, folium, kermes or a lichen dye (I wish to thank Lars Munkhammar for this information).

10. Zimmermann: *Die Wiener Genesis*, 65.

11. Patrick McGurk: "The oldest manuscripts of the Latin Bible" in Richard Gameson (ed.): *The early medieval bible. Its production, decoration and use* (Cambridge, 1994), 11, mentions The Old Latin Brescia Gospels (Brescia, Bibliotheca Queriniana, n.s.) and an Old Latin Psalter (Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 11947). See also Zimmermann: *Die Wiener Genesis*, 65. John Lowden: "The beginnings of biblical illustration" in John Williams (ed.): *Imaging the early medieval bible* (University Park, PA, 1999), 24, note 39, makes rather unclear reference to two Greek unillustrated purple Gospels of that period.

12. Respectively London, British Library, Cotton Otho B VI (the age of the Cotton Genesis is disputable, yet according to *communis opinio* it probably dates from the end of the 5<sup>th</sup> century), Vienna, Österreichischen Nationalbibliothek, Cod. theol. gr. 31, Rosano, Museo Diocesano D'Arte Sacra, n.s., and Paris, Bibliothèque Nationale, suppl. gr. 1286. See also Lowden: "The beginnings", 16–24 and Zimmermann: *Die Wiener Genesis*, 42–44.

13. Dennis H. Green: *Language and history in the early Germanic world* (Cambridge, 1998), 308. A good general introduction to the history of Gothic Christianity can be found in Knut Schäferdiek: "Germanic and Celtic Christianities" in Augustine Casiday & Frederic W. Norris (ed.): *The Cambridge history of Christianity. Volume 2* (Cambridge, 2007), 52–69. A thorough, though slightly outdated study of Gothic Christianity in its historical context is Edward A. Thompson: *The Visigoths in the time of Ulfila* (Oxford, 1966).

14. There are several variants of the spell-

ing of his name (Ulfilas, Ulfila, Wulfila). I choose for "Wulfila" because it occurs in the most recent publications, for example in Sam J. Barnish & Frederico Marazzi (ed.): *The Ostrogoths from the migration period to the sixth century* (Woodbridge, 2007).

15. Peter Heather & John Matthews: *The Goths in the fourth century* (Liverpool, 1991), 133–155, give an account of the main sources for Wulfila's life and ecclesiastical activities. They also mention lexical variations on p. 159. On lexical variations in the Gothic Bible see also M. J. Hunter: "The Gothic Bible" in G. W. H. Lampe (ed.): *The Cambridge history of the Bible, Volume 2* (Cambridge, 1969), 342–344.

16. Kleberg: *Codex Argenteus*, 8; Carla Falluomini: "Textcritische Anmerkungen zur Gotischen Bibel" in *Annali della facoltà di lingue e letteratura straniere* 5 (2009), 311.

17. Carla Falluomini: "Kodikologische Bemerkungen über die handschriften der Gothen" in *Scriptorium* 60 (2006), 3.

18. On Arianism, see John Moorhead: *The Roman Empire divided, 400–700* (London, 2001), 37.

19. The Visigoths converted to Catholicism in 589. On the situation in the Visigothic kingdom at the end of the 4<sup>th</sup> and the beginning of the 5<sup>th</sup> century, see Guy Halsall: *Barbarian migrations and the Roman West, 376–568* (Cambridge, 2007), 296–300.

20. See also Appendix.

21. Kleberg: *Codex Argenteus*, 9.

22. In Greek books quire signatures consisted of a letter and a number placed in the upper right-hand corner or, exceptionally, in the lower left-hand corner of the first leaf of the quire, as described in Falluomini: "Kodikologische Bemerkungen", 12.

23. Falluomini: "Kodikologische Bemerkungen", 13.

24. Falluomini: "Kodikologische Bemerkungen", 12; Munkhammar: *Codex Argenteus*, 21. The manuscripts are respectively Vatican City, Bibliotheca Apostolica Vaticana, gr. 1209 and London, British Library, Add. 43725.

25. Tjäder: "Der Codex Argenteus", 146.

26. Falluomini: "Kodikologische Bemerkungen", 7; Tjäder: "Der Codex Argenteus", 146.

27. Piergiuseppe Scardigli: "Zur Typologie der gotischen Handschriftenüberlieferung" in Heiko Uecker (ed.): *Studien zum Altger-*

*manischen. Festschrift für Heinrich Beck* (Berlin & New York, 1994), 528–529.

28. Munkhammar: *Codex Argenteus*, 23.

29. Falluomini: “Kodikologische Bemerkungen“, 10.

30. Falluomini: “Kodikologische Bemerkungen“, 7.

31. Munkhammar: *Codex Argenteus*, 19.

32. Florence, Biblioteca Laurenziana, Plut. 65.1; see also Tjäder: “Der Codex Argenteus“, 147.

33. As quoted in Tjäder: “Der Codex Argenteus“, 147.

34. Tjäder: “Der Codex Argenteus“, 147–148. For detailed information on this manuscript see Jan-Olof Tjäder: *Die nichtliterarischen lateinischen Papyri Italiens aus der Zeit 445–700*, Part 3, no. 34 (Lund, 1954).

35. Tjäder: “Der Codex Argenteus“, 148–150. However, some scholars argue that Viliariic is most certainly an alternative Gothic-Germanic version of Wiljarith. See for example Lars Hermodsson: “Rätsel um die Silberbibel” in *Studia neophilologica* 71 (1999), 235–238.

36. Michael McCormick: *Eternal victory. Triumphal rulership in late Antiquity, Byzantium and the early medieval West* (Cambridge, 1986), 286, and Roger Collins: *Early medieval Europe 300–1000* (London, 1999), 109.

37. On the Ostrogoths’ road to Italy see Peter Heather: *Goths and Romans 322–489* (Oxford, 1991), 304–308; John Moorhead: “Ostrogothic Italy and the Lombard invasions” in Paul Fouracre (ed.): *The new Cambridge medieval history. Volume I* (Cambridge, 2005), 142–145; Herwig Wolfram: *The Roman empire and its Germanic peoples* (Berkeley & Los Angeles, 1997 [1990]), 199.

38. McCormick: *Eternal victory*, 45; Herwig Wolfram: *History of the Goths* (Berkeley & Los Angeles, 1988 [1979]), 284.

39. Wolfram: *History of the Goths*, 286.

40. Peter Heather: *The Goths* (Oxford, 1996), 223.

41. The description and iconological interpretation of the mosaic in Sant’ Apollinare Nuovo can be found in Friedrich Wilhelm Deichmann: *Ravenna. Geschichte und Monumente* (Wiesbaden, 1969), 189–196 and in Mark J. Johnson: “Towards a history of Theoderic’s building program” in *Dumbarton Oaks papers* 42 (1988), 85–86. Compare also James J. O’Donnell: *The ruin of the*

*Roman Empire* (London, 2009), 229–230.

42. Heather: *The Goths*, 225.

43. Peter Heather: “Merely an ideology? Gothic identity in Ostrogothic Italy” in Sam J. Barnish & Federico Marazzi (ed.): *The Ostrogoths* (Woodbridge, 2007), 35.

44. Heather: “Merely an ideology?“, 35.

45. O’Donnell: *The ruin of the Roman empire*, 134.

46. Wolfram: *History of the Goths*, 288.

47. As quoted from Cassiodorus’s *Variae* I.I.3 in Moorhead: “Ostrogothic Italy and the Lombard invasions“, 146.

48. Wolfram: *History of the Goths*, 286.

49. On architecture in Ostrogothic Italy, see Deichmann: *Ravenna*; Peter Heather: “Theoderic, king of the Goths” in *Early medieval Europe*, 4.2 (1995), 145–173; Johnson: “Towards a history of Theoderic’s building program“, 73–96; Ian Wood: “Theoderic’s monuments in Ravenna” in Barnish & Marazzi (ed.): *The Ostrogoths*, 249–263.

50. Patrick Amory: *People and identity in Ostrogothic Italy* (Cambridge, 1997), 61–62.

51. Heather: *The Goths*, 230.

52. Good relations with Constantinople are reflected in the positive evaluation of Theoderic in contemporary Byzantine sources. For thorough investigation of these, see Andreas Goltz: *Barbar-König-Tyrann. Das Bild Theoderich des Grossen in der Überlieferung des 5. bis 9. Jahrhunderts* (Berlin & New York, 2008), 68–85.

53. Wolfram: *History of the Goths*, 329.

54. Heather: “Theoderic, king of the Goths“, 170; Heather: “Merely an ideology?“, 47.

55. Amory: *People and identity in Ostrogothic Italy*, 68; Heather: *The Goths*, 233; Heather: “Merely an ideology?“, 45.

56. Not all scholars agree on dating of the *History of the Goths* during Theoderic’s lifetime. See for instance Goffart: *The narrators of Barbarian history*, 32–33 and Sam J. Barnish: “The genesis and completion of Cassiodorus’s *Gothic history*” in *Latomus* 43 (1984), 336–337.

57. Heather: *The Goths*, 9. Jordanes is sometimes referred to as a Gothic-born scholar, but his nationality is in fact uncertain, as pointed out in Goffart: *The narrators of Barbarian history*, 42–47. Furthermore, the relation between *Getica* and Cassiodorus history of the Goths seems to be more

complex than Jordanes wants us to believe. It has been suggested that his text cannot be merely a verbatim summary of Cassiodorus work and that the perspective Jordanes gives on Theoderic and his reign was probably fundamentally different from the view presented in the Cassiodorian version of Gothic history. See for example Christensen: *Cassiodorus, Jordanes and the history of the Goths*, 113–123, and Goffart: *The narrators of Barbarian history*, 62–84.

58. For the analysis of the contemporary written sources, see Christensen: *Cassiodorus, Jordanes and the history of the Goths*, 21–53. See also his conclusion on 345–346 for a similar view of Cassiodorus's *History of the Goths* (Christensen rejects the hypothesis that there could be any relevant Gothic oral tradition).

59. Amory: *People and identity in Ostrogothic Italy*, 68; Heather: “Merely an ideology?”, 45.

60. Thomas S. Brown: “The role of Arianism in Ostrogothic Italy. The evidence from Ravenna” in Barnish & Marazzi (ed.): *The Ostrogoths*, 419.

61. Brown: “The role of Arianism in Ostrogothic Italy”, 419.

62. The famous imprisoning and execution of Boethius shows how distressed Theoderic was regarding his succession. The king was capable of taking the life of one of his best men just because he was accused of supporting a supposed plot against Theod-

eric's succession plans. The whole intrigue and its consequences cannot be discussed here in detail. A good general account can be found in Halsall: *Barbarian migrations and the Roman West*, 290–293; John Moorhead: *Theoderic in Italy* (Oxford, 1992), 212–235; and Wolfram: *History of the Goths*, 330–331.

63. This description is based on Falluomini: “Kodikologische Bemerkungen”, 3–37; Kleberg: *Codex Argenteus*; Munkhammar: *Codex Argenteus*; Scardigli: “Zur Typologie”, 527–538; and Tjäder: “Der Codex Argenteus”, 144–159. Additionally, I used a digital fascimile (<http://www.ub.uu.se/silverbibeln/Original/html/001.en.html>, 18.12.2010), and a printed facsimile with an introductory codicological description in Otto von Friesen & Andreas Grape: *Codex Argenteus Upsaliensis jussu senatus universitatis phototypice editus* (Uppsala & Malmö, 1927).

64. The findings of the C14 analysis are summarised in Göran Possnert and Lars Munkhammar: “Silverbibelns ålder och bindingshistoria i ljuset av C14-analys” in *Annales academiae regiae scientiarum Upsaliensis-kungl. vetenskapssamhällets i Uppsala årsbok* 33 (1999–2000), 53–56.

65. As reported in Munkhammar: *Codex Argenteus*, 19.

66. London, British Library, Add. 43725 and London, British Library, Royal 1 D VIII.



# Heligt – hotfullt – historiskt

*Kulturarvifieringen av det katolska  
i 1600-talets Sverige*

**Helena Wangefelt Ström**

## Inledning

Vad händer när religion, eller religiöst laddade föremål, miljöer och bruk, utses till kulturarv? Vilka värden tillförs, och vilka går förlorade? Vem har makten att göra denna förflyttning, och i vilket syfte görs den?

Dessa frågor anknyter till ett expanderande, internationellt och interdisciplinärt forskningsfält<sup>1</sup> där begreppen *heritage* och *kulturarv* sätts under lupp, och där kunskapsproduktion, maktperspektiv och ekonomiska intressen kopplade till kulturarvsbegreppet är viktiga utgångspunkter. Föreliggande artikel har två syften: dels att sammanföra två starkt laddade begrepp med en rad likheter, kulturarv och sakralitet, dels att applicera de framväxande teorierna kring kulturarvifieringen<sup>2</sup> på dessa, här genom en avgränsad tidsperiod och ett likaledes avgränsat källmaterial.

För att belysa frågeställningarna undersöks de rikstäckande rannsakingar efter antikviteter som påbörjades 1666 och som brukar kallas världens första fornminneslag.<sup>3</sup> Ansvariga för rapporterna, och de som därigenom utförde kulturarvsförvandlingen eller värdeförflyttningen från sakralitet till antikvitets, var till att börja med huvudsakligen de lokala sockenprästarerna. Det man tar upp är ”uhrminnes qwarlefvor” som runstenar, jättegravar och fornborgar – men även företeelser som låg betydligt närmare i tiden och som på flera håll fortfarande var en del av människors liv, som katolska artefakter.

Kan kulturarvifieringen av det katolska i den lutherska ortodoxins Sverige, där katolicismen även långt in på 1600-talet ansågs var problematisk,<sup>4</sup> ha fungerat som ett sätt att göra känsligt material hanterbart och harmlöst genom att ge det en ny laddning? Förflyttningen av katolska minnen och föremål från den sakrala sfären till kulturarvssfären blir då åtminstone delvis en domesticeringsprocess, och ett pragmatiskt sätt att förhålla sig till och bevara ett svårhanterligt material. Med hjälp av några teoretiska utgångspunkter som presenteras nedan undersöks hur det katolska framställs i antikvitetsrannsakingarna, och frågor som anknyter till aktuell forskning inom fältet ställs till materialet:

- Vem lyfter fram det katolska som kulturarv, med vilket mandat och med vilken instruktion?

- Var urvalet självklart, var objektens antikvitetstatus tydlig?
- Hur beskrivs de katolska antikviteterna? Sakligt, polemiskt, mångordigt, okunnigt? Skiljer sig beskrivningarna från övriga beskrivningar?

Genom att addera sakralitetsbegreppet till ett kulturarvspolitiskt teori- bygge under framväxt introduceras även den övergripande frågan om vad som händer när religion förvandlas till kulturarv, på vems initiativ det sker och med vilken agenda.

### **Kulturarvifiering, makt och politik: ett forskningsområde under framväxt**

Peter Aronsson talar om en fortgående musealisering av allt fler delar av samhället,<sup>5</sup> och andra forskare talar om hyllandet av kulturarvet som en ”katastrof” (Walter Benjamin) och ordet ”folklore” som ett av de farligaste orden i det engelska språket (John Comaroff).<sup>6</sup> En bild växer fram av en runtom i världen pågående kulturarvifiering utan tidigare motstycke, med kopplingar till besöksnäringen, destinationsmarknadsföring och varumärkesbyggande, och där begreppet ”kulturarvsindustri” blivit alltmer spritt och använt. Svante Beckman spetsar till resonemanget och menar att

Marknaden tar över kulturarvet från forntemplets akademiska väktare och centrala runstensbyråkrater. [...] Det viktigaste med historien är numera att den är tillräckligt kul för att kunderna inte skall köpa andra upplevelser för pengarna.<sup>7</sup>

Kulturarvsbegreppet framstår i detta ljus som en stark kraft med makt att djupfrysa och i viss mening döda, men även med makt att gjuta nytt liv – och framför allt med en egen agens.

Under de senaste åren har intresset ökat för hur vi använder historien – historiebruk – och hur kulturarv skapas och används i olika syften. Nya teorier tar form bland forskare från olika discipliner, och frågeställningarna går med nödvändighet över traditionella ämnesgränser och berör ämnen som idéhistoria, etnologi, museologi, arkeologi, konstvetenskap, estetik och teologi. Terminologin är långtifrån okomplicerad och liksom forskningsområdet stadd i framväxt. Begreppet ”kulturarv” definieras av Riksantikvarieämbetet som något som ”innefattar inte bara föremål, byggnader och fornlämningar utan också berättelser, traditioner och andra immateriella värden som vi övertar från tidigare generationer”.<sup>8</sup>

Centralt i dessa teorier är en kritisk hållning till processen kring kulturarvifieringen, en process som av vissa forskare liknas vid ett döende, ett förstelnande och ett fragmentariserande av ett ursprungligt sammanhang.<sup>9</sup> Fokus läggs i forskningen mer på vad som gick förlorat än på vad som vanns i processen, och mer på vad man pekar bort ifrån när man pekar

ut något än på själva det utpekade. Samtidigt framhålls att kulturarvifiering även skapar nya värden, ja, till och med skapar något helt nytt.<sup>10</sup> Kulturarv är, menar historikern Graeme Davison, något som är bevarat för evigheten, och därför är framtiden dess ramverk och dess referens i lika hög grad som det förflutna.<sup>11</sup>

Maktperspektivet är genomgående: Vem har makten att utse kulturarv för en plats, en nation eller för hela världen (till exempel UNESCOs världsarvslista)? Vem ger denna person eller institution den auktoriteten, och i vilket syfte? I Sverige finns aktuell forskning på området bland annat i projektet Kulturarvspolitik vid Högskolan på Gotland,<sup>12</sup> Tema Q i Linköping<sup>13</sup> och Institutionen för Kulturvetenskaper i Lund.<sup>14</sup> Kulturarvsforskningen är till sin natur interdisciplinär och internationell, och forskningsfältet spretar åt vitt skilda håll.<sup>15</sup> Att kulturarvsforskningen är en global disciplin betonas av Manchester University som nyligen givit ut tre volymer tänkta som kurslitteratur på området.<sup>16</sup> Fältet omfattar även kulturell mångfald, kolonialism och mänskliga rättigheter, där serien *Key issues in cultural heritage* (Routledge) bör nämnas. Barbara Kirshenblatt-Gimblett, professor i Performance Studies och Hebrew and Judaic Studies vid New York University har med sin forskning lagt en grund för nya perspektiv på utställandet, musealiseringen och föremålen, en forskning som utgör en av flera referenspunkter inom fältet. Kulturarvsprocesser och sakralitet är emellertid ett fält som ännu inte utforskats i större utsträckning.<sup>17</sup>

Kirshenblatt-Gimblett skisserar en ny, allmän teori kring vad hon kallar *heritage production* där hon beskriver den värdemässiga förflyttningen, *transvaluation*, som hon menar att skapandet av kulturarv innebär. Denna ”transvaluering” innebär att man tömmer en form på dess hittillsvarande innehåll och fyller den med ett i princip helt nytt – till det yttre oförändrat, men med förändrade egenskaper och förändrad agens. Hon uttrycker det som att ”*heritage not only gives buildings, precincts, and ways of life that are no longer viable for one reason or another a second life as exhibits of themselves. It also produces something new.*”<sup>18</sup> Etnologen Owe Ronström kallar i kulturarvsteoretiska sammanhang den här processen ”förflyttning”. I båda fallen handlar det om vad Kirshenblatt-Gimblett kallar *the agency of display*, det vill säga vad det innebär att peka ut, särskilja och lyfta fram något, skilt från sitt ursprungliga sammanhang och samtidigt pekande bort från andra saker.<sup>19</sup>

Intresset för att studera det förflutna som argumentation och samhällsbyggnadsinstrument har som nämnts ovan ökat under de senaste decennierna. Historikern Peter Aronsson gör en jämförelse med 1990-talets stora omvälvningar i Europa:

dramatiska globala omvälvningar [...] underströk att läget, inbegripet kunskapsläget, ingalunda var under kontroll. Uppenbarligen så höll

inte kunskapsproduktionen samma takt som samhällsförändringen: snabbare än något annat förflyttades Leninstatyer från politikens prestigefyllda samtidsorg till antingen hämnens sophögar eller kulturavsturmismens ambivalenta hedersplatser, terrorns topografi.<sup>20</sup>

Aronsson arbetar med begreppet ”historiebruk”, vilket definieras som något som skapar mening, legitimitet och hanterar förändring.<sup>21</sup> I sin bok med samma titel skriver han att ”spänning mellan former av närmast övertydligt kulturavvskapande och osynliga men verksamma delar av historiekulturen fortsätter in i vår egen tid: urval, professionalisering, glömska, politik, marknad samverkar för att skapa kulturarv på olika sätt och platser”.<sup>22</sup> Kulturarvsvorskarna J. E. Tunbridge och Gregory Ashworth menar till och med att kulturavvskapandet i grunden handlar om tolkning och paketering. Det fysiska kulturarvet är inte vad som säljs och är följaktligen av underordnad betydelse (om än en förutsättning för paketering och kommers), utan det som är till salu och i fokus för vår tids kulturarvsindustri är i stället immateriella idéer och känslor som fantasi, nostalgi, njutning, stolthet och andra värden som kommuniceras genom tolkning av de fysiska lämningarna.<sup>23</sup> Kulturarvet har reducerats till en förutsättning för handeln med upplevelser, och historikern till en nödvändig producent av vidhängande storytelling.

En central aspekt av kulturarvifieringen i dessa teorier är dess ”dödande” funktion, och hur den med nödvändighet förutsätter död och glömska.

Alla slags bevarandesträvanden, allt historieåterbruk, all slags revival, förutsätter och bygger på försvinnande och död. Att minnas är ett förspel till att glömma; för kulturarvsindustrin är det inte minnet utan glömskan som är central, därför att det är av glömda och döda ting kulturarv tillverkas. [...] Kulturarv och museer frammanar det levande därför att de förutsätter och bygger på det överblivna, det utsorterade och det döda.<sup>24</sup>

Ronström menar vidare att kulturarvsproduktion är en urskiljande, avskiljande och hanterande process som upprättar gränser – sociala och kulturella, i tid och rum. Kulturarvsproduktion förutsätter, förändrar och förflyttar värden, och den förvandlar sina objekt genom att göra dem till utställningsobjekt; genom att historisera och estetisera, objektifiera och homogenisera dem, och genom att öka deras densitet och särprägel. Inte minst är det en politisk process som upprättar makt över det förflutna, samtiden och framtiden.<sup>25</sup>

Det verkar alltså vara möjligt att definiera laddningen hos kulturarvet och de processer som kringgärdar detta. Men är det även möjligt att definiera laddningen hos vårt andra begrepp – sakraliteten? Religionshistorikern Mircea Eliades teorier kring heligt och profant är en utgångspunkt. Så här beskriver han laddningen i ett heligt rum:



För den religiösa människan är rummet icke homogent. Det företer avbrott och rämnor; det har vissa delar, som är kvalitativt olika de övriga. 'Träd icke hit', sade Herren till Mose. 'Drag dina skor av dina fötter, ty platsen där du står är helig mark.' (2 Mosebok 3:5). Det finns alltså ett heligt, dvs. 'kraftladdat', betydelsefullt rum, och det finns andra rumsområden, som inte är heliga.<sup>26</sup>

Spänningen mellan profan och sakral laddning är enligt Eliade även en spänning mellan det profana som är "det naturliga", och det heliga som är "det helt annorlunda".

Det tydligaste exemplet på sakral laddning inom kristendomen är förvandlingen av bröd och vin till Kristi kropp och blod, där en hostia och en mängd vin enligt de troende genomgår en radikal förändring och följaktligen hanteras på ett annat sätt än före förvandlingsögonblicket, under det att det i den icke-troendes ögon råder status quo. Samma förhållande gäller enligt katolsk tro för relikier. Första gradens relik är en del av till exempel ett helgon i form av en bit ben eller liknande, andra gradens relikier är något som tillhört eller vidrörts av helgonet, och tredje gradens relikier kan vara en bit tyg som vidrört det som helgonet vidrört.<sup>27</sup> Den sakrala laddningen går här inte att se eller ta på, men är ändå för den troende konkret och även fysiskt överförbar, och den förser ting, rum och handlingar med osynliga gränser och förbjudna zoner som är begripliga endast för dem som kan koden.

Att sammanföra kulturarvsladdningen och den sakrala laddningen är alltså att sammanföra två för ögat alldeles osynliga men mycket starka krafter, som även har det gemensamt att de kräver en hel del förkunskap och uppförandekod. En viktig aktör i detta är minnet och dess förmåga att välja hur saker uppfattas. Mentalitetshistorikern Pierre Nora för ett resonemang kring spänningen mellan historia och minne som i någon mån även berör det sakrala. Minnet, menar Nora, är ett fenomen av känsla och magi, som tar hänsyn endast till de fakta som passar det, under det att historien är en intellektuell, icke-religiös aktivitet som kräver analys och kritisk diskurs. "Historien är ständigt misstänksam mot minnet, och dess egentliga uppgift är att undertrycka och förgöra det."<sup>28</sup> Anar vi här konturerna av en motsättning och en rivalitet mellan historia och minne, mellan vetenskap och magi, och mellan kulturarv och sakralitet?

### **När heligheten hamnade på museum**

Författaren och kulturforskaren Donald Horne använder en sakral metafor när han beskriver de växande turistströmmarnas möte med kulturarvet, här liknat vid en katedral:

Devotees of the cult are often seen in the great museums of Europe.  
You know them by the long, thin books they carry, bound in green or

maroon. Sometimes they walk the aisles, studying the printed pages. Sometimes they sit, lips moving as they pass on the words to fellow-devotees; or they read silently, in private contemplation. From time to time some look up towards a part of the church, although they seem regretful about looking away from the print. The books are *Michelin Guides*. The devotees are tourists. They are trying to imagine the past.<sup>29</sup>

Barbara Kirshenblatt-Gimblett menar att kulturarvsområdet alltmer övergivit sin gamla uppgift att producera bildning, och i stället övergått till att producera upplevelser.<sup>30</sup> Ett exempel på upplevelseproduktion där sakraliteten blivit kulturarv, men där även den sakrala laddningen som sådan är stark, är Glastonbury Abbey i England. Platsen ges lyskraft av bland annat Kristi törnekrona, en älskad madonna, en förkristen gudinnakult, den heliga Graal, och inte minst en legend om att Jesus en tid skall ha bott på orten. Det sakrala kulturarvet har givit upphov såväl till en livaktig turistindustri och historiska skådespel kopplade till denna som till pilgrimsfärder och årliga processioner från olika trosinriktningar – allt på den begränsade plats i ruinerna där klostret en gång låg.<sup>31</sup>

Aktörerna i denna upplevelseproduktion är bland andra de ansvariga för institutioner med stark kulturell status som museer eller kyrkor, med makt att upphöja, förvandla och ge legitimitet åt konst, föremål och andra uttryck som tas in under dess tak.<sup>32</sup> Att visa ett föremål i en utställning är även att utöva makten att separera och avskilja det från sin naturliga plats, och att därigenom skapa ett fragment.<sup>33</sup>

Lotten Gustafsson Reinius har från en etnologisk/etnografisk utgångspunkt berört helighet på museum i sin studie över kongolesiska samlingar som svenskar förvärvade kring förra sekelskiftet.<sup>34</sup> Här handlar det om ett material som ofta ursprungligen varit avsett för sakrala riter, föremål med en magisk laddning eller *powerful objects*, varav många eldades upp i kongolesiska byinvånarnas åsyn. Föremål med en sakral laddning kan, mer än kanske någon annan typ av föremål, uppfattas som hotfulla – inte minst av en part som är i färd med att kuva den form av sakralitet som dessa föremål representerar. Att förstöra heliga föremål, gärna inför ögonen på dem som ska omvändas och/eller kuvas, är en metod som använts oräkneliga gånger genom historien: byggandet av kyrkor ovanpå romerska tempel, ikonoklasmen i den kristna kyrkan under 700–800-talen, eller reformationens bildstorm. En ytterligare parallell är synen på magi och övernaturliga företeelser i Sverige under 1660–70-talet sådan den uttrycks i häxprocesserna. Här sker en sekularisering, i den meningen att övernaturliga tolkningar av omvärlden ersätts av naturliga, och det hotfulla och magiska sätts på plats.<sup>35</sup>

Tim Benton beskriver och problematiserar det medvetna, strategiska förstörandet av relikter från störtade samhällsordningar, inklusive religioner, och visar att detta bara är en av många vägar att hantera farligt gods från det förflutna.<sup>36</sup> En alternativ väg som samtidigt kuvar och oskadliggör

utan att förstöra, och som tvärtom petrifierar och bevarar för evigheten, är kulturarvifieringen. Ett inventarienummer i en museikatalog (eller i vårt fall på 1600-talet: ett omnämnande i de landsomfattande rannsakingarna) kan följaktligen bli en ny identitet och ett löfte om evigt liv och omvårdnad – i utbyte mot att alla anspråk på den gamla identiteten ges upp. Kulturarvifieringsprocessen har blivit en akt av domesticering.

### Från monumenter till kulturarvsindustri

Att skriva om kulturarvsprocesser på 1600-talet reser en rad terminologiska frågeställningar. ”Monumenter” är den term som används när ärkebiskopen 1628 skickar ett brev till prästerna med uppmaning att inventera historiska föremål, och i ett memorial till landets antikvarier 1630 uppmanas de att förutom runstenar dokumentera ”allehanda gamle monumenter”, dock med oklar definition.<sup>37</sup> Samma term används när Riksantikvarieämbetet inrättas av Gustaf II Adolf 1630, och tycks då främst ha syftat på runinskrifter, lagböcker och skråuppteckningar och haft en inriktning på geografiska och topografiska förhållanden, huvudsakligen i göticistiska intressen.

Efter 1600-talets mitt påbörjas projektet med rannsakingar efter antikviteter, och ”antikviteter” blir nu den dominerande termen. 1662 inrättas vid Uppsala universitet en professur i ”fäderneslandets antikviteter”, och med antikviteter avses här fortfarande främst skriftliga källor.<sup>38</sup> Antikvitetsbegreppet skärps ändå vid denna tid, och instruktionerna till prästerna är detaljerade och exemplifierande. Man är nu på jakt inte enbart efter göticistiska bevis för gamla riken, utan även efter att upprätta en systematisk förteckning över landets fysiska lämningar och deras kondition.<sup>39</sup>

Begreppet ”kulturarv” slår igenom i svensk vokabulär på 1980-talet och har till en början en tydlig accent mot andligt arv, idéer och värderingar som utgör en gemensam referensram, och till bevarade föremål från äldre tider såsom arkitektur och konst – eller som Owe Ronström uttrycker det: ”positiva förflutenheter”.<sup>40</sup> Begreppet vidgas snabbt till att omfatta ett helt fält:

När ’kulturarv’ etableras som generisk term för det samlade minnespolitiska fältet, så är det något mycket mer än bara ett byte av ord. Det svenska kulturarvet konfronteras samtidigt med ett nytt sätt att producera minnesplatser, en ny typ av rättvisediskurs knuten till postmodern identitetspolitik och ett nygammalt sätt att se på det förflutna, ett ”praktobjekts- och reservatstänkande” som den svenska museivärlden tidigare avlägsnat sig långt ifrån. [...] Dess funktioner instrumentaliseras och följer fältets växlande trender, från skattkammare och bildningstempel, till upplevelsemarknad och identitetsförstärkare.<sup>41</sup>

I takt med att kulturarvsområdet i vår tid drar till sig förnyad uppmärksamhet från intressenter inom skilda områden som forskning, turism, museiväsende och politik förändras även terminologin. När kulturarvsfären flyttar in på den politiska och kommersiella arenan uppstår behov av nya begrepp, och nytt innehåll till gamla begrepp. En sökning på internet visar att terminologin expanderar och förflyttas, nationellt och internationellt: kulturarvet rör sig från att ha vårdats och beforskats, för att senare brukas, till att nu och i allt högre grad vara del i en ”kulturarvsindustri”, ”-ekonomi” och ”-politik”.<sup>42</sup>

Artikeln ämne bygger på att det idag är möjligt att säga något om hur 1600-talets präster och andra människor såg på och förhöll sig till ”det katolska”. I föreliggande artikel används ”katolsk” som benämning på ting, traditioner med mera som hör till den västkyrkliga traditionen före reformationen, och som helt eller delvis avskaffades i Sverige i och med denna. På 1600-talet användes dock ”katolsk”, i sin latinska form, i den ordagranna betydelsen ”allmänlig” i den dominerande undervisningsboken i luthersk teologi.<sup>43</sup> Företeelser som specifikt hörde till katolicismen omtalades med andra uttryck som ”påfwiska” eller ”papistiska”.

### Från penna till spade

Intresset för historiens relikter var länge obefintligt hos historieskrivarna.<sup>44</sup> Under medeltiden var kyrkans historieskrivning utgångspunkten för historisk forskning, och de skriftliga källorna dominerade. I Europa trodde man att upphittade stenyxor var ”åskviggas” och flintspetsar ”älvpilar”, stenyxor från Europa såldes till guldsmeder som polerverktyg, men fornminnena ansågs inte ha något värde som källor till historien.<sup>45</sup> Intresset för fysiska lämningar var överlag litet, med ett tydligt undantag: samlandet av kristna relikter. I Sverige är Johannes Bureus runforskning från 1590-talet och framåt ett exempel på ett ökande vetenskapligt intresse för praktiskt studium av fysiska lämningar.<sup>46</sup> Hos Bureus, liksom senare hos Olof Rudbeck och andra samtida forskare, var den götiska historiesynen den starka drivkraften i det långsamt tilltagande intresset för fysiska spår efter historien. En uppdelning rådde dock länge mellan akademisk historieforskning med skriftliga källor som norm och huvudsaklig källa å ena sidan, och antikvarisk verksamhet med inriktning på inventering å den andra. Under 1600-talet kom dessa båda inriktningar och arbetssätt alltmer att korsas och gå samman, och den akademiska fornforskningen vidgades ”från penna till spade”.<sup>47</sup>

En ytterligare aspekt som kan ha betydelse för artikelns frågeställningar är det Ola W. Jensen kallar ”marginaliseringen av Gud” i historieskrivningen under 1600-talet. Synen på Bibeln som absolut utgångspunkt för kronologi och faktiska förhållanden i historien luckras upp, och en ny källkritik gör att kulturhistoria skrivs på ett delvis nytt och empiribaserat sätt.<sup>48</sup>

1600-talets Sverige befann sig efter religionsstrider och krig relativt plötsligt i en stormaktsroll med Europas ögon på sig, och med en besvärande brist på uråldriga anor att visa upp och åberopa för trovärdighet. Sten Lindroth skriver att

Vårt förflutna var ingen akademisk angelägenhet utan något långt viktigare, en outtömlig källa till politisk propaganda och självförhärligande, som angick hela nationen och gav den dess rum bland de europeiska staterna.<sup>49</sup>

Johanna Widenberg beskriver antikvariernas uppdrag på 1660-talet, och även tidigare under samma århundrade, som att det

bestod inte i ett förutsättningslöst sanningssökande utan snarare i ett pragmatiskt sökande efter föremål, dokument och sagor som var politiskt lämpliga att återge i ord och bild. Antikvarierna skulle inte ägna sig åt vilka lämningar som helst, utan koncentrera sig på sådana som på ett eller annat sätt var smickrande för fäderneslandet och därmed propagandistiskt användbara för statsmakten.<sup>50</sup>

Detta var en del av bakgrunden till 1666 års plakat, som blev en milstolpe för fornforskningen i Sverige och som även hade ambitioner att vara vad vi idag skulle kalla ett storstilat nationellt varumärkes- och identitetsbygge.<sup>51</sup>

Ett grundläggande antagande i denna artikel är att det katolska vid den aktuella tiden ännu var laddat och delvis farligt.<sup>52</sup> Lindroth menar visserligen att man ”fått den katolska tiden på historiskt avstånd och började känna en nyväckt pietet för dess minnesmärken, mitt i vår lutherska ortodoxi.”<sup>53</sup> Denna antikvariskt färgade pietet må ha gällt för den fornminnesintresserade Magnus Gabriel de la Gardie och flera med honom, men rannsakningsmaterialet antyder att förhållandet till de katolska spåren var betydligt mer komplicerat än så. Reformationsgenomförandet i Sverige var en utdragen process och såväl enskilda personer som olika grupperingar i samhället motsatte sig den nya läran. Polemik mot det katolska som något främmande och gammaldags förekom i propagandan under 1500-talet och även en stor del av 1600-talet.<sup>54</sup> Under 1600-talets första decennier finns exempel på att människor landsförvisats eller avrättats för att de var katoliker eller hade katolska sympatier, och den katolske kung Sigismund ansågs vara ett hot fram till sin död i Polen 1632. Att drottning Kristina konverterade till katolicismen endast sex år efter att det trettioåriga kriget avslutats bidrog inte heller till att göra katolicismen mindre känslig i den lutherska ortodoxins Sverige.<sup>55</sup> Unga adelsmän på bildningsresa i Europa lotsades till olika besöksmål och sevärdheter som kunde innefatta besök hos påven eller Kristina i Rom, och beskådande av kyrkor och relikier, men studieresorna var inte okontroversiella och deras påverkan i religiöst hänseende på unga sinnen var föremål för

debatt i riksdagen under hela seklet. De unga resenärerna varnades i brev från oroliga fäder för att lägga sig till med alltför avvikande och utländska manér inför ankomsten till hemlandet, och de genomgick en obligatorisk kontroll vid in- och utresa. Det främmande kunde beskådas, harmlöst som i en monter, men var fortfarande hotfullt och fick inte komma för nära och anammas.<sup>56</sup> Riksdrotsen Per Brahe d.y. stoltserade med en påstådd släktskap med den heliga Birgitta, som utöver den katolska hade starka laddningar som kungasläkting och europeisk celebritet, och som i denna kontext möjligen redan vid tiden var mer ett monument än en katolik?<sup>57</sup>

I rannsakningsmaterialet framskymtar att relationen till katolicismen på flera håll i landet var långt ifrån läkt och försonad – eller, för den delen, alls var över – under 1600-talets sista decennier. Från Ovensjö i Gästrikland berättas det så sent som 1683 om

theras trögheet att bortläggia the Påfweske widhskepelser. Och emedan iag förmimmer att the gamle Män, som mig något sådant wijste, och berättade, ähre genom döden afgångne; kan hända ock the gamle sägner komna i Förgätenheet.

Det antikvariska intresset för klostren i England ökade efter förstörelsen av dem och skingrandet av samlingarna under Henrik VIII:s regering, och ledde till en inventering av kvarvarande byggnader och bibliotek.<sup>58</sup> Under Johan III:s regering i Sverige påbörjades i samma anda på kunglig order restaurering av kyrkor och kloster.<sup>59</sup> En innehållslig omladdning hade skett på kort tid: från sakral laddning, via hotfull, till historisk/antikvarisk.

1666 års plakat innebar att man höjde ambitionsnivån för vård och restaurering. Upphovsmannen Johan Hadorph, fornforskare och sedermera assessor i Antikvitetskollegium från 1667 samt riksantikvarie från 1679, medverkade till att i instruktionen innefatta såväl runstenar och ruiner som vad vi idag kallar immateriellt kulturarv, nämligen sånger, legender med mera.<sup>60</sup> Nils-Arvid Bringéus skriver att ”reformationen innebar att många liturgiska föremål förvandlades till kyrkliga antikviteter”.<sup>61</sup> Hans intryck är att prästerna i rannsakningsmaterialet generellt inte hade några högre tankar om de kyrkliga föremålen, och han exemplifierar med några av de passager där prästerna talar ringaktande om och ironiserar över påvedömet och dess vidskepelser.

När Hadorph dragit upp riktlinjerna för den landsomfattande inventeringen drog kampanjen igång med stor effektivitet.<sup>62</sup> Under hösten 1666 presenterades ett betänkande om fornminnesvården för beskyddaren Magnus Gabriel de la Gardie, och resulterade redan den 28 november samma år i det kungliga *Placat och Påbudh om Gamble Monumenter och Antiquiteter*.<sup>63</sup> Ansvariga för att utföra fältarbetet blev först prästerna, med tiden alltmer med hjälp av kyrkliga ämbetsmän och befallningsmän.

Materialet, som är utgivet i tre volymer som gått igenom i sin helhet, består av totalt 500 akter omfattande drygt 1200 församlingar med ojämn

täckning över landskapen.<sup>64</sup> Rapporterna varierar i språklig stil och omfattning: från befallningsmannen Abraham Wings protokoll från Långhundra, Seminghundra och Vallentuna härad samt Åkers skeppslag 1673, omfattande 17 trycksidor i utgåvan, till pastorn i småländska Åsenhöga som 1690 skriver att det i hans församlingar ”finnass inga Antiquiteter, hwarken af ett Slagh eller Annat, hwilket undertecknadt attesterar”.<sup>65</sup>

Rannsakingarna kom att pågå från januari 1667 till juni 1693 då Johan Hadorph, den främste entusiasten för rannsakningsprojektet, gick ur tiden.

### **Spruckna rökelsekar, magiska munkar och nedhuggna kors**

på så kort tijdh sedan Religions reformationen ähra så många monumenter förödde, att icke vestigia igen finnas. (Skänninge stad, Östergötland, odat.)

Vi vet att reformationen på vissa håll gick hårt fram med katolska minnen, inte minst de som var kopplade till viktiga och folkkära helgon som Elin av Skövde, Ingrid av Skänninge, den heliga Birgitta, med flera; källor fylldes igen, relikier avlägsnades och prästerskapet uppmanades att ställa undan ”beläten” eller helgonbilder.<sup>66</sup> Likväl möter vi just detta material mer än ett sekel senare i rannsakningsakterna, om än ojämnt förekommande och med oklar kulturarvsstatus. Det material som efterfrågas i plakatet 1666 är minnen efter Sveriges ärorika förflutna, såsom

vhrgambla Antiquiteter quarlefwor och efterdömen, som alt ifrån Hedendomen, vthaff framfarne Sweriges och Götha Konungars, samt andre theras Förnämliche Mäns och Vndersåthares Manlige Bedriffter, som för thetta öfwer heele Wårt Rijke, deels vthi stoore Borger, Skantzar och Steenkumbel, deels vthi Stoder och andre Stenar medh Runaskrifter ingraffne, deels vthi theras Griffter och Ättebacker vthi temmelig myckenheet bestådt hafwa.<sup>67</sup>

Även där kloster, gravar och kyrkliga minnesmärken tas upp är det i denna historiska nyttokontext det görs. Flera präster uttrycker en osäkerhet huruvida de helgonskulpturer, rökelsekar och vaxljusstakar de beskriver verkligen är vad som efterfrågats i plakatet och uppger ofta att de är av ringa värde:

finness och här utj Arby kyrkio Ridder Sanct: Jöranz belete Sittiandhess vppå En häst, hwilket icke Synness wara af något stort werde, at thet införess ibland dhe andre Antiqujteterna. [...] om dhetta skall vpförass iblandh dhe andra monumenterna kan E w heet best Sielf här om förnimma hooss Hanss Hogwheet Bispen och Venerandum Consistorium. (Arby sn, Småland, 1667)

I plakatet omnämns föremål och gravar som finns i kyrkor och rester av kloster som värda att förteckna och bevara, som ”til Stadfästelse eller Åminnelse aff någon Historisk Bedriff, Person, Orth eller Slächt lända kan”. Den tveksamhet flera präster och tjänstemän visar inför att ta med katolska föremål och företeelser i förteckningen är mot bakgrund av detta tydliga syfte, att förhäriliga landet och dess historia, förståelig. Var det i egenskap av ”gammalt” det katolska togs upp (i de fall det alls togs upp), eller ansågs det dessutom besitta ett värde som vittnesbörd om en viktig period i landets historia? En konsekvens blev, oaktat avsikten, att själva omnämmandet av dessa i många fall känsliga minnen gjorde dem hanterbara.

Även föremål och företeelser som hade en stark laddning trots att (eller kanske snarare, just genom att) de inte längre fanns kvar är väl representerade i materialet. En saknadens kartritning framträder: man räknar upp det som inte längre är och gör därigenom själva tomrummet till ett kulturarv och ett utställningsföremål. Tydligast blir detta i berättelserna om de kors som ännu vördas trots att de huggits ner eller avlägsnats för ett par generationer sedan. Denna kulturarvifierade avsaknad är i hög grad intressant för artikelns ämne. Forskare som Irit Rogoff<sup>68</sup> och Barbara Kirshenblatt-Gimblett<sup>69</sup> har publicerat arbeten som tar sin utgångspunkt i hur det judiska ställts ut efter andra världskriget. Ett exempel från en annan kontext är Bami-Yan i Afghanistan, ett vallfartsmål för buddhister och berömt för de två jättelika buddhaskulpturer som på 500-talet högs ut ur bergssidan som omger dalen. Först sedan dessa skulpturer sprängts av talibanregimen 2001 förklarades dalen – eller snarare, tomrummet efter buddhabilderna – som ett av UNESCOs världsarv.<sup>70</sup> Tomrummet, frånvaron, som kulturarv och utställt minne kan vara väl så laddat som ett fysiskt föremål – givet, som alltid i kulturarvssammanhang, att det åtföljs av information, storytelling och vissa förkunskaper hos betraktaren.

### **Katolskt kulturarv i rannsakingarna: röster ur källmaterialet**

Vid riksdagen i Västerås 1544 förbjöds en rad liturgiska föremål och kyrkliga företeelser. Väljer vi att betrakta den händelsen med moderna kulturarvifieringsögon, där den nya etiketten drastiskt förändrar hela föremålet eller företeelsen, innebar detta ett raskt kliv in i kulturarvssfären för monstranser, vigvatten, vax och rökelse.<sup>71</sup> Många av de rapporterade prästerna förefaller besvärade över att rökelsekaren finns kvar i kyrkorna över 120 år senare, och rådvilla över hur de ska omnämnas. Vägen man väljer med denna känsliga materia blir kulturarvifiering: rökelsekaren uppges nästan undantagslöst vara gamla, rostiga, och – för att riktigt understryka hur förgångna de var – fordom använda av munkar. Det



obrukbara skicket, liksom munkarna, blir här inte bara en saklig upplysning utan även en kulturarvsmarkör, eller vad vi kanske skulle kunna kalla ett kulturarviferings-alibi.

J kyrkan fan iagh för 2. åhr sedan i muren neder i itt hool itt rökelse kaar af koppar gutitt, som Munkarna brukat att röka och weffta medh j kyrkan. (Skärstads sn, Småland, odat.)

I Älvdals härad berättar man om förbjudna föremål som funnits, men som nu gjutits om till en kyrkklocka. Andra känsliga föremål finns bevarade, men några är placerade under altaret – kanske ett sätt att oskadliggöra men ändå bevara?

Någre Rökellssekar har Waret der och små klocker som dee har buret för lijk och Ringdt medh, huilka blefuo up stöpte när nedre dalby Sochne klåcka Jutades, offrekistor på Wäggen in utj kiörkan finnes Ännu Behålldne. Jtem gamla monkekläder, och många Små Beläten som ligga under Altaret, långa Waxstaker om 4 Allner långa med bleck Cronor up i Andan och Waxliuss derutj. (Älvdals härad, Värmland, 1683)

Berättelserna om offerkällor där man offerat pengar, nålar och andra metallföremål är vanliga i rannsakingarna. Det framgår att besöken vid källan, ofta uppkallad efter ett helgon, gärna skedde vid en särskild tid eller kyrklig fest under året, ofta i syfte att be om hälsa. Här får berättelsen inte sällan en folkloristisk ton, men infogar gärna även en moraliserande anmärkning om bruken kring källorna (som i flera fall uppges pågå ännu vid 1600-talets slut).

I Kinds härad beskrivs indignerat att det är munkar som diktat ihop berättelsen om hur källan Helig Hjälp i Åsarpa skog skulle kunna bota sjukdomar, och att vidskepligt folk ännu går till källan för att bli botade.

Icke långt der ifråa i Åsarpa Skog är een Skön Springekälla, som kallas helig hielp, som i Påfwedömet är af munker dichtat wara een helso brun för allahanda Siukdom[ar] then som wille tijdt komma och offra något til samma kä[lla]. Ther öfwer är bygd it Capel, som står hafwer in til en M[ans]tid sedan, och ther hoos it Stort Kors, som nyligen är nedfallet. widskepeligit folk besökia än nu samma källa emot Krankheter, sampt til at sökia lycka och framgång när the något wilia begynna, och läggia kopperfycker knapnålar och annat smått in i källan igen af gammal widskepelig effterfolgd, för it offer.

Jt kors hafwer står vthi ladegårdens hage, hoos hwilket, så wäl som wid offwantalda källa och kors, thet eenfaldiga folket vnder Påfwedömet hafva läsit på sina radeband. (Kinds härad, Västergötland, 1688)

Seder och bruk i samband med att kyrkogång och kyrkoårets fester beskrivs, bland annat *hur* man gick i kyrkan under den katolska tiden; vissa

riter före eller efter gudstjänsten kunde ersätta ett reguljärt kyrkobesök. För att understryka att dessa bruk hörde historien till uppges dessa stigar och platser vara igenvuxna – ännu ett exempel på en kulturarvsmarkör som understryker att det heliga blivit historiskt:

Här vijses och een vägh dock nu igenvuxen, huru folcket under Påfvedömet, ia sedhan ock een tidh, hafva sedan the kommo innom kyrkioporten gått kring kyrkian, förr än the hafva gått der in, icke allenast när allmenne processer ähro håldne, uthan ock alla kyrkiodaghar. (Västra och Östra Vingåkers sn, Södermanland, 1685)

Berättelsen om uppkomsten av några gropar på en äng i Älvdalen är vid första anblick kanske mest lustig med de målande skildringarna av vilt dansande munkar och pilgrimer, men ger även uppgifter om pilgrimsfärder till Trondheim, Vadstena och Rom:

Söder om kiörkan på store dalbo Eengh Ahr stora groper i Backen, Säg af gamla men, att monker och Piligremmerna hafua der tuenne gånger hållett Mööthe om Åhret, Nembl: Wedh Botzmesse Då Piligremmerna Reste till Trånheims klåster, sammaledes om mikaelis tijdh, då dee skolle ått Wadstena kloster, och till Påfuen vthi Room effter Aflätz Bref, Woro dee huardera gången i 14:ton dagars tijdh Samlade på dalbo Eengh der Allmogen kom till dem, hafuandes maat och dricka medh sigh, huar medh monkerna och Pillgremmerna gjorde sigh lustige, och dansade att dett blef groper utj Eengea (Älvdals härad, Värmland, 1683)

Seden att bära ljus framför bruden vid bröllop, eller dopbarnet vid dop, var förbjuden och något som hörde historien till i den lutherska ortodoxin, och beskrivs i ett flertal fall och genomgående som något historiskt.<sup>72</sup>

finness och uti Arby kyrkio 8 stycken liwsse staker af trää, på åtskellelige maneer giordha, om 4 och 5 alnarss längdh, men i golfwet fram utj Choren finness 3 hool hwar utj dhe hafwet Satt merbemele liwsse staker medh brinnande liwss ner barn skulle döpass och brudher wijass, om dhetta skall vpförass iblandh dhe andra monumenterna kan E w heet best Sielf här om förnimma hooss Hanss Hogwheet Bispen och Venerandum Consistorium. (Arby sn, Småland, 1667)

### Helgonbilder och helgonlegender

Prästerna nöjer sig ibland med att konstatera att ett helgons ”beläte”, utan närmare specifikation, fanns eller funnits i kyrkan:

Någre Reliqvier aff påvedömet medh beläten och andra styck[en] finnas och i kyrckian. (Sorunda sn, Södermanland, 1685)

I flera fall följs upplysningen av diffus information om helgonets historia; det är tydligt att detta inte är en kunskap som tas för given hos läsaren, och som inte heller är levande på platsen. Kulturarvifieringens distanserande funktion har tagit ännu ett steg. I Rimbo socken i Uppland blir tonen råare i beskrivningen av S:t Göran, som enligt Bringéus var det enda helgon som annat än till namnet överlevde reformationen – dock först sedan man tömt honom på stötande katolskt innehåll och fyllt honom med ett nytt, nu som en frimodig trons försvarare mot kätteriet.<sup>73</sup> S:t Göran skildras i Rimbo ändå som en råbarkad man som i katolska kyrkans namn förföljer och dödar kyrkoläraren Athanasius. Rapporten finns i två nästan likalydande versioner (I, 88 och III, 284), men det är bara i den sistnämnda som rapportören låter undslippa sig ett ”Twij Fahn!” i slutet av berättelsen. Indignationen tycks dock inte ha delats av sockenborna som uppges helga och fira helgonets festdag:

Ridder Jörans beläte på häst, står på kyrkiohwalwe. Om hwilken seyess: att han warit en förnäm man åk Förste, Som sedan grymmeligen hawer förfålgit dhe Christne åk dräpit Athanasium den Gudfruktige Läraren. hwilkenss Beläte ligger wnder hanss hästfötter wthuggit som en Draka. oss till försmädelse, åk den Rommerska kyrkian, som en Jungfru åk Lamb, till ähra. Thenna Ogudaktige Menniskians dag, som infaller den 23 April, bliwer fijrad af många bönder här i orten, i så måtto: att dhe på hanss dag Jnte Så sin Säd eller bruka sin åker etc.: kallandess honom den helige Ridder Jöran. Twij Fahn! (Rimbo sn, Uppland, 1677, Ranns. III, 284)

I småländska Arby, som rapporterar en stor mängd katolska föremål och bruk från förgångna tider, berättas om S:t Sigfrid, Smålands apostel under första delen av 1000-talet. Enligt rapporten ingick i Sigfrids apostlauppdrag inte bara att missionera utan, intressant nog, även att predika den lutherska läran:

Utj Lofwerss örer ligger En hampn, wid nampn Sigfridz hampn, dher Säjess Sanct: Sigfrid wara landstigen tå han effter konungh Olufz begeran utj Swerge, begaf Sigh jfrå Engeland här utj Swerge först till at messa, och predika dhen Lutheriske läran. [...] kallass änn utj dhenna dagh Sigfridz hampn. (Arby sn, Småland, 1667)

Rapporter om bevarade relikier av helgon är ovanliga, men några exempel finns. I Ärentuna beskriver man detaljerat hur relikerna efter S:t Henrik och Elvatusen jungfrur ser ut och är förvarade, inklusive en pergamentsbit som berättar att relikerna lades in i altaret när ärkebiskopen konsekreerade altaret på 1400-talet. Anmärkningen att relikerna hade hittats ”för en tid sedan” i samband med att altaret flyttades kan även vara en försäkran om att man inte i några dolda syften bevarat dessa till storleken små men i katolska sammanhang mycket starkt laddade föremål.

J Kyrkian finnes 2 småå Knyten med en lijten pergamentz Zedell omkring, hvilka ähro fundna för en tijd sedan in ij Altaret, då det flyttades nermare in till gafwelen och lyder Zedelen sålunda: [...]

Wid hwardera små Knyten som inthet större ähro än såsom en Ärt sitter widknytt en lijten pergamentz rispa der på star skrfwit på then ena de *undecien millibus virginum* på then andra staår *de lacerto Sancti Henrici Episcopi et Martyris*. (Ärentuna sn, Uppland, 1677)

Det är tydligt att material förknippat med helgonen betraktas som mycket känsligt, och därför tarvar extra tydliga fördömanden och förklaringar. En kulturarvsteoretisk förklaring till detta skulle kunna vara att kulturarvifieringen i flera av dessa fall inte är helt stabil och genomförd; det vill säga, att föremålen ännu är levande åtminstone för en del av folket, och har kvar sin sakrala laddning. Därmed blir de även hotfulla.

Vi vet att katolska sakrala texter ofta gick förlorade och medvetet förstördes i samband med reformationen,<sup>74</sup> men de har ibland bevarats i sockenkyrkan eller hos prästen.

Vthi Tolffta Kyrkia finnes Sex gamla Böcker medh Munckstyl, 3 in Folio och 3 in quarto Hwilka Handla om dhe Påweskes Religion, Ceremonier och Sånger, alla på Latin. (Västland och Tolfta sn, Uppland, 1677)

Avlatsbrev och påvliga dokument om kyrkans grundande återkommer i rapporterna. Ofta uppger man att de bevarade skrifterna inte kan läsas och att man därför inte vet vad de handlar om – så kan ha varit fallet, men det kan även vara ett sätt att distansera sig från ett känsligt material:

Fierdingz Mannen Erich Ehrsson i Enneberga berättar sigh hafwa gamble Muncke Bref men dess egentlige innehåldh weet ingen effter dhe icke kunne läsas. (Husaby sn, Västergötland, 1673)

Ruiner efter kloster ingick i det kungliga plakatets instruktioner, och som vi sett började redan Johan III dokumentera och bevara det som kunde räddas av klostren i Sverige. Av inledningen nedan framgår att lämningarna efter Riseberga kloster hålls för att vara åtminstone värda att nämna, om än inte av något större värde:

sådana monomenter Hwarken aff högre eller lägre werde, wthan allenast det gamla Risberga klöster, af Hwilket för tijden icke mehr ähr till finnandes, wthan allenast een mur medh een pelar, som förmenes hafwa kommit till kyrkian af samma klöster; men det andra seijes wara förbränt af eld: Några andra wissa eller owissa relationer om samma klöster finnes icke, emädan thet ähr så gammalt, att the som nu för tijden lefwa icke kunne hafwa någon wetskap ther om. (Edsbergs och Hackvads socknar, Närke, 1667)

Vad som anses ha varit gamla munkkloster är vanligt förekommande, men har en karaktär av sägen. Munkarna får i rannsaktionsrapporterna en närmast mytisk status och förknippas med mystiska fenomen, som den svarta sten i Fellingsbro som berättas ha fått sin färg sedan en munk lagt sin kappa på den:

Nemden och Allmogen i Fellingzbro Häradh berättad[e] Att straxt vidh Wässlingeby i Fellingzbro Sochn uth medh Cappals brohn finnes ett gammalt förfallet Capell eller klöster, och hart widh brohn en något stoor slätt stehn mitt oppå Swartachdgh, hwarest säijes en Munk skall haffva lagdt sin kappa. (Örebro, Glanshammars och Fellingsbro härader, Närke, 1683)

Ytterligare ett steg in i den avlägsna historien tas i rapporter där munkar jämföras med en annan frekvent karaktär i materialet: jättarna. Dessa antogs (av dem som trodde att de funnits, däribland Johan Hadorph)<sup>75</sup> ha dött ut en tid efter syndafloden som enligt tidens bibelkronologi ägt rum ca 2400 f.Kr., det vill säga 4000 år före vår aktuella tidsperiod, och lämningar efter jättar användes som datering av fornminnen.

Oster om een by som heeter Bärga, är itt mechta högd Sandebärgh, ther oppå finnes Sådane Griffter widh 50 Stycken; och kallas i denne dagh Jättegriffter och Somblige Munckegriffter. (Turinge sn, Södermanland, 1667)

Jättarna ansågs alltså ha dött ut för 4000 år sedan (om de alls existerat), munkarna försvann från det svenska landskapet för mindre än ett sekel sedan, och ändå framställs de som lika historiska och lika förflutna. Klostersväsendet, och i synnerhet klostrets invånare, tycks för de flesta rapportförfattarna ligga mycket långt tillbaka i tiden och därmed för länge sedan ha genomgått sin kulturarvsmetamorfos.

Väggmålningarna från katolsk tid ansågs ibland inte ha kristna motiv, och övermålning förekom därför redan på 1600-talet:<sup>76</sup>

i Kyrkian är all öfwerdragen medh een ringa och icke synnerligen konstigh måhlning, wijsandes några bådhe Bibliske och Wärdslige Historier, sampt åthskillige Helgons och gamble Lärares beläten. Hwar ibland och finnes een stoor smak af den Påfweske Surdeghen sampt annan fåfängia. (Delsbo sn, Hälsingland, 1684)

Dhe gamla målningar fordom i kyrckian (som mäst woro Trollpackor och annat slijkt) bleffwo för en tijdh sedan, medh hwijtlimmande bestruckne. (Hedemora sn, Dalarna, 1667)

### **Kors och korsbruk: tomrummet som fornminne**

Kors omnämns ofta i samband med (inte alltid avlagda) bruk förknippade med ett specifikt kors, och inte sällan i förfluten form – de har en gång

stått där, men inte längre. Det som faktiskt fortfarande fanns till beskådande var alltså ett hål i marken, spår i marken efter de troendes vandring runt korset, och i flera fall människor som envetet och mot den rådande läran vördade platsen för korset genom olika åtbörder.

Uthi Eggeby Giärdet wijdh dyn finnes ehn platz hwar opå i Förrige tijder skolat en Kyrckia eller Cappel stå och der bredhewidh ett stort korss aff Eek, hwilket för någre åhr sedan åhr kullkastadt aff een Fånig Person, synes nu allena grundwlen. (Östuna sn, Uppland, 1673)

Bruket att hylla korset genom knäfall var och är i katolsk liturgi särskilt, men inte uteslutande, förknippat med Långfredagen, och omtalas här som att ”krypa till krysse”.<sup>77</sup>

Jtem itt rum der de kring om ett crucufix hafva krupit till krysse. (Västra och Östra Vingåkers sn, Södermanland, 1685)

I Ovansjö socken i Gästrikland finner vi exempel även på hur dramatiskt och känsloladdat införandet av den nya lutherska läran kunde vara. Den förste lutherske prästen fick, berättas det, fly för sitt liv med värja i hand efter att ha avlägsnat ett crucifix som ett led i avskaffandet av ”superstitiones papisticas”, och ännu långt efter 1600-talets mitt är bruken kring korsen högst levande:

Och Norr om kyrkian straxt hoos denne wäghen, war een diup groop, ther itt Crucifix hafwer stått, och widh pass 2 alnar, om iag rätt mins, ifrån Crucifixet, åhr een diup wägh rundt om, i een cirkel, nött med theas knän, som ther hafwa krupit till krysse, som the kalla. Item vijstes mig straxt innom kyrkiogårdzens Västre port rum hwarest itt annat crucifix hade stått, hwilket the ock fordom hafwa adorerat. Så att thet funnes ther, sedan iag kom tijt till Församlingen, the; hwilka, när the kommo til dhet rumnet, ther korset hade stått, blåttade the sine hufwud, eller togo hatten af; föregifwandes att ther hade fordom stått itt korss: att iagh nödgades publicé e suggestu gifwa them förmaning att bortläggia sådant. Och berättades mig ther hoos, af gamble trowärdi[g]e män, om den förste Lutterske Pastore ther sammestå[des [...]] att han hafwer warit. . . wäll bewandratt man. [...] och omsider skick[ad] till Ofwansiö, att på den orten, afskaffa superstitiones papisticas. När han tog bort thet ena crucifixet hafwa een hoop äf Sochemännerna stormatt till honom, hotandes sig willia kasta honom öfwer boogården. Män han, een styf Man, gripit til värja och slagit them ifrån sig, till thes han undkom, medh lifwet behållen, i prästegården. (Ovansjö sn, Gästrikland, 1683)

Som vi sett låg en stark accent i antikvitets efterforskningarna på runstenar och deras koppling till en avlägsen och ärofull historia. Följaktligen utgör dessa en försvarlig del av materialet, ibland summariskt beskrivna eller avritade, inte sällan helt kortfattat:

Wapnhuuss döhren en steen. Kyrckiobroen ståer och en stehn. Kahrberga Backan står en steen sammaledess.

Väl inom ramarna för rannsakningsuppdraget faller även redovisade stenrösen, ättechögar och fornborgar, liksom ruiner av betydelsefulla byggnader inklusive kyrkor och kloster, samt gravhällar över berömda män. En mer narrativ karaktär får rapporterna när de skildrar platser för gamla slag och hjältedåd, eller återger legender knutna till trakten, dock utan de värdeomdömen som ofta åtföljer det katolska materialet.

Fantasifulla och fantastiska, om än intressant nog inte alltid mindre kortfattade och sakliga, kan berättelserna för en nutida läsare te sig när jätteben, jättegravar och jättesägner (som vi mött tidigare) dyker upp i akterna:

Ähr bredewijd Hedhufvud En gättegraf, hwar under berättas wara En gättekiäringh Begraffwen, och lagdh medh Stenar effter kroppens Storleck. (Västerfärnebo sn, Västmanland, 1682)

Det katolska materialet, i all sin heterogenitet, är alltså inskrivet i en kontext av summariskt uppräknade ”antikviteter” av mer förväntat slag, och uppblandade med folkloristiska inslag av sägner och sånger, och mytiska och magiska figurer. Gemensamt för dessa föremål, byggnader, naturfenomen, händelser och sägner är att en sockenpräst eller ämbetsman vid 1600-talets andra hälft har tyckt att de svarar mot beställningen på bevis och exempel på svensk ärorik historia, och att de därmed inkluderats i den stora nationella kulturarvsförvandlingen.

### Språkstilar och diskurs

Språket ’gör’ något med världen; det frammanar eller konstituerar vår verklighet. [...] Diskurser döper och sätter världen, eftersom språkets huvudfunktion är att representera (något annat). Diskurser bygger upp föremål, världar, sinnen och sociala relationer.<sup>78</sup>

Det katolska materialet i rannsakingarna beskrivs, som vi sett, av ett stort antal författare med en varierande grad av bildning, olika språkstilar, och – inte minst – olika stor entusiasm inför uppgiften att förteckna antikviteter. Vad man säger och hur man säger det kan vara en fingervisning om hur man förhåller sig till, eller vill få det att framstå som att man förhåller sig till, det man beskriver. I beskrivningen av det katolska materialet kan tre huvudsakliga berättarstilar urskiljas:

- 1) Saklig och deskriptiv stil, där stilen och textmängden är symmetrisk med övriga beskrivna objekt och företeelser hos författaren.
- 2) Polemisk, ironisk, emotionell stil
- 3) Exotiserande, okunnig eller historiserande stil

Därtill kommer de rapporter som överhuvudtaget inte nämner det katolska materialet trots att vi genom andra källor vet att sådant fanns i församlingen. Det stärker bilden av godtycklighet och lämnar frågan obesvarad hur präster och lekfolk i dessa församlingar såg på katolska företeelser.

Av de tre grupperna är de exotiserande, okunniga eller historiserande berättelserna mest frekventa, och även de sakliga och deskriptiva beskrivningarna innehåller ofta ett inslag av historisering. Polemik och värdeomdömen är den del av materialet som av förklarliga skäl sticker ut mest. Nils-Arvid Bringéus menar att ”det är alltså inte som historiska – sanna, halvsanna eller falska – källor de folkloristiska uppgifterna skall tolkas, utan som exempel på prästernas och/eller sockenbornas egen verklighetsuppfattning.”<sup>79</sup> Kan vårt källmaterial användas för att få en glimt av författarnas verklighetsuppfattning, och om vilken laddning de tillmätte det sakrala kulturarvet? När språk används konstrueras verklighet, och genom att namnge ting, grupperingar eller händelser har sammanhang skapats och verklighet producerats.<sup>80</sup> I diskursanalysen är frågan snarare vad som kvalificerar sig som verkligt och sant, i en viss tid och på en viss plats.<sup>81</sup> Historien byggs till stor del på och av berättelser, och berättelser är vad källmaterialet består av – hur det egentligen förhöll sig (om det alls är möjligt att avgöra) är av mindre intresse för artikelns frågeställningar.

En viktig fråga att ta ställning till är vem som är berättaren i materialet – eller rättare, berättarna och rösterna.<sup>82</sup> Vi vet att prästerna och ämbetsmännen författar rapporterna med varierande noggrannhet, och att deras bildningsnivå skiljer sig åt; vissa uppger att de inte kan läsa medeltida skrifter som förvaras i kyrkan, andra inte bara översätter latinsk text utan formulerar även stora stycken av sin egen text på latin.<sup>83</sup> En väg att utvinna kunskap ur materialet är att studera asymmetrier och dissonanser i framställningen<sup>84</sup> – eller det Roland Barthes kallar *punctum*. Punctum är i Barthes teori, ursprungligen formulerad för att analysera fotografier, den lilla punkt som ”skorrar” och sticker ut i ett annars symmetriskt eller logiskt material som stämmer överens med våra inlärdas och kulturellt betingade förväntningar.<sup>85</sup> Lotten Gustafsson Reinius har utvecklat denna teori genom att definiera ett ”materiellt punctum”, där föremål till exempel i en museisamling kan sticka ut, skava och kännas konstiga i sitt sammanhang.<sup>86</sup> I rannsakingarna blir denna dissonans synlig när en annars ordknapp och saklig författare plötsligt blir mångordig och känslös, och laddar sin beskrivning med värdeomdömen. Själva förekomsten av katolskt material i rannsakingakterna kan i sig framstå som ett punctum, inte minst genom att det varit levande och brukat bland folket så – relativt – nyligen.

Nästa fråga handlar om mottagaren av berättelsen eller rapporterna. Vem var det, och var berättarna säkra på vem de skrev till? Att syftet med rapporterna ibland var oklart uppfattat, eller att författaren helt enkelt hellre tog upp mer angelägna frågor än att räkna upp antikviteter, framgår bland annat i rapporten från Döderhults socken i Småland:



Jag öfwerskicker E Wörd: någre penningar nembligen 5. dl. der af tagess 2 dl. till Östhammerss, och 3. dl. till dee polnische kyrkior. Hwilke 5 dl. iag ex proprio har tagit och wenter antingen seent eller aldrig igen b:te peningar: Her är en sådan fattigdom och peninga trång att iag den icke kan beskrifwa. I förleden höst utlade iag af mijne egne medell 4. dl. till Nyköpingss kyrkior och har till datum, allenast fått igen 2. dl. och 9 ör. Antiquiteter äre i mijn försambling inga (Döderhults sn, Småland, 1667)

Det råder inget tvivel om att man tillskriver överheten, vilket har betydelse bland annat som tänkbar förklaring till kunskapsluckorna kring företeelser som varit i bruk under en tid som fortfarande levde i minnet hos de gamla i trakten. Det kan mycket väl ha varit så att man verkligen inte visste något om vilket helgon en skulptur föreställde eller hur man läste en gammal "munckebook", men det är även tänkbart att somliga präster var rädda att beslås med slapphet i undanröjandet av den gamla läran.

Om vi återvänder till kulturarvifieringens effekter och prövar dem mot våra rapportförfattares sätt att beskriva det katolska materialet, vill jag hävda att materialet trots allt går väl att infoga i det moderna teoribygget. Rannsaktionsakternas författare urskiljer, avskiljer (från övrigt kyrkligt och sakralt gods som inte nämns i akterna), och hanterar det sakrala materialet genom att infoga det bland runstenar och ättehögar. Genom detta har de – medvetet eller omedvetet – upprättat gränser mellan det levande nu där de själva och deras "aktiva" föremål och miljöer befinner sig, och ett historiskt då representerat genom materiellt och immateriellt gods. Kulturarvifieringen förvandlar objekten till utställningsobjekt och ökar därmed deras densitet och särprägel. Denna förvandling tycks i de flesta fall redan ha ägt rum när rapporterna skrivs (eller åtminstone framställs det så); inte sällan står helgonets beläte undanstoppat på läktaren eller sparat någon annanstans, och objekten beskrivs inte med sin sakrala laddning eller innebörd utan i estetiska och historiska termer.

Materialets ojämnheter till trots är det möjligt att urskilja några vanligt förekommande drag i berättelserna om det katolska arvet, inte minst vad gäller värdeomdömen. Runstenar, ättehögar, gamla gravar och liknande räknas upp kort, sakligt och utan omdömen. Till annat material vidhäftas ytterligare information, kanske en berättelse, för att det ska bli begripligt och försvara sin plats bland övriga antikviteter. I beskrivningen av det katolska materialet kan vi däremot finna värdeomdömen, författarens egna ställningstaganden eller mångordiga utläggningar – ett språkligt *punctum*.

### Sammanfattning och avslutande reflexioner

Artikelns övergripande syfte var att sammanföra två starka laddningar, kulturarv och sakralitet, och att undersöka vad som händer när en värdeförflyttning äger rum mellan dem. Möjligen kan denna process beskrivas

som en avsakralisering – eller, med Max Webers uttryck, som en avförtrollning, inte bara av föremål, byggnader och sedvänjor, utan i någon mån även av tillvaron i stort.<sup>87</sup>

Kulturarvet och heligheten är båda, åtminstone i västerländsk tappning, i hög grad inskrivna i ett system av informationsskyltar och handböcker. Såväl kulturarvssfären som den sakrala sfären kan därför utifrån betraktat sägas ha ett exkluderande inslag, och de har även anklagats för kolonialistiska arbetsätt genom mission och västerländskt präglad kulturarvifiering av utomeuropeiska kulturer. Den som tagit sig eller givits makten att definiera exporterar gärna sina värderingar och sin världsbild.<sup>88</sup>

Genom upprättandet av en nära nog rikstäckande kulturarvskanon sände 1600-talets rapportförfattare runstenar, borgar, jättar, gravar, sånger, slagfält, myter, rökelsekar och munkar in i en ny och radikalt förändrad existens som skyddsvärda minnen med uppdrag att för evärdelig tid berätta Sveriges ärorika historia, och att aldrig förändras. En aspekt av kulturarvifieringen är att den med all sannolikhet bidrog till att bevara och (ny-)värdera de katolska artefakterna genom att ge dem en ny status och identitet, samtidigt som den för lång tid framåt fastslog att katolsk trosutövning i Sverige var en historisk företeelse i paritet med runstenar och jättar.

Artikeln har velat lyfta fram och problematisera processen som förvandlar helighet till historia, i detta fall genom att studera katolska minnen under luthersk ortodoxi i Sverige. Frågeställningen kan och bör dock vidgas utanför en specifik tidsperiods, kultursfärs eller religions gränser. Dagligen produceras kulturarv och storytelling kring det som är heligt för någon – med varierande kunskap och syfte, på museer och i turistbroschyrer, men med samma potentiella konflikt mellan heligt, hotfullt och historiskt. Kan den enes levande helighet utan problem vara ett museiföremål eller ett inslag på en charterresa för den andre? Hur berättar svenska museer om icke-kristna religioner och deras materiella arv? Och vem ska bestämma hur en medeltida kyrka ska användas: prästen eller antikvarien? Oaktat om vi tror oss leva i Webers avförtrollade tid där historieskrivningen segrat över det mer känslösamma minnet eller ej, har den musealiserade heligheten många frågor att ställa till forskningen: frågor om kultur, exotism, politik och om makten att skapa fragment och djupfryst verklighet för eftervärldens räkning.

### Summary

*Sacred – threatening – historical. The heritageification of Catholic items and practices in late 17<sup>th</sup>-century Sweden. By Helena Wangefelt Ström.* This article aims at bringing together two concepts with many similarities, heritage and sacredness, using theories presently under construction in an international and interdisciplinary research field dealing with heritage production, politics and power. Focus here is on the process and the

agenda more than the product, and particularly on the transvaluation taking place when something is given heritage status: the form is intact, but the content is new and different. These theories are applied on to a 17<sup>th</sup>-century Swedish national inquiry for historical remains or "antiquities", ordered by the King and performed by the local clergy, an inquiry where not only the expected and specifically requested runic stones, pre-historic graves or famous battle fields were listed, but in many cases also far more recent Catholic items and memories, which were thus transformed from sacred objects to parts of the national heritage. The hypothesis presented and argued for is that this listing and, in fact, heritage production also worked as an act of control and domestication of the potentially dangerous: the threatening, former sacred, was made harmless when – literally or figuratively – locked up in a museum case.

## Noter

1. Rodney Harrison: *Understanding the politics of heritage* (Manchester, 2010), xiii f.

2. Termen "kulturarvifiering" introducerades genom projektet Kulturarvspolitik på Högskolan på Gotland, <http://mainweb.hgo.se/Forskning/kulturarv2001.nsf> (16 maj 2011) och används här delvis som en motsvarighet till Barbara Kirshenblatt-Gimblett's term *heritage production*, se *Destination culture. Tourism, museums, and heritage*. (Berkeley, 1998).

3. Ola W. Jensen: *Fornminnesbegreppets historia. En exposé över 400 år* (Stockholm, 2006), 14.

4. Sten Lindroth: *Stormaktstiden* (Stockholm, 1989), 80ff; Sven Göransson: *De svenska studieresorna och den religiösa kontrollen från reformationstiden till frihetstiden* (Uppsala, 1951); Magnus Nyman: *Förlorarnas historia. Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina* (Uppsala, 1997), 244ff.

5. Peter Aronsson: "Ett forskningsfält tar form" i Peter Aronsson & Magdalena Hillström (red.): *Kulturarvens dynamik. Det institutionaliserade kulturarvets förändringar* (Norrköping, 2005), 9.

6. Kirshenblatt-Gimblett: *Destination culture*, 1.

7. Svante Beckman: "Oreda i fornsvängen" i Jonas Anshelm (red.): *Modernisering och kulturarv* (Stockholm, 1993), 28f.

8. Riksantikvarieämbetets hemsida [http://www.raa.se/cms/extern/vart\\_uppdrag/vart\\_uppdrag.html](http://www.raa.se/cms/extern/vart_uppdrag/vart_uppdrag.html) (15 augusti 2011).

9. Kirshenblatt-Gimblett: *Destination culture*, 17ff.

10. *Ibid.*, 7.

11. Graeme Davison: "Heritage: From patrimony to pastiche" i Graham Fairclough (red.): *The heritage reader* (London, 2008), 32.

12. <http://mainweb.hgo.se/Forskning/kulturarv2001.nsf/b677902816c12c4cc12567fa003dec69/142ae9772860877ec1256c9100520e19?OpenDocument> (18 maj 2011).

13. Tema Q:s forskning vid Linköpings universitet på temat "Kulturhistoria, historiebrik och modernisering", se till exempel Aronsson & Hillström (red.): *Kulturarvens dynamik* eller <http://www.isak.liu.se/temaq/forskn/kulturhistoria?l=sv> (15 augusti 2011).

14. Forskningsprojektet "Politiska projekt, osäkra kulturarv" 2010–2013 i Lund, se [http://internt.ht.lu.se/media/documents/project-29/politiska\\_projekt\\_.pdf](http://internt.ht.lu.se/media/documents/project-29/politiska_projekt_.pdf) (15 augusti 2011).

15. I en kort lägesöversikt bör nämnas Johanna Widenbergs avhandling, *Fäderneslandets antikviteter. Etnoterritoriella historiebrik och integrationssträvanden i den svenska statsmaktens antikvariska verksamhet ca 1600–1720* (Uppsala, 2006). Den mest aktuella genomlysningen av antikvitetsrannsakingarna på 1600-talet är Evert Baudou & Jon Moen: *Rannsakingar efter antikviteter – ett symposium om 1600-talets Sverige* (Stockholm, 1995). Ola W. Jensen belyser ämnet i *Fornlämningsbegreppets historia. En exposé över 400 år* (Stockholm,

2006), och vidgar cirklarna i avhandlingen *Fortid i historien. En arkeologihistorisk studie av synen på forntiden och forntida lämningar, från medeltid till och med förupplysningen* (Göteborg, 2002).

Anders Ekströms bok *Representation och materialitet. Introduktioner till kulturhistorien* (Nora, 2009) ligger nära det utställningsteoretiska område där en del av kulturarvifieringen utspelar sig. Jenny Beckmans avhandling *Naturens palats. Nybyggnad, vetenskap och utställning vid Naturhistoriska riksmuseet 1866–1925* (Stockholm, 1999) analyserar utställningsmediet och dess förutsättningar i Sverige och närmar sig liksom Magnus Rodells avhandling *Att gjuta en nation. Statyinvigningar och nationsformering i Sverige vid 1800-talets mitt* (Uppsala, 2002) frågor som ligger nära Kirshenblatt-Gimblett's *agency of display*.

16. Tim Benton (red.): *Understanding heritage and memory* (Manchester, 2010); Susie West (red.): *Understanding heritage in practice* (Manchester, 2010) och Harrison (red.): *Understanding the politics of heritage*.

17. Artikelförfattaren har tidigare berört dessa frågeställningar i "Kulturarv: ikon för en sekulariserad tid" i *Kulturella perspektiv. Svensk etnologisk tidskrift*. (15):3 (Umeå, 2006), 67–76, samt i *Heligt – Hotfullt – Historiskt. Kulturarvifieringen av det katolska i 1600-talets Sverige*. Magisteruppsats vid institutionen för idé- och lärdomshistoria, Uppsala universitet, 2011.

18. Kirshenblatt-Gimblett: *Destination culture*, 150.

19. Ibid., 17ff.; Daniel J. Sherman & Irit Rogoff (red.): *Museum culture. Histories, discourses, spectacles* (Minneapolis, 1994).

20. Peter Aronsson: *Historiebruk. Att använda det förflutna* (Lund, 2004), 9.

21. Aronsson: *Historiebruk*, 13.

22. Aronsson: *Historiebruk*, 9.

23. J. E. Tunbridge & Gregory Ashworth: *Dissonant heritage. The management of the past as a resource in conflict* (Chichester, 1996), 8.

24. Owe Ronström: *Kulturarvspolitik. Visby: från sliten småstad till medeltidsikon* (Stockholm, 2008), 196f.

25. Ibid., 182.

26. Mircea Eliade: *Heligt och profant* (Stockholm, 1968 [1957]), 14.

27. Catholic Encyclopedia [http://www.](http://www.newadvent.org/cathen/12734a.htm)

[newadvent.org/cathen/12734a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/12734a.htm) (15 augusti 2011).

28. Pierre Nora: "Mellan minne och historia" i Sverker Sörlin (red.): *Nationens röst. Texter om nationalismens teori och praktik*, (Stockholm 2001 [1989]), 367f.

29. Donald Horne: *The great museum. The re-presentation of history* (London, 1984), 1ff.

30. Ronström: *Kulturarvspolitik*, 182.

31. Susie West & Marion Bowman: "Heritage as performance" i West (red.): *Understanding heritage in practice*, 290ff.

32. Sherman & Rogoff: *Museum culture*, 63.

33. Kirshenblatt-Gimblett: *Destination culture*, 18f.

34. Lotten Gustafsson Reinius: "Sensing through white gloves. On Congolese objects in Swedish sceneries" i *The senses and society* [Elektronisk resurs] vol 4, iss 1. (Oxford, 2009), 75–97; Gustafsson Reinius: "Etnologins ouppackade ryggsäck" i *Rig. Kulturhistorisk tidskrift*. 1 (2009), 4ff.

35. Linda Oja: *Varken Gud eller natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*. (Symposium, Eslöv, 1999), 33f.

36. Benton: *Understanding heritage and memory*, 126ff.

37. Jensen: *Fornlämningsbegreppets historia*, 14.

38. Sten Lindroth: *Stormaktstiden* (Stockholm, 1975), 275.

39. Jensen: *Fortid i historien*, 113ff, 225; Mattias Legnér: "När forntiden blev ett vapen i maktens tjänst" i *Tvårsnitt*. 2003(25):2, 46f.

40. Ronström: *Kulturarvspolitik*, 221.

41. Ronström: *Kulturarvspolitik*, 222.

42. Sökning på begrepp, prefix och suffix relaterade till kulturarv (2 februari 2010).

43. Matthias Hafenreffer: *Compendium doctrinae coelestis*. (Skara: Skara stiftshistoriska sällskap 2010 [1612]), 212ff.

44. Se till exempel Bruce G. Trigger: *Arkeologins idéhistoria* (Stockholm, 1993 [1989]); 45ff; Lindroth: *Stormaktstiden*, 235ff.

45. Trigger: *Arkeologins idéhistoria*, 46; Jensen: *Fortid i historien*, 149ff, 287f.

46. Lindroth: *Stormaktstiden*, 238.

47. Jensen: *Fortid i historien*, 247ff.

48. Jensen: *Fortid i historien*, 113ff.

49. Lindroth: *Stormaktstiden*, 236.

50. Widenberg: *Fäderneslandets antikviteter*, 150f.

51. Ibid., 23ff, 150f.
52. Lindroth: *Stormaktstiden*, 80ff; Nyman: *Förlorarnas historia*, 244ff.
53. Lindroth: *Stormaktstiden*, 248.
54. Nyman: *Förlorarnas historia*, 187ff.
55. Ibid., 172ff, 263ff.
56. Göransson: *De svenska studieresorna*, 67ff, 84ff. Se även Lars H. Niléhn: *Peregrinatio academica. Det svenska samhället och de utrikes studieresorna under 1600-talet* (Lund, 1983).
57. Arne Losman: *I grevarnas tid. En Bräbe-historia under 400 år* (Uddevalla, 1994), 107f.
58. Trigger: *Arkeologins idéhistoria*, 66.
59. Jensen: *Fornlämningsbegreppets historia*, 19.
60. Nils-Gustaf Stahre: ”Rannsakningarnas förlopp” i Baudou & Moen: *Rannsakningar efter antikviteter*, 9ff; Lindroth: *Stormaktstiden*, 320ff.
61. Nils-Arvid Bringéus: ”Antikvitetsrannsakningarna som folkloristisk källa” i Baudou & Moen: *Rannsakningar efter antikviteter*, 90.
62. Beskrivningen av rannsakningarnas förlopp bygger huvudsakligen på Stahre: ”Rannsakningarnas förlopp”. Se även Widenberg: *Fäderneslandets antikviteter*, 20ff; samt Legné: ”När forntiden blev ett vapen i maktens tjänst”, 46–57.
63. Kongl: *Mayst:tz Placat och Påbudh, Om Gamble Monumenter och Antiquiteter*. [Elektronisk resurs]. (1666) <http://www.kb.se/f1700/Monumenter/Default.htm>.
64. Nils-Gustaf Stahre & Carl Ivar Ståhle (red.): *Rannsakningar efter antikviteter* (Stockholm: Kungl. Vitterhets-, historie- och antikvitetsakad. 1960–).
65. Stahre: ”Rannsakningarnas förlopp”, 8.
66. Sven-Erik Pernler, Anders Piltz & Jan Brunius: *S:ta Elin av Skövde. Kulten, källorna, kvinnan* (Skara, 2007), 92ff.
67. Kongl: *Mayst:tz Placat och Påbudh, Om Gamble Monumenter och Antiquiteter* (1666).
68. Irit Rogoff: *Terra infirma. Geography's visual culture* (London, 2000), 3, 36f.
69. Kirshenblatt-Gimblett: *Destination culture*, 79ff.
70. Se <http://whc.unesco.org/en/list/208> (15 augusti 2011), samt Harrison (red.): *Understanding the politics of heritage*, 154ff.
71. Bringéus: ”Antikvitetsrannsakningarna som folkloristisk källa”, 90. Källan anges som Svenska Riksdagsakter I:1:390ff.
72. Se vidare ibid., 91.
73. Ibid., 88.
74. Kerstin Abukhanfusa, Jan Brunius & Solbritt Benneth (red.): *Helgerånet. Från mässböcker till munkepärmor*. (Stockholm, 1993), 15ff.
75. Jensen: *Forntid i historien*, 228ff.
76. Bringéus: ”Antikvitetsrannsakningarna som folkloristisk källa”, 92.
77. Ibid., 89.
78. Mats Börjesson & Eva Palmblad: *Diskursanalys i praktiken* (Malmö, 2007), 10.
79. Bringéus: ”Antikvitetsrannsakningarna som folkloristisk källa”, 80.
80. Börjesson & Palmblad: *Diskursanalys i praktiken*, 10.
81. Ibid., 10f.
82. Anna Johansson: *Narrativ teori och metod* (Lund, 2005), 141f.
83. Mats P. Malmer: ”Lekt och lärd i rannsakningarna” i Baudou & Moen: *Rannsakningar efter antikviteter*, 201ff.
84. Tunbridge & Ashworth: *Dissonant heritage*, 20ff.
85. Roland Barthes: *Camera Lucida. Reflections on photography* (London, 2000 [1980]), 25ff.
86. Gustavsson Reinius: ”Sensing through white gloves”, 75f.
87. Marcel Gauchet: *The disenchantment of the world. A political history of religion* (Princeton, 1997), 3ff.
88. Jérémie Gilbert: ”Custodians of the land. Indigenous peoples, human rights and cultural integrity” i Michele Langfield, William Logan & Máiréad Nic Craith (red.): *Cultural diversity, heritage and human rights* (London, 2010), 39f.



# Människans flykt från naturen i C. S. Sherringtons *Man on his nature*

Torbjörn Gustafsson Chorell

## Inledning

Inom medicinhistorien är Nobelpristagaren Charles Scott Sherrington (1857–1952) omtalad som upphovsman till några av neurofysiologins mest använda begrepp och för sina vetenskapliga studier över nervsystemets integration.<sup>1</sup> I *The integrative action of the nervous system* (1906) hade han försökt visa hur nervsystemet samverkade för att skapa den enhetlighet som man mötte i en levande organism. Det var integrationen som skapade ”an animal possessing solidarity, an individual”.<sup>2</sup> På 1940-talet, när boken trycktes om oförändrad men med ett nytt förord, ansågs den vara en klassiker. I dödsrunorna jämfördes den med William Harveys *De motu cordis*. Vad Harveys bok hade gjort för blodcirkulationen, gjorde Sherringtons för nervsystemet.<sup>3</sup> I förordet till den nya utgåvan 1947 skilde Sherrington på integrationens nivåer: hur nervcellen integrerades med reflexen, hur reflexerna integrerades för att åstadkomma högre funktioner, hur psyket integrerades med kroppen för att skapa individualitet samt hur medvetandet och kroppen samverkade för att skapa ett ändamålsenligt beteende i relation till omgivningen. Samtidigt var dessa områden skilda från varandra, åtminstone såtillvida att varje område ställde särskilda krav på utforskaren. De högre nivåerna kunde inte reduceras till de lägre.

Vid sidan av att vara beundrad för sina vetenskapliga framgångar och sin förmåga att göra detaljkunskapen begriplig på en principiell nivå, var Sherrington även en person som passerade gränserna mellan naturvetenskapen och den litterära och humanistiska kulturen i början av 1900-talet. Han gav ut en diktsamling, samlade antikvariska böcker, studerade och skrev om renässansen (särskilt läkaren Jean Fernel) och intresserade sig för de många problem som uppstod när naturvetenskapens avförtrolade natur skulle samsas med en kultur som hyllade värden som individuell förkovran, sanning och biståndet till de svaga och utsatta. Det var några av problemen i den omtalade, men relativt okända, *Man on his nature* (1940). Boken baserades på Sherringtons Gifford Lectures i Edinburgh från slutet av trettioalet och kan ses som det filosofiska svaret på resonemangen i *The integrative action of the nervous system* där författaren aldrig tog många steg utanför fysiologins inhägnade område. Vid

sidan av några äldre uttolkare, som Sherringtons elev John C. Eccles,<sup>4</sup> så har verket bara analyserats närmare av Roger Smith. Han har i flera uppsatser undersökt hur Sherrington förkroppsligade idealet om en vetenskapsman som förenade en naturvetenskaplig inställning till världen med den humanistiskt skolade och religiöst sensibla människans upplevelse av den. I en av uppsatserna argumenterade Smith för att Sherringtons poetiska stil i *Man on his nature* var ett medvetet sätt att försöka överbygga klyftorna mellan människan och naturen och vetenskapen och religionen. Den estetiskt tilltalande och retoriskt effektiva prosan förmedlade visionen om en hel värld där den vetenskapliga kunskapen sammanlevde med religionen och där människan kunde utvecklas till en personlighet som präglades av altruism och en stor känslighet inför naturens mysterier.<sup>5</sup>

I Smiths analyser framstår integration som det nav runt vilket det mesta av det Sherrington tänkte om organismernas beteende kretsade. Det finns ingen anledning att ifrågasätta den tolkningen som har mycket stöd i Sherringtons verk, men jag skulle vilja pröva om inte idén om självbevarelse genom distansering var en utgångspunkt för Sherrington, åtminstone om undersökningen huvudsakligen begränsas till *Man on his nature*. Om integration var det mål som allt strävade mot i allt högre och mer komplicerade konstellationer, var självbevarelse det grundläggande värde som allt levande försökte upprätthålla och som den integrerade individen var ett uttryck för.

Den speciella stil som Sherrington odlade byggde på en rikedom av bildliga uttryck och scener som författaren använde för att bland annat beskriva organismernas ”urge-to-live”. Tvärtemot bokens vision om människan som underkastad samma lagar och processer som allt annat levande, får Sherringtons val av bilder och liknelser oss att se hur människans relation till naturen präglades av att hon skapat ett avstånd mellan sig själv och omgivningen. Min tes är att Sherringtons användning av bilder i talet om *urge-to-live* skapade en vision av människans historia som handlade om att mänsklig självbevarelse inte var en drift eller instinkt utan en förmåga att skapa distans mellan sig själv och den natur som hotade existensen.<sup>6</sup>

### Mellankrigstidens filosofiska antropologi

*Man on his nature* publicerades i en tid när människans historia och ställning i naturen diskuterades med stor intensitet, särskilt i de tysktalande delarna av Europa där en filosofisk antropologi hade börjat bli en egen tradition.<sup>7</sup> ”[M]änniskan är nu ett större problem för sig själv än någonsin tidigare i historien”, hette det i det kanske mest kända verket från denna tid, filosofen Max Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928).<sup>8</sup> Bland de otaliga antropologiska utredningar som tillkom vid denna tid fanns verk av naturforskare, historiker och filosofer som



Jacob von Uexküll, Helmuth Plessner, Ernst Cassirer, Fredrik Buytendijk, Kurt Goldstein, Lewis Mumford, Arnold Gehlen, Bernard Groethuysen och Alexis Carrel. Det fanns både stora skillnader och överensstämmelser mellan dem. I den centraleuropeiska filosofiska antropologin betonades människans självskapande förmåga och hennes sätt att skilja sig från omgivningen och andra levande varelser. Genom sina förutsättningar levde människan ett fundamentalt annorlunda liv än djuren som styrdes av instinkter och förprogrammerade beteenden. Människan var genom sin frihet tvungen att lösa problem på andra sätt än genom att förlita sig på instinkter och drifter. Människans anpassningsförmåga byggde på utvecklingen av redskap och teknik, skrev biologen Paul Alsborg i början av tjugotalet, inte på att hennes kropp lärde sig att hantera omgivningens krav. Tvärtom saknade människan de fysiska förutsättningarna för ett liv i naturen och hade utvecklats genom en från djuren helt annorlunda evolutionär princip. Djuren var beroende av att kroppen anpassade sig till förändrade omständigheter. Människan överlevde genom att naturen hanterades med hjälp av redskap. Människan var därför, hävdade han, befriad från kravet att låta kroppen anpassa sig till omgivningen.<sup>9</sup> I den anglosaxiska litteraturen var arvet från darwinismen mer påtagligt: människans plats i naturen var återkommande nyckelord sedan T. H. Huxleys dagar. Problemet gällde ofta hur människan från sin enkla härkomst som en djurisk varelse bland andra hade rest sig till parnassen, som det hette i ett verk av arkeologen Henry Fairfield Osborn.<sup>10</sup> Även här betonades dock ofta att människan inte var beroende av instinkter eller drifter på det sätt som djuren var det. Däremot var hon beroende av rutiner och vanor, som innebar att hon slapp använda tankekraft på att lösa vardagliga problem, som John Dewey hävdade i *Human nature and social conduct* (1922).

Dewey kritiserade idén att ett beteende kunde föras tillbaka på en grundläggande drift eller instinkt. Viljan att klassificera och ordna innebar bara alltför ofta att de analytiska kategorierna omvandlades till egenskaper hos levande varelser. De flesta av dessa var bara av historiskt intresse, menade Dewey, som kort och elegant historiserade olika moralfilosofiska grundtankar från Thomas Hobbes' betoning av fruktan till Auguste Comtes hyllning till människans altruism. Sådana bestämningar av människan sade mer om levnadsvillkoren för olika grupper i respektive samhälle än om människan, menade han. En av dessa föreställningar om en särskild handlingsimpuls ägnades dock en mer utförlig granskning. Tanken att människor alltid ytterst ville hävda sig själva, byggde på idén att människor och djur hade en särskild självbevarelsedrift. Det var ett faktum att levande varelser försökte undvika det som hotade dem, och att de gjorde vad de kunde för att leva vidare. Men det innebar inte annat än att levandet var en ständigt pågående verksamhet. När detta biologiska faktum omvandlades till en drivkraft som förklarade handlandet, gjordes helt enkelt ett kategorifel. Strävan att överleva bestod av handlingar som utfördes av

en levande varelse. Egoistiska handlingar, där självet behov ställdes i centrum, var handlingar som utfördes av ett jag. Men det fanns inget enhetligt eller färdigt jag som ville gynna sig själv med hjälp av alla sina handlingar. Vad som fanns var en ständigt föränderlig enhet som anpassade sig och försökte lösa problem i de situationer som uppkom. Självhävdelse eller vilja till makt var ord som beskrev det triviala faktumet att organismen löste problem. ”Varje slutförd handling resulterar i ökad förmåga att behärska omgivningen, i en större konst att handskas med tingen.”<sup>11</sup>

Till skillnad från Dewey verkade Sherringtons utgångspunkt vara att komplexa beteenden kunde föras tillbaka på primära drifter. Den levande organismen, skrev han i *Man on his nature*, ”is under pressure from itself to ’seek’ food, to ’avoid’ death, to ’multiply’.”<sup>12</sup> Studerade man mikroskopiskt liv såg man det ”hurrying hither, thither, feeding, jostling. Driven, each says almost as clearly as if it spoke, by ’urge-to-live’. The one key-phrase to the whole bustling scene seems ’urge-to-live’.” Att tolka in mer än fysik och kemi i en sådan scen vore att gå för långt, skrev han, men var det inte ytterst detta som också präglade mer komplicerade varelsers beteenden? Vändes blicken från mikroskopet till ”the busy street, with its individuals hurrying hither and thither, hastening to earn, entering restaurants, is there no resemblance to that other, the microscopic scene? What phrase again sums it up? So far as one phrase can, ’urge-to-live’.”<sup>13</sup>

Man kan naturligtvis säga att Sherrington använde sig av en analogi, men likheten han försökte etablera mellan mikroskopets värld och affärs-gatan kan liknas vid en översättning från ett språk till ett annat. Av flera yttranden framgick att han också menade att det inuti, parallellt med eller över och bortom (”in it or with it over and above”) *urge-to-live* fanns en medveten form av drift, en ”zest-to-live”. Det var inte samma fenomen som den omedvetna släktingen, men det var inte heller ett helt annorlunda. Bildspråket beskrev det för båda fenomenen gemensamma som rörelse. De hetsiga orden ”hit och dit” beskriver en rörelse utan ordning och riktning mot ett mål. Att det på den högre nivån finns en medveten strävan efter att leva och överleva, berodde enligt Sherrington på att människan kunde ”read securely into that urge, as of it and with it, an element ’zeal-to-live’” för att ”we know it in ourselves”.<sup>14</sup> Men den kunskapen är enbart vetande i överförd bemärkelse: vi vet det för att vi kan översätta livskampens uttryck i vår kropp och därför läsa in den i den omedvetna driften hos de mikroskopiska varelserna. Vi kan översätta *urge* till *zest* eller *zeal* och vice versa.

### Självbevarelse

Det begrepp som kan sägas byggas upp av bilden av en till synes planlös *urge-to-live* är självbevarelse. Sherrington använde ganska sällan själva ordet ”self-preservation”. Det skedde en gång i *The integrative action of*

*the nervous system* där ordet betecknade undvikandet av fara och försvar mot yttre hot.<sup>15</sup> Vid detta, och andra tillfällen,<sup>16</sup> omnämndes självbevarelse som en instinkt, som ännu vid denna tid uppfattades som ett ändamålsenligt handlande utan tidigare förvärvad erfarenhet. Därför var självbevarelse egentligen inget problem och Sherrington ägnade det ingen särskild uppmärksamhet.<sup>17</sup> Ordet dök dock upp också i andra sammanhang.

Seeing that the mindless life maintains its living, promotes its living, rescues its living from destruction, even from threat of destruction, feeds, grows, propagates, in short acts as though its living were its most precious possession, we figure in it an innate 'urge-to-live'. In lives which have discoverable mind, it is as though mind implements that 'urge-to-live'. Mind, as it evolves, endorses unequivocally that old innate viewpoint. We can call it then 'instinct of self-preservation', etc. As mind develops further there accrues greater wealth of behaviour directed toward that aim. The individual life in virtue of its mind uses strategy to promote its life and that of its seed, and strategy to avoid death. To the unconscious 'urge-to-live' is added conscious 'zest-to-live'. It is life which would live. The 'conservation of self' is, Dr. Charles Myers tells us, a principle in psychology as real and important as the physicists' principle of 'conservation of energy'.<sup>18</sup>

Ordet självbevarelse betecknade här fortfarande en instinkt, och den förbands i första hand med det handlande som var knutet till "discoverable mind". Det borde kunna förstås som den grad av medvetande som mer komplicerade varelser hade när de uppvisade ändamålsenligt beteende och verkade lösa problem (som att söka skydd, bygga reden etc.). Om det sedan innebar att de hade ett medvetande om sig själva, vilket kanske begreppet självbevarelse förutsätter,<sup>19</sup> var inget Sherrington kommenterade. Självbevarelse framstår dessutom som målet för de levande varelsernas handlingar. Frågan är dock mer komplicerad än man till en början blir varse.

Vi rör oss, för det första, med en biologisk självbevarelse: Organismerna strävade efter att förbli helheter där delarna understödde varandra. Som organismer var de sammanlänkade med den värld som låg utanför dem. Livet var ett fysiskt-kemiskt system som stod under ett egetryck ("pressure from itself") att undvika döden och fortplanta sig även om det skedde på andra levande varelsers bekostnad. Men vad var detta "tryck" som kom inifrån? Det var en "itch to live", skrev Sherrington och han betecknade den som allt levandes universella princip.<sup>20</sup> "[L]ife is an example of the way in which an energy-system in its give and take with the energy-system around it can continue to maintain itself for a period as a self-central, so to say, self-balanced unity. Perhaps the most striking feature of it is that it acts as though it 'desired' to maintain itself."<sup>21</sup> Ett begär var det dock inte tal om, markerade han. Allt liv handlade om att vara i

en dynamisk relation till omgivningen och om tingens olika grader av komplexitet: ”Living’ becomes a name for certain complexes of them [atoms and subatoms], arrangements of which it may be said that they are organized integratively, i.e. to form a solidarity, an individual.”<sup>22</sup>

För det andra var självbevarelse förbundet med psykologisk självbevarelse. Om vi följer blockcitatets hänvisning till psykologen Charles S. Myers, en under mellankrigstiden ganska välkänd psykolog i England, ser vi hur det sättet att tänka fungerade. Bevarelsen av sig själv var i psykologisk mening en fråga om individens identitet och minne. I det verk som Sherrington citerade skrev Myers: ”conservation of self’ – or, more generally, conservation of the individual system – which makes for preservation of pattern, endurance of identity, and unity and continuity of the individual throughout its history.”<sup>23</sup> Denna självbevarelse handlade således om att förbli en identifierbar enhet över tid. Det framgår också att den enhet (organismen, individen, jaget) som bevarar sig själv, gör det genom att förbli en integrerad helhet (”unity”, ”individual system”) i så stor utsträckning som möjligt. För att lyckas med detta krävdes det att enheten inte förlorade sin identitet. Detta preciserades inte närmare, men handlade antagligen om att förbli sig lik över tid.

Enligt Myers var det psykologiska identitetsproblemet nära förbundet med biologin. Kampen för tillvaron var ”essentially a psychical struggle – an illustration of the ’conservation of self’. The same principle is surely involved in that stereotyping of patterns which is responsible for the permanence and distinctiveness of genera and species throughout animal and vegetable life.”<sup>24</sup> Vad detta betyder är inte heller alldeles klart, men det som ligger närmast till hands är att se den psykologiska självbevarelsen som något som individen stred för på samma sätt som organismen stred för att överleva och fortplanta sig. Fortplantningen var nämligen i sin tur en del av naturens (eller livets) stora självbevarelsearbete. Som framgår av både Myers och Sherringtons texter handlade självbevarelse således ytterst om naturens förmåga att bevara sig själv genom att reproducera sig genom arterna.

För det tredje hade självbevarelse sin grund i materiens struktur. Naturen var ett självuppehållande system där materien förblev konstant. Det är i ljuset av detta som vi skall se hänvisningen i citatet ovan till termodynamikens första lag, den så kallade energiprincipen, som hade gett 1800-talets fysik dess enhetlighet.<sup>25</sup> Som lagen hade formulerats av forskare som Robert Mayer och Herman von Helmholtz, handlade den om att energin (eller kraften) alltid förblev konstant. Energin var oförstörbar och de förändringar som man iakttog i naturen handlade bara om att energin ändrade form och storlek. Mängden energi i universum varken ökade eller minskade; frågan gällde bara hur den hade fördelats.<sup>26</sup> Myers och Sherringtons sätt att knyta självbevarelse till fysikens energiprincip var en variant på försöken att ge strävandet efter bevarelse en grund i den

livlösa materien.<sup>27</sup> Det hade formulerats redan av Thomas Hobbes med hänvisning till den under 1600-talet nya tröghetslagen, men fanns också hos exempelvis Arthur Schopenhauer, vars vision av att allt levande styrdes av en blind vilja till liv påminde om Sherringtons uppfattning. Den enda hemlighet som det ännu återstod att klargöra inom mekaniken var hur rörelse förmedlades, skrev Schopenhauer. Men granskades saken närmare fann man att även rörelsen bara var ett uttryck för självbevarelse som var ”viljans fundamentala strävan i alla fenomen”.<sup>28</sup> Målet var att inte behöva förändra sitt läge, att det redan uppnådda var det för organismen bästa. Vi ser den tanken upprepas i Sigmund Freuds spekulativa teori om en dödsdrift – en i naturen konservativ tendens att vilja återgå till utgångsläget – och i Ivan Pavlovs fysiologiska teorier. Materiella system kunde bara existera om de inre krafterna balanserade de krafter som påverkade organismen utifrån. Den lagen gällde såväl stenar som levande organismer. När jämvikten mellan systemet och omgivningen ruckades ifrågasattes systemets existens.<sup>29</sup> Självbevarelsen blev således en princip, som förenade materiens mekaniska upprätthållande av jämvikt med de högst organiserade varelsernas rörelser och psykologiska upplevelse av identitet. I Sherringtons verk kan man se hur föreningen gick till på område efter område. Låt mig bara ta ett exempel: relationen mellan hjärnan och jaget.

### Hjärnan och jaget

I de vetenskapliga uppsatserna undvek Sherrington nästan alltid att utvidga fysiologin till det centrala nervsystemet och därmed till psykologin. När så skedde, som i sista kapitlet av *The integrative action of the nervous system*, var det med stor försiktighet. Ur biologisk synvinkel var de högre mentala egenskaperna överlevnadsredskap. Det var de verktyg som gav de högre djuren och människan chansen att öka sin makt över omgivningen.<sup>30</sup> Det var en åsikt som var okontroversiell bland forskare som accepterade evolutionsläroarna.<sup>31</sup>

Men det fanns inslag i Sherringtons tänkande som väckte förvåning och diskuterades.<sup>32</sup> Sherrington arbetade närmast med en tredelning. Vi skulle kunna beteckna de tre enheterna som kropp, medvetande (*mind*, det vill säga. känslor, minnen, förstånd etc.) och jag (*self, I*). Det sistnämnda var nära förbundet med medvetandet. Medvetandet var en del av det kroppsliga kontroll- och hämningssystemet, men medvetandet var samtidigt något annat än kroppen. Varje försök att reducera medvetandet till hjärnfunktioner var en oförsvarlig förenkling av ett komplext problem. ”Reference to the brain at present afford little help to the study of the mind”, hette det i *Man on his nature*.<sup>33</sup> Som en del av detta medvetande, fanns också den enhet som Sherrington kallade jaget. Jaget stod närmare medvetandet än något annat och är ofta svårt att skilja från det. Det var dock

jaget som hade medvetande om sig själv genom minnet och uppfattade sig som orsak till skeenden i världen.<sup>34</sup> Jaget kunde inte ses, kännas eller höras. "Invisible, intangible, imperceptible, it is inaccessible to sense, although to itself directly known."<sup>35</sup> Kunskap om detta objekt kunde man bara få genom introspektion. Trots det, så var även jaget och medvetandet en del av individens integrerade helhet. Det som skulle förenas var dock inget mindre än två kontinuerliga serier av händelser, den ena fysisk-kemisk, den andra psykisk. "This is the body-mind relation; its difficulty lies in its 'how'."<sup>36</sup>

Sherrington besvarade aldrig detta hur, men talade om det som att hjärnan och psyket låg tillsammans på en knivsegg eller att förbindelsen mellan hjärnan och medvetandet var en fråga om hur cellerna organiserats.<sup>37</sup> Det han beskrev var dock den moderna form som kropp- och själproblemet fått genom René Descartes' metafysiska distinktion mellan en substans som har utsträckning och en substans som tänker. För Sherrington, som hänvisade till Descartes, handlade det dock inte om två olika substanser utan snarare om nivåer i organismens organisation. Problemet var dock snarlikt: Hur kan två vitt skilda nivåer tillsammans bli en ändamålsenlig organism? "Long will man's fancy deal with the tie between body and mind by metaphor and often half forget the while that metaphor it is. Regarding this problem will a day come when metaphors can be dispensed with?"<sup>38</sup> Bilden av hjärnan som organet som skapar en kärleksförbindelse eller ett förbund mellan kroppen och jaget, hörde dit.<sup>39</sup> Jag skulle också vilja argumentera för att *urge-to-live* var den princip som fungerade som mellanhand mellan kroppen och medvetandet.

När individen (organismen) strävade efter att förbli en enhet, gjorde också jaget eller medvetandet det. I *Man on his nature* hade Sherrington en utförlig diskussion om hur jaget uppkom genom rörelser och hur jaget hela tiden var intimt bundet till kroppen. Men även här förblev det en identitet, det vill säga något som bevarade sig över tid. "The 'I' when followed along time has different phases, but it does not question its being one and the same 'I'. It is the same 'I' but in different 'nows' and 'heres'. It remains self-identical in spite of changes."<sup>40</sup> Den typ av identitet som Sherrington här talade om hade sedan John Lockes analyser varit en väl-etablerad tanke i den brittiska filosofin och vetenskapen även om vi ovan såg hur den kritiserades av Dewey som menade att jaget hela tiden förändrades med situationen.<sup>41</sup> Föreställningen om jaget som en enhet över tid och rum formulerades också mycket tydligt i förordet till andra upplagan av *The integrative action of the nervous system*. Jaget är en enhet, stod det där. Det höll ihop och utgjorde ett privat, inre rum med en helt egen existensform. "It regards itself as one, others treat it as one. It is addressed as one, by a name to which it answers. The Law and the State schedule it as one. It and they identify it with a body which is considered by it and them to belong to it integrally."<sup>42</sup>

Jagets enhetlighet bevarades genom dess kontinuitet över tid, dess autonomi och dess strävan att hänga ihop. Som tydligt framgår menade Sherrington att jaget var något mer än ett biologiskt överlevnadsredskap. Det fanns i en privat sfär som var undandragen insyn. Det kunde iaktta, men inte iakttas. För det andra var jaget, genom sin förbindelse med kroppen, en offentlighet i form av den person som kunde stå till svars inför andra. För att kunna stå till svars, krävdes det att jaget igenkände sig självt över tid och förblev tillräckligt likt sig självt för att vara detsamma. Ordet ”subjekt” användes inte av Sherrington men det samhälleliga jag som lystrade till ett namn kan mycket väl betecknas med just detta ord. Ett subjekt är det jag som blir till i mötet med andra, inklusive den person som individen en gång varit. För att bevara sig måste subjektet hantera alla beroenden och krafter som det var utsatt för på samma sätt som en organism måste hantera trycket utifrån. Subjektet var alltså en plats för konflikter just för att det aldrig var privat (som jaget i introspektionen) utan alltid underordnat eller beroende av andra. För att det skulle kunna bevara sig som en enhet, krävdes det att jagets uppfattning om sin egen enhetlighet bekräftades av att andra också behandlade det som enhetligt (och ansvarigt) – ”others treat it as one”.

Förbundet mellan kroppen och jaget var en strävan efter överlevnad, där båda parter försökte bevara sin integritet och sin autonomi. Jaget bevarade sig genom minnet och andras erkännanden och krav; organismen bevarade sig genom delarnas integration till ett ändamålsenligt handlande. Jaget förenades i sin tur med sin kropp genom att naturen eller livet i dess helhet också strävade efter att förbli intakt.

Men detta var nu inte hela saken. Som Roger Smith påpekat kunde kropp-själproblemet i mellankrigstidens England ses som en fråga som symboliserade kampen om värdena och deras plats i världen. Att argumentera för att medvetandet inte kunde reduceras till hjärnfunktioner, var ett sätt att tala om att mänsklighetens framsteg genom vetenskap och konst skedde med hjälp av andra principer än den biologiska evolutionen. Enligt Smith var Sherringtons inställning till kropp-själproblemet ett ställningstagande som handlade om de humanistiska bildningsvärdenas plats i en naturalistisk värld.<sup>43</sup> Men om vi utgår ifrån självbevarelseproblemet – det vill säga att *urge-to-live* präglade villkoren för levande varelsers tillvaro – så är det tal om något annat. Sherringtons självbevarelse, som var ett ofrånkomligt värde i naturen och som bland annat uttryckte sig i frågan om relationen mellan kroppen och medvetandet, hade en distinkt egen form i människans tillvaro. Att jaget inte underordnades kroppen utan förblev en egen enhet i kontakt med, men samtidigt skild från, kroppen, berodde på att jagets relation till kroppen bara var en variant av en mer övergripande struktur: människans distans till naturen.

Ett jag som befinner sig i människan – som författaren i sitt privata arbetsrum – är i allra högsta grad ett jag som befinner sig långt ifrån den

planlösa rörelse hit och dit som vi mötte bland de mikroskopiska livet och på affärsgatan. När Sherrington dessutom skrev att naturen, som människan har omkring sig, närmast påminner om en välskött trädgård – ”In contrast with wild Nature man’s measures of domestication resemble something of a peace imposed on Nature.”<sup>44</sup> – antyder bildspråket att kropp-själproblemet hörde samman med människans sätt att dominera och kontrollera naturen. Bildspråket avslöjar samtidigt att det finns en historia om människans kamp för överlevnad som bilderna försöker påminna oss om. Vilket problem var det som en gång löstes genom existensen av *urge-to-live*?

### Textens början är inte dess första sida

Den frågan tvingar oss att söka textens början, som inte är dess första sida, första kapitel eller uttalade frågeställning utan dess bildliga utgångspunkt. Denna början finner vi först mot bokens slut i en mytisk berättelse om livet i naturen innan människoblivandet. Jag återger här bara den sista delen i Sherringtons berättelse. De delar som föregår den återfinns i noten.

It was a life of the passing hour containing little yesterday and little tomorrow. Its past and future mentally were thin streaks. Its ‘now’ like a moving spotlight played over an almost or entirely non-conceptual world discovering relatively little and ranging relatively little. Its world was wanting in variety, for it was mainly meaningless except at points where it touched food or sex or danger. Its peak perceptions were food, sex and danger merged with motive passions operated instinctively. Its life’s objective compared to man’s that covers a whole daylight horizon, amounted to hardly more than a single point or so. Its world treated life mainly as efficiency to escape death. Its world was under a rule of ‘might-is-right’ imposed by violence and pillared upon suffering. But yet the spell of ‘urge-to-live’ was over it all. Repicturing that life, so far as we can, we marvel and rejoice at our escape.<sup>45</sup>

Säkert var Sherrington medveten om att alla som läste denna beskrivning skulle associera till det naturtillstånd före samhället, moralen och rättvisan som var väl förankrad i den brittiska tanketraditionen liksom till populärvetenskapliga skildringar av den darwinistiska kampen för tillvaron. Indirekt pekade han ut detta då han kritiserade Jean Jacques Rousseau för att ha idealiserat naturtillståndet och gjort det till en lycklig tid innan människan hamnade i samhällslivets falska maskspel. Via den amerikanske idéhistorikern Preserved Smiths *History of human culture* (1–2, 1934) gjordes också darwinismens brutala existenskamp till en rimligare beskrivning av den ursprungliga världen än Rousseaus lyckliga naturtillvaro. Livet i den afrikanska djungeln, var, enligt Preserved Smith, som citerade Julian Huxley, ”sinister, hostile and horrible”.<sup>46</sup>



Anspelningen på Thomas Hobbes' berömda beskrivning av livet i naturtillståndet som "nasty, brutish and short" kan dock inte fullt ut klargöra vad Sherringtons historia handlade om. Hobbes och andras skildringar av ett naturtillstånd, där rätten att bevara livet var den enda rättighet som gavs, var ett tankeexperiment som skulle förklara varför det uppkom ett ordnat samhällstillstånd. Sherringtons beskrivning var inte ett tankeexperiment. Det var snarare en mytologi eller ett försök att med ord beskriva en värld som människan hade lämnat bakom sig. Ja, det var en tillvaro hon inte längre kunde minnas och bara kunde föreställa sig bildligt. Machiavelli och Giambattista Vico hade på sin tid också beskrivit sådana urtillstånd då människan var på väg att lämna beroendet av naturen. I *Scienza nuova* (1744) beskrev den senare hur de första människorna började tolka världen när det första ovädret bröt ut med åska och blixlar hundra år efter syndafloren. Med hjälp av sin fantasi skapade sig människan en värld att leva i med institutioner och seder som skydd mot den natur som hotade att förinta henne.<sup>47</sup> Sherrington, som var djupt intresserad av den humanistiska renässanskulturen och genom hela *Man on his nature* kontrasterade sina resonemang med analyser av renässansläkaren Jean Fernels tänkande, låg nära detta sätt att formulera människans början.

I den mytiska tillvaro som Sherrington beskrev levde människan helt inordnad i naturen. Det fanns inget förflutet och ingen framtid utan allt skedde i nuet. Det var en värld utan begrepp och utan historia. Den nu levande människan hade fortfarande kontakt med denna värld, men hela skildringen präglades av att människan samtidigt hade lyckats fly från den första tillvaron. Människan, som med fantasins hjälp försökte föreställa sig denna verklighet, befann sig nu i ett historiskt tillstånd ("infra-human history"), som satte ramarna för vad hon kunde föreställa sig. På vilket sätt etablerades då kontinuiteten med den tillvaro hon inte längre kunde minnas? – Svaret är givetvis att det skedde genom *urge-to-live*. Denna drift, som människan kunde känna inom sig, härrörde ur den värld som hon inte längre mindes. Den natur som människan en gång tillhörde men hade lyckats fly från var en plats där *urge-to-live* var en "trollformel" som fanns överallt. Men vad betyder egentligen: "but yet the spell..."? Det som till en början kan läsas som en bekräftelse på att även tillvaron i världens begynnelse, liksom nu, präglades av kamp för överlevnad, kan också läsas som en förundran: "men ändå fanns *urge-to-live* där". Som om det gjorde skillnad? Hur hade egentligen flykten ur mardrömstillvaron gått till? Sherrington sade ingenting om det, försökte inte ens föreställa sig vad det kunde vara. Beror det på att det som *befriade* människan från naturen var *urge-to-live*? Var inte *urge-to-live* den egendomliga kraft eller rörelse som genom ett språng eller en första handling bröt ett mönster och förändrade världen?<sup>48</sup> Frågorna är retoriska, för Sherringtons text ger inga direkta svar på dem. Den "vilja till liv" som läsaren så lätt associerar med

uttrycket, och som gör att Sherrington verkar påminna om Schopenhauer, som han förkastade,<sup>49</sup> visar sig dock vara en skenbar likhet: *Urge-to-live* är inte den schopenhauerska cirkeln av fortplantning och överlevnads-kamp utan mening och slut. *Urge-to-live* påminner mer om den spontana handling som befriade människan från naturen så att hon kunde skapa begrepp och få det förutseende som gjorde henne till en historisk varelse. *Urge-to-live* skapade distans till naturen och minnet av flykten kunde människan alltjämt känna inom sig.

Om denna tolkning stämmer var *urge-to-live* således inte bara driften att överleva utan också rörelsen mot större frihet från naturen. Jaget var inte bara förmänskligandets hittills högsta punkt utan det var just nu medelpunkten i den levande organismens självbevarelse. Därför oroade sig Sherrington för vad som skulle ske med jaget framöver. Det fokus på det egna jagets överlevnad som hittills hade skapat det liv som nu levdes ifrågasattes av livet självt. Evolutionens tryck tycktes leda till att egoismen måste ge vika för ett altruistiskt beteende. Det var ett nytt och tidigare prövat spel.

### Evolutionens mål

Inom den enskilda människan och mellan människor pågick en kamp mellan livet och värdena, skrev Sherrington. På ett sätt som förde tankarna till T. H. Huxleys *Evolution and ethics* (1893),<sup>50</sup> menade han att det som hade bidragit till att göra människan till det hon var – kampen för tillvaron – nu kritiserades. För att altruismen skulle kunna växa än mer, krävdes ”a self-growth which shall open out a finer self.” Det själviska jaget skulle förändras till ett jag som omfattade också andra. Det krävdes dock att jaget kunde känna lika starkt för det som fanns utanför det som för det som handlade om de egna intressena. Det var inte ofarligt. ”Such expansion might be a risk to the biologically exclusive sacredness of the self, the point d’appui of ‘zest-to-live’. The self is the biological pivot of the individual.”<sup>51</sup> Försvann denna biologiska medelpunkt riskerade hela organismens jämvikt att rubbas. Eftersom jaget var den högsta formen av integration och kontroll i den enskilda organismen, var detta ”finer self” ett hot mot den integrerade helheten.

Enligt Sherrington var dock det liv som betonade den egoistiska bevarelsen av sig själv på andras bekostnad en tillvaro som alla nya former av liv verkade börja med. Höll varelserna fast vid den livsformen och misslyckades med att utvecklas, gick de under. En tillvaro där styrkan avgjorde vem som hade rätt och fel var ”in principle a status quo.”<sup>52</sup> Sett i ljuset av bokens utgångsbild är detta yttrande intressant. Evolutionen var således inte meningslös eller moraliskt indifferent. Liksom livet till sitt väsen var förbundet med tillväxt och expansion, så var evolutionen förbunden med förändringar i sätten som organismer sammanlevde med

varandra. Den brutala kampen för överlevnad nådde tillslut en etisk nivå där kampen till döds gav vika för andra värden. Det började med att medvetandet lärde sig att organisera livet i försvars- och attacksamfund. När varelser organiserade sig i flockar, grupper och kupor innebar det ett nytt moraliskt steg. Individerna samarbetade för skydd och överlevnad. Vad som hände, menade Sherrington, var att det medvetande som levde i en sådan organiserad samvaro ”gradually evinces new qualities of the 'self'.” Jaget utvidgade sig till att inkludera också andra, ja ytterst ”knitting social ties of planet-wide comradeship and goodwill.”<sup>53</sup>

Hur skulle det gå till? Problemet som Sherrington brottades med hade givetvis redan Charles Darwin, Herbert Spencer och T. H. Huxley försökt lösa: Ett altruistiskt beteende tycktes inte alltid vara till individens fördel i kampen för tillvaron. Varför fanns det då sådant beteende? Darwin hade föreslagit att hela gruppen hade en överlevnadsfördel om några av dess medlemmar uppvisade ett osjälviskt beteende. Individen var inte den moraliska enheten eftersom moraliska handlingar, det vill säga altruistiska handlingar, inte gav henne fördelar. Den moraliska enheten var istället samfundet eller gruppen, som tjänade på att alla arbetade för varandra i någon mån.<sup>54</sup>

Det som hade skett, menade däremot Sherrington, var att människan hade utvecklats och fått ett medvetande som vände sig mot det som var livets essens, det vill säga dess strävan efter liv. För att klara av de krav som ställdes på dem i den värld de levde i, undertryckte människor de handlingar som gav upphov till lust. Istället utförde de mer socialt och moraliskt acceptabla handlingar. Det Sherrington antydde var alltså högre utveckling belönade vissa beteenden. Därför förändrades de organismer som lärde sig att undertrycka sina lägre motiv.

Vad innebar då detta framtida scenario? Jo, enligt Sherrington skulle det bättre jaget kunna utveckla ett konkret medlidande: ”awareness of others' suffering with psychical intensity more than that of mere observant intelligence. It amounts to sharing suffering as though another's suffering were the self's.”<sup>55</sup> Man kan tolka detta yttrande som att medlidandet innebar att man helt och fullt identifierade sig med andras lidande. En gissning är dock att Sherringtons resonemang byggde på bilden av den enskilda organismen som en ”solidaritet”. Organismens delar gav varandra stöd genom att hela tiden stå i relation till varandra. Altruismen var så att säga den underförstådda motsvarigheten till den solidaritet som fanns mellan kroppens delar. I början av tjugotalet hade han markerat att den levande varelsen alltid var en enhet som strävade efter att förbli en sådan. Människans kunskap om hur förenhetligandet gick till var ännu otillräcklig – det handlade trots allt om ”the how of the living creature as a whole”. Som allt annat levande stod också människan under ”a biological trend and process” som kombinerade delar till större enheter inom och mellan organismerna. Det samhälle (”social organism”) som uppstod

till följd av denna biologiska tendens och process, berodde i första hand på människans medvetande, ”a mind actuated by instincts but instrumented with reason”.<sup>56</sup>

Vi skulle således kunna följa i Sherringtons fotspår och bekräfta att det han beskrev var att evolution hade ett mål. Den gick gradvis framåt genom konflikt och kamp – ofta med sig själv – till universell ömsesidighet. Det var en vision som innebar att individen under utvecklingens gång solidariserade sig med allt större enheter: först den egna existensen, sedan den egna gruppens tillvaro, tillslut hela mänskligheten. Att detta formulerades under de politiskt svåra tretti- och fyrtiotalen gjorde säkert sitt till att visionen fick den utformningen. Men om vi återgår till det som var verkets bildliga utgångspunkt, så var evolutionen en flykt från ett tillstånd där det inte fanns något förgånget eller någon framtid. Evolutionen var en distansering *från* något mer än att det ledde fram till något. Där människan nu befann sig kunde hon betrakta och fantisera om den natur hon flytt från. Hon kunde göra det för att det fenomen som distanserat sig mest från *terminus a quo* var jaget som ingen sett eller hört, men som kunde förnimmas av var och en. Jaget var det som hade avlägsnat sig så långt ifrån naturen och den egna kroppen att det nästan hade förlorat all kontakt med den.

### Avslutning

Det är lätt att fastna i Sherringtons rika verk där ju själva titeln vittnar om dess mångtydighet. Handlar det om människans väsen eller om den natur som människan behärskar? Och menade han verkligen på allvar att den evolution som frambragt människans altruistiska beteende inget annat var än *naturens* sätt att få självmedvetande?<sup>57</sup> På sitt sätt var det ett verk som både bekräftade mellankrigstidens uppfattning om vetenskapen som framstegens motor och den existentiella viljan att överbygga klyftan som uppstått mellan den vetenskapliga naturuppfattningen, som skapat en värld utan mål och kvaliteter, och behovet av mening. Men läst som ett verk som hörde till den tidens upptagenhet vid människan som problem, handlade det lika mycket om människans prekära ställning i naturen. Som jag låtit förstå var *urge-to-live* inte bara en drift att överleva utan snarare en förmåga att skapa distans till den hotande omgivningen. Vid samma tid som Sherrington formulerade den idén genom berättelsen om människans flykt från naturtillståndet, formulerades självbevarelse genom distansering också av andra.

Neurologen Kurt Goldstein beskrev distanseringen som ett resultat av att vuxna och friska människor utvecklade en abstrakt attityd som innebar att de kunde skapa sig en fungerade miljö som skyddade dem mot den omgivning som skulle förinta dem om de mötte den direkt. Hos de patienter som drabbats av allvarliga hjärnskador var förmågan att överblicka

situationer avsevärt mindre. De hade därför en mer konkret attityd till omgivningen och utsattes därför för fler ångestfyllda situationer som de inte tyckte sig kunna behärska. Sociologen Arnold Gehlen beskrev vid samma tid människan som en varelse som var så dåligt utrustad att självbevarelsen var det övergripande problem som hon var tvungen att lösa. Det skedde genom att hon skapade sig en ”andra natur”, som skyddade henne mot omgivningen. Kulturen med dess vanor och institutioner var den miljö som människan levde inom och som bidrog till att den otillräckliga varelse hon var trots allt lyckades överleva. Självbevarelse genom distansering fick under dessa år sin främsta gestaltning i Max Horkheimers och Theodor Adornos analys av Odysseus’ möte med sirenerna i *Upplysningens dialektik* (1943). När Odysseus lät binda sig vid masten, undgick han den död som skulle bli följd om han hade fallit för sirenernas lockrop om att få ingå i naturens eviga nu. Genom självbevarelsen förblev han också en individ med ett förflutet, ett nu och en osäker framtid. Effekten av Odysseus’ distansering var att naturen behärskades och kunde avnjutas som konst: ”deras [sirenernas] lockelse neutraliseras till ett föremål för kontemplation, till konst. Den fastbundne åhör en konsert, lika orörligt lyssnande som senare tiders konsertbesökare, och hans häftiga rop på befrielse är redan oskiljaktiga från ovationer.”<sup>58</sup>

Kanske kan man därför säga att det jag som Sherrington beskrev med sina bilder också förhöll sig till världen som den teoretiskt kontemplerande till det sanna, sköna och goda.<sup>59</sup> Men det kontemplerande jaget, som just nu var den levande organismens medelpunkt, skulle i evolutionens fortgång tvingas ge upp sin position och göra de andra jagens lidanden till sitt eget. Då skulle också jagets möjlighet att dra sig tillbaka till sitt privata rum, och därmed dess möjlighet att bevara avståndet till den förfärliga omvärlden, undermineras. Därför pågick kampen mellan livet (jaget) och värdena (relationen till de andra). När jaget måste lämna kontemplationens sfär och träda i förbindelse med världen riskerade hela organismen att gå under. Sherringtons idé om en ständigt utvecklad och förfinad altruism öppnade för att det jag som nu skilde mellan sig själv och andra skulle upphöra att finnas till. Istället skulle jaget inlemmas i världen och förlora den distans som alltsedan flykten från naturtillståndet och inträdet i historien hade definierat människans sätt att bevara sig själv. Vad hans *Man on his nature* visar är också att idén att människan ytterst strävar efter att bevara sig själv varit intimt förbunden med föreställningen att individen är en autonom enhet som kan se om sig själv oberoende av andra.

### Summary

*Urge-to-live. Man's escape from nature in C. S. Sherrington's Man on his nature. By Torbjörn Gustafsson Chorell. C. S. Sherrington's Gifford Lec-*

tures from the late 1930s, *Man on his nature*, were an example of the kind of philosophical anthropology that flourished in the interwar years. If one pays particular attention to the rich literary language of the book, one finds a story of man's relation to nature that does not fit in with the common notion of man's evolution that one would expect from a researcher such as Sherrington. In the figurative starting point of the text – an imaginary picture of man in a state of nature – there is a story of man's escape from a natural to a historical existence. From his historical vantage point in the present, man can no longer remember his previous non-historical existence, but only recall it in his founding myths. I argue that the all-present urge-to-live, that strives to keep all living organisms as integrative wholes, was the principle that made man's escape possible in the first place. Through man's distancing from the pre-historical state of nature, man has distinguished himself from the rest of nature. I also suggest that this story of distancing informs Sherrington's defense of a non-reducible relationship between mind and body. The self has distanced itself from its body, just as mankind as a whole has distanced itself from nature. This ongoing work of distancing is a prerequisite for man remaining an individual; but, according to Sherrington, this prerequisite seemed to be seriously challenged by the evolutionary pressure of a growing altruism. If altruism was to grow, which seemed to be inevitable, it would challenge the exclusive and unique existence of the self in the body which had hitherto secured man's survival through its distancing from the surrounding world.

### Noter

Uppsatsen har tillkommit på grund av ett anslag från Vetenskapsrådet. Tack till Bosse Holmqvist och till de två anonyma läsarna för uppmuntrande ord och kritiska synpunkter.

1. Litteraturen om Sherringtons vetenskapliga teorier och ställning i vetenskaps-samfundet är ganska omfattande, se exempelvis Ragnar Granit: *Charles Scott Sherrington. An appraisal*, (London, 1966); Judith Swazey: *Reflexes and motor integration. Sherrington's concept of integrative action* (Cambridge MA, 1969); John C. Eccles & William C. Gibson: *Sherrington. His life and thought* (Berlin & Heidelberg, 1979). Av nyare vetenskapshistoriker utmärker sig Roger Smith som intresserat sig för Sherrington i verk som *Inhibition. History and meaning in the sciences of mind and brain*, (Berkeley & Los Angeles, 1992), 180–90; "The embodiment of value. C. S. Sherrington and

the cultivation of science" i *British journal for the history of science* 33 (2000), 283–311; "Physiology and psychology, or brain and mind, in the age of C. S. Sherrington" i G. C. Bunn, A. D. Lovie, G. D. Richards (red.): *Psychology in Britain. Historical essays and personal recollection* (London, 2001); "Representations of mind: C. S. Sherrington and scientific opinion, c. 1930–1950" i *Science in context* 14:4 (2001), 511–39; "Biology and values in interwar Britain. C. S. Sherrington, Julian Huxley and the vision of progress" i *Past and present* 178 (February 2003), 210–42.

2. C. S. Sherrington: *The integrative action of the nervous system*, 2:a uppl. 1947 (Cambridge, 1952), 2.

3. John Fulton: "Sir Charles Scott Sherrington, O. M. (1857–1952)" i *Journal of neurophysiology* (1952), 174.

4. Eccles & Gibson: *Sherrington*, 109–55.

Den utförligaste kommentaren någonsin till *Man on his nature* (och *The endeavour of Jean Fernel* (1946)) skrevs dock av läkaren Gösta Ekehorn i en serie studier som publicerade redan under Sherringtons livstid. Sammantaget utgör hans kommentarer över 750 sidor (!) varav cirka hälften ägnas medvetande problemet. Se ”*The endeavour of Jean Fernel*” and ”*Man on his nature*”, *Acta Medica Scandinavica*. Supplementum nr 187, 199, 203, 231 (Stockholm, 1947–49).

5. Se Smith: ”The embodiment of value”, 224, 304–11; Smith: ”Representations of mind”, 525–28.

6. Jag har i detta fall inspirerats av i första hand Ernesto Grassi som teoretiskt och praktiskt analyserat användningen av bildspråk. Utgångspunkten för honom är, grovt talat, att människan i första hand orienterar sig i och förhåller sig till tillvaron genom bildspråket. Bilden är det som ligger närmast den verklighet som tränger sig på jaget och det som behåller avståndet till den. Se exempelvis Ernesto Grassi: *The primordial metaphor* (Binghampton, 1994), 1–14. Ifråga om historiska studier av metaforer är trots allt Hans Blumenberg programmatiska artiklar de bästa, se ”Paradigmen für eine Metaphorologie” i *Archiv für Begriffsgeschichte* 1 (1960) och ”Prospect for a theory of non-conceptuality” i *Shipwreck with spectator. Paradigm of a metaphor for existence* (Cambridge Mass. & London, 1997), 81–102 samt de postumt utgivna anteckningarna i *Theorie der Unbegrifflichkeit* (Frankfurt am Main, 2007). Metaforologi i Blumenbergs mening har, vad jag känner till, inte varit ett uttalat intresse bland svenska idéhistoriker, men har givetvis funnits med bland dem som ägnat sig åt begreppshistoria. Forskningsinriktningen presenterades av Bo Lindberg: ”Elementen, idéerna och metaforerna. Om det idéhistoriska språkbruket” i *Lychmos* (2000), 371–79. David Dunér har i anslutning till vår tids kognitionsforskning studerat relationen mellan ett ”metaforiskt tänkande” och kreativitet inom vetenskaperna, bland annat i den originella avhandlingen *Världsmaskinen. Emmanuel Swedenborgs naturfilosofi* (Nora: Bokförlaget Nya Doxa, 2004). Se även densammes ”Kognitiv historia. En introduktion” i *Historisk tidskrift* 4 (2010), 569–92.

7. Joachim Fischer: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahr-*

*hundert* (Freiburg & München, 2008).

8. Max Scheler: *Man's place in nature*, övers. Hans Meyerhoff, (New York, 1971), 4.

9. Paul Alsberg: *In quest of man. A biological approach to the problem of man's place in nature* (Oxford & New York, 1970 [1922]), 38.

10. Henry Fairfield Osborn: *Man rises to the Parnassus. Critical epochs in the prehistory of man* (Princeton, 1927).

11. John Dewey: *Människans natur och handlingsliv*, övers. Alf Ahlberg, (Göteborg, 2005), 123–30, citat 130.

12. Charles Scott Sherrington: *Man on his nature* (Cambridge, 1942), 214. Boken utkom i en bearbetad och förkortad version 1951. Jag utgår ifrån den första, mindre polerade, versionen.

13. *Ibid.*, 214f.

14. *Ibid.*

15. Sherrington: *Integrative action of the nervous system*, 239.

16. C. S. Sherrington: ”Some aspects of animal mechanism” i *Report of the British Association for the Advancement of Science, Presidential Address 1922* (London, 1923), 14; idem, *Goethe on nature and on science* (Cambridge, 1949), 40.

17. För en fysiolog var reflexen den vanligaste enheten; instinkterna tillhörde andra forskares ämnesområde. Läran om instinkter var dock omdiskuterad. En vanlig tanke var att se de levande varelserna hierarkiskt där beteendet genomgick stadier alltifrån de enklaste reflexerna, via drifter och instinkter upp till högre medvetna funktioner. Även denna hierarki ifrågasattes vid denna tid, inte minst av Konrad Lorenz och Niko Tinbergen.

18. Sherrington: *Man on his nature*, 378f.

19. Se Dieter Henrich: ”Über Selbstbewusstsein und Selbsterhaltung” i Hans Ebeling (red.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne* (Frankfurt am Main, 1976), 122–43.

20. Sherrington: *Man on his nature*, 214.

21. *Ibid.*, 84f; Sherrington: *Integrative action of the nervous system*, 2.

22. *Ibid.*, 85.

23. Charles S. Myers: *In the realm of mind. Nine chapters on the applications and implications of psychology* (Cambridge, 1937), 175.

24. *Ibid.*, 175f.

25. *Ibid.*, 175f., 251.

26. Herman von Helmholtz: "On the conservation of force" i David Cahan (red.): *Science and culture. Popular and philosophical essays* (Chicago & London, 1995), 125. Om Robert Mayers arbete kring värme, se Kenneth L. Caneva: *Robert Mayer and the conservation of energy* (Princeton, 1993).

27. Jfr Hans Blumenberg: "Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität" i Ebeling: *Subjektivität und Selbsterhaltung*, 144–207, som behandlar 1600-talets tröghetslag i relation till självbevarelse.

28. Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke* 3, red. Arthur Hübscher (Wiesbaden, 1949), 338.

29. Ivan Pavlov: *Conditioned reflexes. An investigation of the physiological activity of the cerebral cortex* (New York, 1960 [1927]), 7f.

30. Sherrington: *Integrative action of the nervous system*, 390.

31. Robert J. Richards: *Darwin and the emergence of evolutionary theories of mind and behavior* (Chicago & London, 1987).

32. Smith: "Representations of mind", 516ff.

33. Sherrington: *Man on his nature*, 240.

34. *Ibid.*, 328, 43f.

35. *Ibid.*, 330.

36. Sherrington: *Integrative action of the nervous system*, xxi.

37. Sherrington: *Man on his nature*, 260, 264.

38. *Ibid.*, 292.

39. Smith: "The embodiment of value", 300.

40. Sherrington: *Man on his nature*, 335. Jagets uppkomst genom rörelser 325–31.

41. John Locke: *An essay on human understanding*, red. Peter H. Nidditch, (Oxford, 1975), 328–48. "Any Substance vitally united to the present thinking Being, is a part of that very *same self* which now is: Any thing united to it by a consciousness of former Actions makes also a part of the *same self*, which is the same both then and now." (346)

42. Sherrington: *Integrative action of the nervous system*, xviii.

43. Smith: "Representations of mind", 517–25.

44. Sherrington: *Man on his nature*, 379.

45. *Ibid.*, 376f. "We look now into that

world of other life which still jostles our own, and do so with the new-found knowledge that it is a world whence we have come. We are still in continuity with it, but, not so long since, as our planet's ages go, we were immersed and submerged in it, a part of it not unlike the rest. Such satisfactions and miseries as we can descry in it were then ours too. They were then our lot in life. It is a picture to depict which from the inside defies our power. To relive it in imagination is beyond our imagining. So far as it was experienced – and we can scarcely gauge what capacity for experience we had then – it was experience the like of which we have not now, even in faintest remembrance. If we try to re-imagine it, all that is possible for us is to 'anthropize' it, and then we find it an inhuman dreariness broken by nightmare irruptions of the hateful and the horrible. We can equivocally read into it perhaps the satisfactions of the pangs of the hunter hunting food and, too, the privations. There were the miseries of the hunted, those too were ours. Studying that other life we do so now with the knowledge that its lights and shadows are of the kind and order of those through which our infra-human history brought ourselves, clambering to man's estate. Remembered they are not. Man's memory never took part in them. But gazing at the scene his knowledge can as it were re-seize some feature of it. It was a life of the passing hour containing little yesterday and little tomorrow." etc

46. *Ibid.*, 379, 373 (Rousseau); Preserved Smith: *History of human culture* (New York, 1934), 2: 624.

47. Niccolo Machiavelli: *Republiken. Diskurser över de tio första böckerna av Titus Livius*, övers. Paul Enoksson, (Stockholm, 2008), I:i–ii, 41f, 47; Giambattista Vico: *The new science*, övers. T. G. Bergin & M. H. Fisch, (Ithaca & London, 1984), nr 374–78.

48. Tolkningen jag gör i detta avsnitt har inspirerats av Eelco Runias försök att förklara historisk diskontinuitet i "Into cleanness leaping. The vertiginous urge to commit history" i *History and theory* 49 (February, 2010), 1–20 och "Crossing the wires in the pleasure machine. Lenin and the emergence of historical discontinuity" i *History and theory*, Theme issue 49 (December, 2010), 61, 62.

49. Sherrington distanserade sig vid flera



olika tillfällen från Schopenhauer, framför allt dennes tal om en överallt i naturen verk- sam vilja, se Sherrington: *Man on his nature*, 193; idem, *The endeavour of Jean Fernel* (Cambridge, 1946), 78, 86.

50. Smith: "The embodiment of value", 307.

51. Sherrington: *Man on his nature*, 386.

52. Ibid., 396.

53. Ibid., 280.

54. Charles Darwin: *The descent of man, and selection in relation to sex. The works of Charles Darwin*, red. Paul H. Barrett & R. B. Freeman, (New York, 1989), 21, 136ff. Om altruismen som värde i mellankrigs- tidens England, se Stefan Collini: *Public moralists. Political thought and intellectual life in Britain 1850–1930* (Oxford, 1991), 60–90.

55. Sherrington: *Man on his nature*, 386.

56. Sherrington: "Some aspects of animal mechanism", 15.

57. Sherrington: *Man on his nature*, 387.

58. Max Horkheimer & Theodor Adorno: *Upplysningens dialektik. Filosofiska frag- ment*, övers. Lars Bjurman & Carl-Henning Wijkmark, (Göteborg, 1981), 50. Jag har diskuterat Goldstein och Gehlen, samt Han- nah Arendt och Hans Blumenberg, mer ut- förligt i "Self-preservation through distan- cing in twentieth-century philosophical an- thropology" (manuskript under utgivning).

59. Att Sherrington (*Man on his nature*, 104) såg reflexionens början i en barnlig förundran över tillvaron är helt i enlighet med traditionen. Det filosofiska (och senare vetenskapliga) kunskapssökandet började i förundran och slutade i kontemplationen av de eviga tingen.



# Neurosis

## *Patienter, diagnoser och terapier i sjundedagsadventistisk vård 1935–1985*

**Motzi Eklöf**

Det kristna samfundet sjundedagsadventisterna har bedrivit hälso- och sjukvårdande verksamhet i Sverige sedan 1900-talets början.<sup>1</sup> På Hultafors Sanatorium, i adventisternas regi mellan åren 1926 och 2002, och Nyhyttans Badanstalt (1905–1993) har patienter från hela landet tagits emot för rekreation, konvalescens och behandling av olika sjukdomar av kroppslig och själslig karaktär. Hultafors Sanatorium välkomnade under lång tid särskilt människor som behövde vila sina nerver. En varierande men alltid relativt stor andel av patienterna fick diagnosen neuros eller psykoneuros, ibland i kombination med andra krämpor. De behandlades med sedvanliga kurortsmetoder som bad, massage, sjukgymnastik och diet, men också med psykofarmaka, insulininjektioner, och i några fall elchocker. Vårdinrättningen i Hultafors har genom åren definierats som kurort, enskilt sjukhem eller hälsohem, men aldrig som sinnessjukhus eller psykiatrisk vårdanstalt.

Sjundedagsadventisterna har hållit en låg profil i Sverige. Patienterna hittade ofta till deras vårdinrättningar efter rekommendation från andra besökare; reklamen angav inte vem som ägde dem. Inte heller i deras hälsotidskrift *Sundhetsbladet* (1927–1967) angavs adventisterna som utgivare. Endast i samband med någon jubileumsartikel, till exempel då Hultafors firar 10-årsjubileum, nämndes att adventistsamfundet stod bakom. Man sökte medvetet locka till sig gäster från en bredare allmänhet och inte enbart egna samfundsmedlemmar. Och gäster med neuroser ansågs ha kommit till helt rätt plats, om de kom till Hultafors.

Varför hade så många av patienterna på adventisternas sanatorium en neurosdiagnos? Kan adventisterna sägas ha bedrivit psykiatrisk vård på sina kuranstalter, och vilken funktion kan denna vård ha haft inom samtida hälso- och sjukvård? I artikeln ska patientkategorier och sjuklighetsmönster sättas i relation till diagnoser och terapier med hjälp av ett empiriskt exempel som belyser skärningspunkten mellan olika behandlings-traditioner inom neurologi, psykiatri, kurortsvård och själavård. Adventisternas neurosbehandling skulle kunna betecknas som en ”holistisk” eller ”integrativ” vård, bedriven under större delen av 1900-talet, utan deltagande i de revirstrider mellan olika behandlingssinriktningar som präglat psykiatrins historia. Här har flera behandlingstraditioner mötts i en religiös kontext med högre syften än medicinska positioneringar. Oklar-

heter över i vilken disciplinär historieskrivning adventisternas vårdverksamhet hör hemma, kan ha bidragit till att den inte infogats i de medicinska specialiteternas, institutionernas eller professionernas historia.

### Psykiatrisk vård utanför psykiatrin

Psykiatrins verksamhetsområde har förändrats över tid, från fokus på allvarliga sinnessjukdomar särskilt av psykotisk karaktär, till en medicinsk specialitet som ägnar sig åt en rad former av psykiska störningar. Neuroser betraktades tidigare som en funktionell nervsjukdom av såväl kroppsligt som själsligt ursprung. Idag anges det vara en typ av lindrigare psykisk störning som främst yttrar sig i ångest med åtföljande svårigheter att anpassa sig och stå emot livets påfrestningar.<sup>2</sup> Frågan om huruvida neuroser ska vara en angelägenhet för psykiatrin eller inte har varit omstridd. Under 1900-talets gång har det rått stridigheter om vilken tolkningsmodell av neuroser som ska vara den rätta: en biologiskt grundad, en psykoanalytisk eller en samhällsorienterad – eller allt på en gång, enligt en ”multi-faktoriell” förklaringsmodell.

Neuroser behandlades från 1800-talets senare decennier och fram till 1900-talets mitt främst av neurologer och invärtesläkare, familje- och kurortsläkare på privata spa-inrättningar och kliniker runt om i Europa.<sup>3</sup> I Sverige skickade Pensionsstyrelsen (grundad 1914) människor med neuroser och reumatism och andra mer eller mindre kroniska sjukdomar till kurorter runt om i landet, och de drev under flera decennier även egna inrättningar.<sup>4</sup> Neurologerna dominerade utvecklingen av psykiatrin fram till 1900-talets mitt.<sup>5</sup> I Sverige dröjde det till slutet av 1960-talet innan det krävdes en särskild studiegång för en läkare som ville bli psykiater. Med tiden blev neurosdiagnosen vanlig även på sjukhusens psykiatriska kliniker, även om denna sjuklighet inte ansågs lämpa sig för sjukhusvård. Enligt nutida bestämmningar hör neuroser till den psykiatriska specialiteten, även om de också behandlas inom allmänmedicin och av psykologer och psykoterapeuter utanför psykiatrin, medan dagens neurologer ägnar sig åt annan typ av sjuklighet.

Men frågan om adventisterna bedrivit psykiatrisk vård och behandling, handlar även om vilken behandling som kan betecknas som en psykiatrisk behandling. Nästan vad som helst, både då och nu: farmaka, fysikalisk terapi som bad och kroppsaktivitet, diet, samtals- och psykoterapi, arbetsterapi, miljöombyte och försök att åtgärda vederbörandes socioekonomiska förhållanden, insulinterapi och elchocker med mera.<sup>6</sup> Behandlingen kan syfta till att utreda och påverka individens upplevelser, tankar, känslor och beteende liksom att behandla kroppsliga symtom. Och ja, med den breda beskrivningen bedrev även adventisterna psykiatrisk vård. Deras neurosvård utgör ett exempel på hur vad som idag självklart skulle betecknas som psykiatrisk vård även bedrivits under icke-psykiatrisk flagg.

Neuroser – såväl sjukligheten som diagnosen i sig – har tillskrivits en omfattande sociokulturell betydelse. Historikern Petteri Pietikainen har betecknat perioden 1880–1980 som ”det nervösa århundradet”, en tid då neuroser blev en utbredd folksjukdom i alla samhällsklasser, inte minst i Sverige.<sup>7</sup> Neuros har betecknats som en ”kultursjukdom”, en föränderlig sjukdom av närmast epidemisk art, som tjänat olika medicinska och kulturella syften. Diagnosen har även associerats till bestämda förändringar med avseende på patienternas klass och kön, som ska ha påverkat diagnosens status och existens. Karin Johannisson har lyft fram att kultursjukdomen neuros fått starka kopplingar till kvinnor och kvinnlighet, vilket ska ha bidragit till att diagnosen förlorat i status. Pietikainen och andra historiker betonar diagnosens spridning bland män och kvinnor i alla samhällsklasser.<sup>8</sup>

Frågan är också vilken ohälsa som diagnosen speglar, och om denna ohälsa är mer konstant än de diagnostiska kategorierna. Och är det faktorer som är specifika för neurosdiagnosen som ligger bakom förändringarna, eller handlar det om andra, på hela sjukvården generellt verkande förhållanden? Adventisternas neurosvård bidrar till en belysning av diagnosens klass, kön och innehåll. Även om fokus ligger på patienterna och neurosdiagnosen, kommer i viss mån även den syn på neurosernas orsaker, yttringar och behandling som adventistläkarna hade, att diskuteras i relation till rådande strömningar inom medicin och psykiatri. Men först ska något sägas om varför sjundedagsadventisterna över huvud taget haft hälso- och sjukvårdande ambitioner.

### **Adventisternas hälsoreform och vårdande mission**

Sjundedagsadventistsamfundet grundades år 1863 i Nordamerika, med James White (1821–1881) som formellt överhuvud och hans hustru Ellen G. White (1827–1915) som informell ledare.<sup>9</sup> Hennes visioner om rätt levnadssätt enligt Bibelns intentioner blev utgångspunkt för adventisternas livsstils- och hälsoprogram. Det utvecklades till en av många andra hälsoreformrörelser som formades i Nordamerika under 1800-talet på en vildvuxen medicinsk marknad, som i flera fall hade en liberal religiös anknytning. Gemensamt för många av hälsorörelserna var deras aversion mot den reguljära medicinens medel och metoder och särskilt dess mediciner, och en strävan efter att leva ett enkelt och måttfullt liv.<sup>10</sup>

Adventisternas hälsoprogram har från början utgjorts av huvudsakligen vegetarisk föda, helgande av sabbat på lördagen, ingen användning av alkohol, tobak och droger inklusive kaffe eller te samt användande av i första hand ”naturens krafter” vid sjukdom. Med det avsågs frisk luft, sol och ljus, fysikaliska terapier som bad, inpackningar, massage och sjukgymnastik, positivt tänkande samt kristen själavård. Bakom den starka betoningen på vikten av kroppsvård låg adventisternas icke dualistiska

syn på människan: kropp och själ ses som en odelbar enhet. Syftet med levnadsreglerna och den sjukvårdande verksamheten har varit att vårda kropp och själ som den skapelse och Guds tempel människan fått att förvalta och att tjäna medmänniskorna i Jesus och hans lärjungars fotspår. Kvalificerad sjukvård har även ansetts vara ett lämpligt sätt att nå inte minst samhällets övre skikt i syfte att förkunna det religiösa budskapet.<sup>11</sup>

År 1866 öppnade Western Health Reform Institute i Michigan med ett fåtal platser. Adventisten och läkaren John Harvey Kellogg (1852–1943) tog över ledningen, och vad som från år 1877 hette Battle Creek Sanitarium (efter *sanitas* = hälsa) byggdes ut till en stor anläggning med plats för hundratals patienter och lika mycket personal. Ryktet om sanatoriet spreds vida kring och människor kom resande från hela världen med allehanda krämpor. Man lät sig särskilt behandlas för ”autointoxikation”, den självförgiftning som många dåtida läkare ansåg orsakade alla möjliga slags sjukdomar, inklusive neuroser. Kelloggs behandlingsprogram inkluderade olika former av bad, användning av elektricitet, huvudsakligen vegetarisk kost, sjukgymnastik och massage efter svensk modell.<sup>12</sup> Med Battle Creek Sanitarium som moderinstitution, skapades snart en länk av hälso- och sjukvårdande inrättningar runt om i världen.<sup>13</sup>

### Hultafors Sanatorium

År 1926 köptes Hultafors Vatten- och Kuranstalt (i drift sedan år 1908) utanför Borås av sjundedagsadventisterna i Sverige för att omvandlas till ett läkarlett sanatorium för fysikalisk-dietisk behandling av olika organiska och funktionella sjukdomstillstånd.<sup>14</sup> Sanatoriet, naturskönt högt beläget i bergs- och barrskogsmiljö med sjöutsikt, blev under 1940-talet godkänt som enskilt sjukhem och man samarbetade med Centrallasarettet i Borås, landsting och andra privata vårdgivare. Hultafors hade år 1926 44 sängplatser, som vid 1900-talets mitt hade blivit tre gånger fler. De flesta patienterna under denna tid var fullt betalande, men varje år beviljades en del gäster fri eller rabatterad vård. Vårdtiden var i genomsnitt tre veckor, och tre av fem inskrivna patienter var återbesökare. Det fanns ungefär lika många anställda som det fanns patienter, vilket sågs som minimikrav, ”om en tillfredsställande betjäning ska kunna lämnas.”<sup>15</sup> År 2002 lades verksamheten, under senare tid kallad Hultafors Hälsocenter, ned.

Personalen tillhörde med få undantag adventistsamfundet. En central gestalt var läkaren Isak Unhäll (1901–1985), som började arbeta på sanatoriet redan under slutet av 1920-talet och var överläkare där mellan 1940 och 1964, för att sedan fortsätta ännu en tid som konsulterande läkare. Han hade specialistkompetens i neurologi och blev känd som nervläkare, vilket gav honom många patienter med nervproblem, som det hette då. Unhäll var under åren 1936–1967 även huvudredaktör för *Sund-*

*Res till*  
**HULTAFORS**

*Återvinn kroppens och sinnets spänst*

Behandling av reumatiska åkommor,  
nervsjukdomar, mag- och tarmlidanden,  
luftvägs-, hjärt- och kärlsjukdomar samt  
andra kroniska sjukdomar. Vila och  
rekreation.

**Läkare: Dr. I. Unhäll • Dr. E. Garby**

*Beläget i trakt med stärkande barrskogsluft.*

*Begär prospekt!*  
*Postadr.: Hultafors.*  
*Tel. Bords 99050.*

*Bilaga medföljer en del av applagan.*

I hälsotidskriften Sundhetsbladet (1927–1967) gjordes reklam för Hultafors Sanatorium, i adventistregi mellan åren 1926 och 2002. "Nervsjukdomar" var Hultaforsläkaren Isak Unhälls specialitet.

*hetsbladet* och skrev själv en rad artiklar framför allt på nervsjukdomarnas område. På Hultafors efterträddes han som överläkare av Norman Blomstedt, specialist i invärtesmedicin, som arbetade där fram till 1980-talet. Efter honom arbetade ett par andra läkare som överläkare kortare perioder. Hans Löfgren började år 1969 att periodvis arbeta där som läkare, och var under anläggningens sista decennier dess överläkare. Läkarna har alla satt sin respektive prägel på vården.

## Den nervösa människan

I reklam för sanatoriet kan man läsa att bland annat nervsjuka gärna togs emot för behandling, däremot inte psykiskt sjuka. Med sådana formuleringar kan signaler ha sänts ut till det relativt välbeställda klientelet om att deras besvär inte skulle stämpas som just psykisk sjukdom utan som en – förhoppningsvis – mer övergående och mindre stigmatiserande nervklenhet

Läkare skrev i *Sundhetsbladet* om sambanden mellan kropp och själ och förespråkade en helhetssyn på människans livssituation och reaktionsmönster.<sup>16</sup> Själens och tankelivets ansågs ha stor inverkan på kroppsliga processer, och man betonade vikten av att kontrollera sitt tankeliv och inrikta sig på positivt tänkande, tro, hopp och tillit. På motsvarande sätt ansågs kroppslig (o)hälsa påverka det själsliga tillståndet. Som orsak till neuroser såg läkarna i regel en kombination av olika faktorer, som en medfödd eller förvärvad överkänslighet, undermedvetna själsliga konflikter (känslomässiga, sexuella, religiösa etc.), svåra levnadsomständigheter, förgiftningar av alkohol eller droger, eller självförgiftning genom negativa tankar och känslor som vrede eller fruktan, eller på grund av icke fungerande tarmsystem enligt teorin om autointoxikation. Neuroser beskrevs ofta som en störning i förhållandet till andra. Även kroppsliga sjukdomar som hjärtbesvär kunde leda till ångest och oro. Männens alkoholvanor angavs som en vanlig orsak till kvinnors ”nervositet”.<sup>17</sup> Nu drabbades inte alla som utsattes för svåra omständigheter av neuroser; till det krävdes även en oförmåga att ”rätt” tolka kroppsliga och själsliga inflytanden och signaler, och att inte ha kraft och möjlighet att kunna förändra sin situation, alternativt skapa sig mer realistiska förväntningar på livet och förlika sig med sitt öde. I början av 1950-talet fångades begreppet psykosomatisk medicin upp av adventistläkarna som ett sätt att beskriva samverkan mellan kropp och själ.

## Behandling för kropp och själ

Sjundedagsadventisterna försökte redan på 1800-talet att undvika den sekteriststämpel, som ofta vidhäftat både frikyrkoförsamlingar och alternativmedicinska riktningar. Kellogg hade deklarerat att en riktig läkare, till skillnad från kvacksalvaren, använde sig av alla goda behandlingsmetoder. Den principen fortsatte adventistläkarna att förfäktas. I *Sundhetsbladet* presenterade läkarskribenterna nymodigheter inom den medicinska vetenskapen som vacciner, röntgen, sulfa och penicillin, och man sökte ständigt uppfostra läsarna till att vända sig till läkaren och lita på dennes råd och ordinationer.

Ordinarie behandling och specialitet på Hultafors var de fysikaliska terapierna: olika former av bad som tallbarrsbad och kolsyrebad, inpackningar, saltingnidningar, massage och sjukgymnastik. Dieten var över-



vägande, men inte uteslutande vegetarisk. Det fanns en kalorifattig diet för patienter på avmaging och andra specialdieter. Promenader och andra fysiska aktiviteter i de natursköna omgivningarna, musikaftnar och föreläsningar hörde till utbudet. Dessutom användes ”vetenskapens senaste rön i fråga om medicin och injektionsbehandling”, som man skrev i reklamen för Hultafors. Bland sanatoriets tekniska faciliteter fanns bland annat utrustning för insulin- och elchockterapi; behandlingsmetoder som introducerats i Sverige år 1935 respektive 1940.<sup>18</sup> Även att tala om att man använde de senaste rönen i fråga om behandling kunde vara ett sätt att locka till sig ett mer kräset klientel, som – i likhet med många läkare – på 1950-talet kan ha börjat associera uteslutande fysikalisk-dietisk terapi med en svunnen tids behandlingsarsenal, efter att decennierna dessförinnan ha betraktats som en nymodighet som kunde ersätta respektive komplettera den äldre medicinen.<sup>19</sup>

Neurosvård ansågs i samtliga fall kräva en grundlig anamnes, undersökning, diagnos och behandling både på det kroppsliga och själsliga området. Läkarens samtal betraktades som det främsta medlet att komma underfund med och förhoppningsvis lösa upp patientens specifika problemkomplex, och det ansågs viktigt att komma överens med patienten om behandlingen. De olika behandlingarna sågs inte i något fall som allena saliggörande var och en för sig. ”Nervlugnande medel” betraktades som medel att hjälpa patienten att få lugn och ro, få bort en del obehag och komma i bättre själslig jämvikt.<sup>20</sup>

Den dagliga kontakten med all personal sågs som en viktig del av behandlingen. Personalen skulle utgöra positiva förebilder och hjälpa till att ”stämna om” patienten till en mer positiv livsinställning, som ansågs vara en förutsättning för all lyckad behandling.<sup>21</sup> En kristen själavård var inget man skyltade med i marknadsföringen, men personalens kristna tillhörighet torde ha varit uppenbar på plats. Patienterna erbjöds samtal med en pastor och att närvara vid de regelbundet hållna andakterna.

## Patienterna

Andelen patienter med någon neurosdiagnos var relativt stor på Hultafors dit man uttryckligen sökte rekrytera nervsjuka för behandling hos en neurolog. Enligt adventisternas statistik från perioden 1935–1950, led ungefär en fjärdedel av patienterna av någon form av ”nervös rubbning”. Övriga större sjukdomskategorier var hjärt- och kärlsjukdomar, reumatiska åkommor, sjukdomar i matsmältningskanalen och övervikt.<sup>22</sup> I denna studie har ett urval patientjournaler med sista behandlingstillfälle 1939–1985, sammanlagt 164 journaler, studerats: 42 procent män, 58 procent kvinnor.<sup>23</sup> Andelen patienter med någon form av vad som kan kallas nervös rubbning eller psyk-relaterad diagnos – i vilket här inkluderas enstaka fall av alkoholism eller narkomani – var enligt det materialet

fram till 1965 drygt hälften av alla, för att under den senare tjuugoårsperioden minska till 41 procent. Under de första åren till och med 1930-talet hade nästan alla patienter i urvalet någon form av neurosproblem. Skillnaderna i uppgifter mellan adventisternas egen statistik fram till 1950 respektive det här studerade journalmaterialet kan bland annat bero på att urvalet i det senare fallet är för litet och har slagit snett, eller att adventisterna enbart räknade huvudsaklig diagnos, medan urvalet här även medtagit de som hade neuros som en av flera diagnoser.

Enligt det studerade urvalet patienter utgjorde – fram till och med mitten av 1960-talet – män hälften av alla som hade någon psyk-diagnos. Antalet kvinnor med neurosdiagnos var något fler än män med motsvarande diagnos, och under den följande tjuugoårsperioden sjönk andelen manliga patienter i det studerade urvalet till att utgöra en knapp tredjedel. Medelåldern för samtliga patienter med neurosrelaterad diagnos låg fram till 1965 på 50 år: 47 för männen och 53 för kvinnorna. Med tiden ökade neurospatienternas medelålder till 60, men den var under hela tiden lägre än för patienterna i genomsnitt. Även andelen patienter som kom från närområdet (motsvarande dagens Västra Götalandsregion) ökade från ca 40 procent av alla patienter i urvalet till 60 procent. Några hade varit på Hultafors flera gånger med upp till 35 år mellan första och sista besöket – i början privat betalande, sedan oftare på det allmännas bekostnad.

Neurosen kunde betecknas på olika sätt i journalerna, som enbart neuros eller psychoneuros (ibland med tillägget ”med depression”), psychastheni, senare även ångestneuros, tvångsneuros etc. En alkoholiserad man gavs vårdindikationen neuros ”causa socialis”. I några fall angavs ”Neuros NUD”, utan närmare bestämning (*non ultra descriptus*). Diagnoser som depression eller psykos förekom i mindre utsträckning än neuroser på Hultafors, men att döma av patientbeskrivningarna och ordinerade behandlingar torde sådana fall ha varit fler än vad som uttryckligen angavs. Akuta psykosfall ville man inte gärna ta hand om, men några sådana patienter kom ändå på eget, anhörigas eller andra vårdgivares initiativ. Svårare och självmordsbenägna fall försökte man slussa vidare till psykiatrisk klinik, som emellertid inte alltid ville/kunde ta emot patienten ifråga. Omvänt remitterade psykiatriska kliniken på Borås centrallasarett även patienter till Hultafors för behandling och rehabilitering, eller bad läkarna där att ta emot en viss patient för att man hade platsbrist på den egna kliniken. Det finns i materialet indikationer på att vissa problem och symtom som inom den etablerade vården tolkades i psykiatriska termer, tolkades på ett mindre psykiatriskt sätt av adventistläkarna. Under senare delen av 1900-talet tog man mer regelmässigt emot tidigare psykiatriskt vårdade personer för rehabilitering och utslussning, vilket inte togfördes i prospekten.<sup>24</sup>

I journalen skrevs sällan ut vari själva läkarkonsultationen bestått utom

# Neurastenia (Neuroser)

Terapi: Psykiatrisk

1. Tröst och försäkras
2. Vila och lugn omväx. med syssel-  
(sättning) Sängstuga 1-2 veckor.

3. Diet  
Erbättra nutritionsstillst.  
av omväxning.

Frukt - mjölk - vegetabil

Förbj: alkohol, nickotin.

## Allen

Friskluft - liggkuren  
Solbad o. sjöbad (Med att rekomm.!!)  
Gymnastik Massage.

## Elektr.

Galvanisation (nymphilitus, sygg  
mägen el. lokalt.  
Huvudet på Allen galvanisation!!  
Faradisation lokalt, även huvud  
Gale-bad.

## Hydro

Kalla anströmmen.  
Duscha (ej på huvudet!)

Neurastheni och neuroser behandlades vanligtvis på bred front med olika åtgärder på Hultafors Sanatorium. Först och främst gällde det att erbjuda "tröst och försäkras", enligt läkaren Isak Unhålls arbetsbok; odaterad, men troligen från hans första tid som läkare under 1930- och 40-talen. Behandlingen kunde i övrigt då bestå av vila, sysselsättning, diet, frisk luft, sol, elektroterapi, bad av olika slag, massage och sjukgymnastik. Vid "sexuell neurastheni" gällde det framför allt att "klara upp förhållandet för pat." Medikamenter som kunde användas vid neuroser var bland annat brom, opium, valeriana och lavendel. Källa: Unhålls arbetsböcker i hans privata arkiv, Hultafors. Foto: Motzi Eklöf.

i undantagsfall, när läkaren talat med patienten om arbetsliv, familjeförhållanden, mat- och dryckesvanor med mera. Fram till 1950-talet angavs mycket sällan att neurospatienterna intog någon form av medikamenter, möjligen brom eller lite sömnmedel. Det var i regel fysikalisk-dietiska terapier som ordinerades. Bristen på anteckningar om farmaka kan bero på att patienterna på den tiden i större utsträckning skötte eventuell medicinering själv. Preparaten krävde inte alltid läkarrecept, och det kan ha varit en diskretionsfråga att – före den allmänna sjukförsäkringens journalföringskrav – inte ange medicineringen i journalen. Under 1950-talet introducerades nya psykofarmaka som klorpromazin (Hibernal, Lergigan), varefter följde en rad andra preparat, vilket avspeglas i journalerna på Hultafors. Introduktionen av nya medikamenter kan sedan följas i journalerna från 1950-talet och framåt. På 1960-talet är medicineringen ofta kraftig vid psykoneuros, och patienters läkemedelslistor kunde sammantaget omfatta 10–15 olika sorters psykofarmaka.

Relativt konstant för hela tidsperioden fram till 1985 var andelen patienter som hade med sig eller fick psykofarmaka ordinerad på Hultafors *utan* att ha någon uttalad psyk-diagnos (enligt kategori V, *morbi mentis*, i den internationella klassifikationsmanualen ICD), vilket var en knapp tredjedel av alla patienter i urvalet och mer än dubbelt så många kvinnor som män under hela tidsperioden.<sup>25</sup> Förhållandet var snarast det omvända gällande männen: inte ens alla som fått neuros- eller annan psyk-relaterad diagnos fick psykofarmaka enligt journalen. Och under 1950- och 60-talen hade 15 patienter av de 164 i urvalet, som hade diagnos som psychoneuros med depression eller enbart depression, fått insulinbehandling (4 män och 11 kvinnor); tre av dessa, varav en man, fick även elchocker.

### Neurotikernas problem

Patienternas uppgivna lidanden var ofta symtomkonstellationer som bestod av en varierad blandning av oro, olust, ångest, allmän överkänslighet, gråt, huvudvärk, trötthet till kropp och själ, värk och kramp i musklerna, ont i magen eller hjärtat, infektionskänslighet med mera. Några upplevde sig vara uttittade och förföljda, vissa pratade väldigt mycket, andra uppvisade förstumning och hämning i förhållande till omvärlden.

I de fall då läkaren antecknat patientens beskrivningar av sina levnadsförhållanden, angavs i många fall sociala skäl för kroppsliga och själsliga reaktioner. Svåra livshändelser och -situationer som akuta sorgetillstånd eller mer långvarig oförmåga att hantera och förändra sin situation, ett olämpligt intag av mat och dryck samt – särskilt för männen – obalans mellan arbete och vila, kunde ligga bakom patienternas sviktande livsmod, dåliga hälsa och bristande arbetsförmåga. Männens berättelser kunde handla om överansträngning på arbetet, ingen semester, skilsmässa och

missbruk av alkohol. De kvinnliga patienternas problem hänförs av läkarna – i större utsträckning än vad patienterna själva förefaller göra – till olika psykosociala faktorer, inte minst relations- och familjeproblem av olika slag. I deras journaler anges flera gånger ”tråkigheter” hemma, utan närmare precisering. Ibland talas om en tidig känslighet och nervositet. Kvinnorna kunde emellertid också berätta om skilsmässa och/eller alkoholiserade män, i några fall problem även med barn och övrig familj, sorg efter nära anhörigs död, bortopererade underlivsorgan och andra svåra sjukdomar och/eller ingrepp, missbruk av smärtstillande medel och sömnmedel. I urvalet journaler finns flera fall av utländska kvinnor som knappt kunde tala svenska, saknade kontaktnät och vantrivdes i landet. Ytterligare andra var överlevande från polska ghetton och tyska koncentrationsläger före och under andra världskriget, som decennier senare fick vård på Hultafors på tyska statens bekostnad. Männens alkoholbruk och särskilt kvinnornas med tiden allt större intag av farmaka tillkom både som en pålagring på tidigare problem och orsak till nya.

Klasskillnaderna i det svenska samhället var stora; vård kunde köpas för pengar, men inte själslig balans och en god hälsa. En direktörshustru från Göteborg, född på 1870-talet och van kurortsbesökare, vistades på Hultafors Sanatorium flera gånger mellan åren 1928 och 1960. Redan år 1928 löd diagnosen *neurosis* och den höll sedan i sig, genom åren kompletterad med reumatism, artrit, hypertoni och till sist, då hon var 80+, bruten lårbenshals, som hon vårdats för på det privata Carlanderska sjukhuset i nio månader, varefter hon kom till Hultafors. ”Har privatsköterska med sig, som beräknas stanna i 2 veckor. Sover bra på tabletter.” Behandlingen bestod av massage, sjukgymnastik, kvartslampa, avtvättning, liniment och diverse medikamenter för värk och hjärta samt lugnande medel och sömnmedel. Snart fanns en ny anteckning i journalen: ”Privatsköterskan har nu rest. Stod ej längre ut med att tituleras djävul och idiot. Pat:s humör har sista tiden varit växlande. Klagar i dag över smärtor i sitt vänstra knä. Har i ett telefonsamtal med sonen hotat att ta livet av sig om han inte kommer och hälsar på henne.”

Alkoholmissbruk betraktades här som en aspekt av *neurosis* – eller tvärtom – och en del framför allt manliga patienter kom privat för att försöka återhämta sig, om än inte alltid motiverade eller förmögna att avgifta sig helt. En 30-årig försäljningschef som vistades på kliniken en knapp månad år 1960 fick diagnosen ”*psychoneurosis (etyl)*”. Med hänvisning till skilsmässa, för mycket arbete och representationsskyldigheter hade det blivit för mycket sprit, och han kom till Hultafors för en tids vila. Ordinationen löd olika bad, saltningnidning och massage samt ett vitaminpreparat, inga andra mediciner. Enligt journalen hade patienten dock haft sällskap om kvällarna långt fram på natten, pratat och stört patienterna intill, och till slut: ”Pat. har under några dagars tid känt sig ganska orolig, men inte kommit att tala om detta förrän i går då det gick på tok. Pat. söp sig full

här. Var rätt besvärlig. Ville fara in till Borås och suppa mera, men vi klarade i alla fall upp det, och fick pat. att stanna. Är i alla fall tacksam för att vi hindrade honom. Tror nog att det skall övergå. Är ledsen för att det gick så tokigt i går. Återkommer om det behövs.” Han skrevs ut samma dag.

Ibland krävdes kraftigare behandlingsmedel. En yrkesarbetande 37-årig man med diagnosen psykoneurosis med depression behandlades år 1955 med en insulinkur, B-vitamininjektioner, opiumdroppar samt neuroleptika, det vill säga kraftig psykofarmaka avsedd främst för psykosbehandling. Han fick också elchock och blev enligt läkarens anteckning påfallande bättre, men en del psykiska symtom kvarstod. Efter någon vecka flyttades han över till en psykiatrisk klinik i Stockholm.

I flera fall misstänker läkaren att den vårdsökande kvinnans problem i första hand beror på samlevnadsproblem med maken. En omgift kvinna, vars far begått självmord och mor nyligen avlidit, får diagnosen neurosis NUD. Läkaren på Hultafors drar slutsatsen att maken är ganska dominerande hemma, vilket antas förklara en hel del av patientens problem: ”Försöker försiktigt få fram pat:s attityd till sin man. Hon håller inte med om att han är dominerande utan säger att allt han gör är rätt och riktigt och han är så snäll och omtänksam. Vad pat. med detta säger är nog trots allt en omskrivning av allt vad maken säger och förklarar nog ännu mera hennes situation. Att i nuvarande läge få pat. själv att inse detta är dock tämligen utsiktslöst och vi avstår från vidare försök. Reser hem i övermorgon.”

År 1969 kom en medelålders kvinna på remiss från ett lasarett. Den remitterande läkaren skriver om en hårt pressad kvinna, vars alkoholiserade make nyligen avlidit och vars son vårdades för narkotikamissbruk. ”Pats största problem är på hemmafronten.” Kvinnan hade sovit dåligt i 18 år, använt sömntabletter hela tiden och under det senaste året magrat 10 kilo. När hon får veta att sonen börjat med narkotika igen lämnar hon Hultafors. Ur läkarens svar till remitterande läkare: ”Det blev ingen större ändring i patientens tillstånd. Hon var hela tiden ledsen och deprimerad för sonens skull.” Hon fick med sig recept på Stesolid.

En gift kvinna uppgavs av den remitterande läkaren lida av ett ”psykiskt insufficiencstillstånd som delvis beror på yttre omständigheter (trassel med familjen)”, och hon hade också somatiska besvär. Hon får diagnosen neurosis och klagar även över magen. Vid läkarsamtalet är hon uppriven och gråter, uppges sig ha haft det ganska svårt under de senaste dagarna, mycket ont i magen och ryggen och lite varstans. ”Pat. känner sig psykiskt misshandlad. Får inte träffa vänner.” På Hultafors ordinerades insulin med mera. Två dagar senare blev kvinnan illamående efter maten och kräktes upp en liter blod. Hon skickades omedelbart till lasarettet.

Handlar flera fall om psykisk eller fysisk misshandel? Det vet vi inte – det sägs inte uttryckligen i journalen – men slutsatsen känns inte helt främmande.

En kvinna återkom till Hultafors upprepade gånger mellan åren 1949 och 1974, i början som privatpatient, på 70-talet som landstingspatient. Diagnosen redan första året löd psykoneuros. Förhistorien inkluderade operationer, skilsmässa, alkoholiserad make som inte betalade underhåll, oförmåga att kunna arbeta med mera. På 1950-talet beviljade socialvårdsbyråns styrelse ett par gånger en tidsbegränsad vistelse: "Beslutet härom har fattats med viss tvekan, då styrelsen i allmänhet icke anser sig böra bekosta sjukvård av detta slag." Vid en senare vistelse fick hon insulinbehandling, vilket uppgavs ge god förbättring. Hon reste dock hem då hon inte kände sig trygg för barnen. Hon återkom, då med ett familjeplacerat barn och problem med barnavårdsnämnden. Det framkom att hon haft huvudvärk i 15–20 år och tagit stora doser starka smärtstillande medel. Något år senare kommer hon tillbaka med hänvisning bland annat till viss suicidalrisk, och sedan ytterligare flera gånger under 1960-talet, ibland efter remiss från psykiatriska kliniken. Vid det laget var medicinlistan väldigt lång. Från slutet av 60-talet återfinns en brevväxling mellan kvinnan och två läkare på Hultafors, som handlar om att hon vill ha recept på ett smärtstillande medel. Hon skriver vänliga men tiggande brev ända tills hon av den ene läkaren inte får det begärda och då övergår till mycket upprörda och arga skrivelser. Diagnosen lyder nu "abusis medicamentorum", det vill säga läkemedelsmissbruk. Läkaren skriver till slut i journalen att "Den här pat. borde ju hållas i psykiaterns ledband".

Att döma av remisser till Hultafors gällande neuros- eller andra psykiatriska patienter, är emellertid läkarna på sanatoriet över lag mer försiktiga i sina beskrivningar och kategoriseringar av patienterna i psykiatriska ordalag. I några fall har man uttryckligen satt frågetecken för den remitterande läkarens diagnos och bedömning av patienten. En kvinna i 70-årsåldern med ett utländskt klingande namn remitteras år 1972 från psykiatriska kliniken i Borås, där hon vistats vid flera tillfällen under 1950- och 60-talen. Den angivna diagnosen i klinikjournalen förutom fetma är "Persona abnormis" med frågetecken efter.<sup>26</sup> Enligt journalen är hon en

hysteroid och teatralisk kvinna med ett egocentriskt utspel. Mycket intensiv. Säkerligen ytterst irriterande, men samtidigt rädd och osäker. Korpulent pyknika. Säregen och sensitiv. Problemaffin. Störda interpersonella relationer symbiotiskt förhållande till maken. Talträngd och omständlig. I början ganska lösa associationer. Ideologiskt fixerad. Svår att avbryta. Symtom- och diagnos imponerad. Har alltid varit stridbar och rättshaveristisk. Ganska uträknande.

Åtgärd: ur psykiatrisk synpunkt ganska obehandelbar. Pat. saknar all förmåga till Kooperation. Vi skriver ut suqualone 1 mg 2 ggr/dag. + mallorol 25–50 mg till natten. Man tror inte att pat. tar tabl. Hon har heller inte tagit saroten. Hon begär intyg till bostadsförmedlingen vilket hon inte får. Hennes sjukdom kan inte behandlas genom flyttningar. Vårdfrågan diskuteras. Pat. lär ha medgivit vårdmöjlighet

under de sista dagarna och dottern har bokat plats för henne inom socialvården. Vi tror inte hon kommer att acceptera ngn vårdform. Hennes tillstånd är ej så att man kan skriva vårdintyg till Restads sjukhus i dag. F. ö. inte mycket att göra.

D: Persona abnormis 301,88 (Familjär insuff. med allmän obeslutsamhet.)

Förslagsvis 3 veckors vård på Hultafors sanat.

På Hultafors uppger kvinnan att hon är frisk, men har olämpliga grannar hemma och vill byta lägenhet. ”Hon har varit hos Dr [...], men han förstod henne inte, och dömde henne för hårt.” (Här följer återigen ett frågetecken med blyerts.) I övrigt har hon inga klagomål. Läkaren skriver att hon är mycket livlig, aktiv och mycket pratsam, närmast lite hypomanisk och mycket fet, att hon ”verkar ganska normal”, och – med trolig hänvisning till annan personals bedömningar – ”Man tycker inte pat. verkar abnorm på något sätt.” Efter några veckors vård med bad och massage skriver läkaren ett svar till den remitterande psykiatern om den vård kvinnan fått, och avslutar med orden: ”Patienten hade ingen medicin här och önskade heller ingen. Pat. trivdes bra och utskrevs tacksam och belåten.”

### Sambandet neuros, klass och kön

Även Petteri Pietikainen konstaterar i sin studie av den svenska psykiatris neurosvård, via bland annat ett stort antal journaler över patienterna på Serafimerlasarettets psykiatriska klinik i Stockholm 1922–1950, att de flesta som diagnostiserades som nervsjuka under perioden 1880–1950 led av mycket konkreta psykosociala problem: familje- och relationsproblem, alkoholmissbruk, överansträngning, ekonomiska bekymmer, sexuella problem, anhörigas sjukdom eller död och psykiska trauman.<sup>27</sup> Neurosen bestod av inte bara psykiatriska, psykologiska och psykodynamiska komponenter, utan även av religiösa och sociologiska. Att låg socioekonomisk status – eller snarare *känslan* av att befinna sig långt ner på rangskalan – hade skadlig inverkan på hälsan, anser Pietikainen kan förklara ett stort antal neurosfall. Hans studie visar att det vid seklets mitt var nästan lika många män som kvinnor som fick diagnosen neuros, efter att det tidigare varit en tydlig övervikt kvinnor, 70 respektive 30 procent. Han anser inte att diagnosen kan betecknas som genusspecifik.

Av journalmaterialet från Hultafors framgår att patientpopulationen där förändrades under efterkrigstiden i riktning mot bredare skikt i samhället, fler kvinnliga patienter och en högre medelålder. Det gäller samtliga patienter och inte enbart de med en neurosdiagnos. Förklaringarna till denna utveckling kan vara flera.

Kring 1900-talets mitt byggdes allt fler psykiatriska kliniker vid de



större sjukhusen i takt med att man i större utsträckning försökte samordna psykiatri och medicin. Till att börja med var det framför allt patienter från högre socialgrupper som fick företräde på klinikerna.<sup>28</sup> I och med en ökad sektorisering av vården och samarbete med socialvården fångades även andra socialgrupper upp och fler fick tillgång till psykiatrisk vård. Psykiatern var ofta huvudkontakt eftersom den vanligaste behandlingen bestod av psykofarmaka, som krävde recept. Breddningen av patientkategorier och psykiatrin som en allt vanligare förstahandskontakt avspeglar sig också i sjundedagsadventisternas vård.

Inte bara vårdens regionala organisering utan även försäkringssystemets utformning bidrog till att det med tiden kom allt fler patienter från lägre samhällsskikt, som också var äldre och sjukare. Den allmänna sjukförsäkringen trädde i kraft år 1955. Innan dess hade Hultafors framför allt tagit emot privat betalande patienter ur medelklassen som kom på eget initiativ, informell rekommendation eller remiss. I och med sjukförsäkringen ökade antalet remitterade patienter, och landstingets upptagningsområde blev ett rekryteringsunderlag; vissa kom via socialtjänstens försorg.

Efter 1955 blev både patienter och läkare mer beroende av att vårdindikationerna motsvarade en accepterad diagnos enligt godkänt klassifikationssystem, liksom att behandlingarna accepterades av andra vårdgivare och av vårdfinansierarna. Patienterna hade i regel ofta redan sökt läkare och inlett en behandling hemma – om inte annat så för att få remiss till Hultafors – och kom inte sällan med farmaka i bagaget. Förhållandet har sannolikt bidragit till båda parter pragmatiska önskan att komma överens om en diagnos. Läkarna försökte länge hålla fast vid vårdbehov i termer av rekreation, konvalescens eller vila, trots att detta inte var regelrätta sjukdomar enligt det nya klassifikationssystemet och inte i egen rätt kunde berättiga till ersättning från det allmänna. Det framgår tydligt av journalerna att rekreation och konvalescens försvinner allt mer som skäl att få kunna vistas på Hultafors.

### **Psykofarmakologins roll för diagnos och terapi**

Hälso- och sjukvårdens organisering och ekonomiska villkor samt diagnostiska klassifikationssystem har styrt patientströmmarna till olika typer av vård under olika tidsperioder. Såväl de diagnostiska kategorierna som behandlingarna inom psykiatrin har även starkt påverkats av den medicintekniska och psykofarmakologiska utvecklingen.

Det psykiatriska fältet breddades under 1900-talet till att omfatta allt fler sjukdomstillstånd och allt fler patientkategorier. Symtom på ohälsa, som tidigare inte alls ingick i en medicinsk referensram, medikaliserades från senare delen av 1800-talet av framför allt neurologer. Under 1900-talet formulerades sedan symtomen allt mer i psykologiska eller psykiatriska

termer av psykiatrer eller nya yrkesgrupper som psykoterapeuter och kliniska psykologer. Genom att närma sig den medicinska vetenskapens krav på diagnoser gällande specifika sjukdomar, stärktes den psykiatriska specialitetens status inom den medicinska hierarkin. Psykiatrin ville inte heller förknippas enbart med psykosvård. Vissa diskrepanser uppenbarades när psykiatrisk retorik och praktik mötte neurologers och invärtesläkares motsvarighet på Hultafors.

Den framväxande läkemedelsindustrin har behövt visa att deras medel syftar till att behandla specifika symtom och sjukdomar. Den nya ”diagnostiska psykiatrin” manifesterades sedan tydligt i den psykiatriska klassifikationsmanualen DSM-III från år 1980, i vilken neuroser ströks till förmån för en rad mer specialiserade symtomkomplex. Den psykoanalytiskt orienterade terminologin, hämtad från den amerikanska psykiatrin, rensades bort till förmån för en mer biologiskt inriktad och specificerad psykiatri, med fokus på symtom och symtomreducering. Att industriella och ekonomiska bevekelsegrunder starkt bidragit till den ökade specialiseringen inom den diagnostiska floran, har visats i ett flertal studier.<sup>29</sup> Den utlösande orsaken till att depressioner och ångestsyndrom skulle vara våra ”nya folksjukdomar” – efter neuroser! – har föreslagits vara en ny generation av antidepressiva mediciner.<sup>30</sup> Den ökade psykofarmakaföreskrivningen under de senaste decennierna behöver emellertid inte ha stöd i ökad sjuklighet. Enligt en befolkningsstudie från södra Sverige som undersökt saken under en femtioårig tidsperiod 1947–1997, den så kallade Lundbystudien, ökade förekomsten av neuroser fram till år 1972, men därifrån till 1997 observerades istället en minskning.<sup>31</sup> Att antalet neuroser har minskat, antas bero på en förändring av levnadsstandarden och samhällets sociala struktur.

Ytterligare en faktor som påverkat den ökande farmakabehandlingen även av neuroser med mera, är kraven på en ökad evidensbaserad av medicinen under efterkrigstiden. Aggregerade resultat av statistiska sannolikhetsberäkningar utifrån randomiserade kontrollerade dubbelblinda kliniska studier i syfte att undersöka om en behandling har specifik terapeutisk effekt, lämpar sig för farmakautprovning vid preciserade symtombilder, men sämre för andra behandlingsinriktningar av psykologisk eller fysikalisk-dietisk natur. De ekonomiska incitamenten för farmakatillverkningen har också trängt ut andra behandlingsalternativ vid depression, som elchockbehandling (numera elektrokonvulsiv behandling, ECT).<sup>32</sup> Tidsaspekten torde också ha inverkat på de vårdtider som den offentliga vården och försäkringskassan har varit beredd att betala för, vilket gynnat självadministrerad farmakabehandling på bekostnad av fysikaliska terapier under en längre kurvistelse. Det kan således sägas vara behandlingarna – här särskilt farmaka – och försäkringssystemen som formar och kräver diagnoser, och inte tvärtom. Att diagnoserna i den andra änden bidrar till att forma sjukdomsbeskrivningarna så att dessa passar diagno-

serna, är en förhandlingsfråga mellan patient och läkare. Den grundläggande sjukligheten förefaller inte lika formbar och föränderlig.

På Hultafors bar fler kvinnor än män neurosdiagnos, och kvinnor ordinerades mycket mer psykofarmaka än män, både med och utan psykorelaterad diagnos. Detta kan ha flera förklaringar, utöver de nämnda. Kvinnor har i genomsnitt längre livstid än män och är generellt större vård- och läkemedelskonsumenter. Historiskt har kvinnors hälsoproblem tenderat att diagnostiseras i psykiatriska termer, och tillskrivna kvinnliga egenskaper har i sig under olika tidsperioder tillskrivits patologiska egenskaper.<sup>33</sup> Besvär i samband med övergångsåldern verkar ha varit ett vanligt behandlingsområde på Hultafors att döma av ålder och besvärsbild, utan att det nämns explicit. En hypotes är att självmedicinering i form av alkohol varit mer socialt accepterat och även vanligare bland män än kvinnor. Att (miss)bruka farmaka kräver fler vårdkontakter.

De inofficiella indikationerna för att ordinera psykofarmaka har också breddats med tiden. Redan med tanke på synen på neurosens natur och yttringar är detta kanske inte så märkligt. Vissa organproblem såsom hjärt- kärlsjukdomar kan ge ångest och andra neurotiska problem och har behandlats med motsvarande farmaka, utan att patienten ifråga behöver ha en uttalad neuros- eller ångestdiagnos. (Det hände att läkarna på Hultafors tolkade ångestsymtom i termer av neuros, men missade bakomliggande hjärtproblem. Sålunda klagade en manlig patient med neurosdiagnos över tilltagande hjärtklappning och ångest utan att tas riktigt på allvar, tills han drabbades av akut hjärtinfarkt.) Kategorin somatoforma sjukdomar kan enligt aktuella rekommendationer behandlas med antidepressiva medel och fysioterapi.<sup>34</sup> Äldre statistik över farmakaföreskrivningen är svårtillgänglig, men siffror från 1990-talet visar att neuroleptika då till nästan en tredjedel skrevs ut till patienter med diagnosen psykoneuros, och att moderna antidepressiva medel, så kallade SSRI-preparat (selektiva serotoninåterupptagshämmare), föreskrevs vid 33 olika sjukdomstillstånd ute i världen, trots att de bara varit godkända för depression.<sup>35</sup> Senare tiders antidepressiva mediciner uppges ha effekt även på till exempel fibromyalgi, en diagnos som till stor del bärs av kvinnor.<sup>36</sup> Läkarna på Hultafors var inte främmande för att pröva psykofarmaka vid olika problemkomplex.

### **I skärningspunkten mellan olika behandlingstraditioner**

På 1960-talet blev det psykosomatiska psykiatriskt istället för neurologiskt, och under det följande decenniet trängdes en psykoanalytisk inriktning inom psykiatrin ut av en biologiskt-somatiskt inriktad psykiatri – åtminstone i USA.<sup>37</sup> I Sverige var det först på 1970-talet som psykodynamiska tankegångar och psykoanalysen fick visst genomslag även inom den slutna psykiatrin, medan de somatiskt orienterade psykiatrikerna tyst-

nade – för en tid. Öppenvårdspsykiatrin var mer blandad med psykosomatiska tankegångar.

Adventistläkarnas syn på neurosernas natur och bästa behandling förefaller inte ha skiljt sig nämnvärt från den vanliga vårdens blandade åsikter under 1900-talets första hälft, men det beror på vad man jämför med. Deras synsätt förefaller mer förankrat bland den tidens neurologer än psykiatrer. Sålunda stämmer till exempel neurologiprofessorn Nils Antonis (1887–1968) uppfattningar och råd relativt väl överens med adventistläkarnas. Ett undantag var synen på psykokirurgi (lobotomi), som Antoni ställde sig positiv till, medan adventistläkarna var kritiska.<sup>38</sup> Det har också funnits och finns fortfarande regionala skillnader: psykodynamikerna har dominerat i Stockholm, medan västkusten varit ett starkare biologiskt fäste, kallat Valiumbältet.<sup>39</sup> Det var från västra Sverige som huvuddelen av patienterna på Hultafors kom, ofta efter att ha inlett en behandling på västsvenska kliniker.

Adventisterna, som från början följt en fysikalisk-dietisk linje enligt Kelloggs principer i en naturläketradition, har således behandlat neuroser med dragnig åt depression eller depression med deciderat psykiatriska behandlingsmetoder som insulin- och elchockterapi – till synes raka motsatsen till naturläkekonst och avspända kurortsvistelser. Någon polarisering mellan biologiskt-somatiskt respektive psykodynamiskt tankesätt går inte att urskilja i neurosvården på Hultafors.

En förklaring till detta kan vara deras syn på kropp och själ som odelbar helhet. Medicinska specialiteter och den institutionaliserade vården är inte uppbyggd utifrån insikten att kropp och knopp hänger ihop. Kurmiljöer som Hultafors har i regel haft som både utgångspunkt och mål att behandla hela människan. Privata kliniker har lockat till sig människor som velat vårda sina nerver och själar utanför lokalsamhällets synfält och mentalsjukhusens väggar – och som haft resurser att göra det. Dessa patienter har förväntat sig att få ta del av de senaste och förhoppningsvis mest effektiva behandlingsmetoderna, och adventistläkarna strävade efter att tillhandahålla dem. I flera länder lanserades elbehandling som ett lämpligt alternativ för vård utanför sjukhusen, även i neurologers och allmänläkares händer. Det gäller även adventisterna, som i *Sundhetsbladet* år 1950 beskriver hur en patient kan åka hem igen en timme efter elchockbehandlingen.<sup>40</sup> Det har föreslagits att svaga grupper – mentalt sjuka på slutna institutioner – har använts till och därmed bidragit till experimenterandet med och spridningen av psykiatriska behandlingsmetoder.<sup>41</sup> Adventisternas vård visar att även starkare patientgrupper har bidragit till teknologins avdramatisering och spridning utanför den institutionaliserade psykiatrin. Just insulin- och elbehandlingens terapeutiska framgångar – trots biverkningar – har anförts som en bidragande faktor till att psykiatrin fick mer råg i ryggen under 1940-talet, vilket i sin tur bidrog till att psykiatriska diagnoser och behandlingsmetoder spreds till andra

medicinska domäner.<sup>42</sup> Adventistläkarna i Sverige har av historiska skäl haft nära kontakter med den amerikanska medicinen, som blev ett starkt säte för den nya psykiatrin, men hade också nära kontakter med den svenska biologiskt orienterade psykiatrin.

Behandlingarnas natur kan också i sig ha bidragit till acceptansen av insulin och elchocker. Båda terapiformer innebär användande av vad som kan uppfattas som ”naturliga” medel, vilket alltid varit en strävan inom naturläkekonsten. Insulin är en kroppsegen substans, och elektricitet i olika former har använts sedan lång tid tillbaka i terapeutiskt syfte vid såväl kroppsliga som själsliga problem; Unhäll ordinerade även galvanisk och faradisk ström.<sup>43</sup>

Den biologiska, somatiskt orienterade psykiatrin behöver differentieras och delas upp i åtminstone en farmakologisk respektive en fysikalisk gren. Elchockbehandling har historiskt inrangerats under rubriken fysikalisk terapi, och familjariteten med denna tradition kan ha underlättat adventisternas anammande av behandlingsmetoden. Idag är skillnaderna mellan olika användningar av elektricitet tydligare. Under senare tid har begreppet fysikaliska terapier alltmer likställts med vad sjukgymnaster, kiropraktorer och liknande gör i syfte att förbättra muskelstyrka och rörelseförmåga och lindra smärta. Elektricitet inom fysioterapi och en alternativ medicin har vanligtvis applicerats på andra kroppsdelar än huvudet och har syftat till att stimulera livsandarna, balansera kroppens elektromagnetiska fält, bidra till värmeutveckling och ökad blodgenomströmningen etc. Den lokalt applicerade elektriciteten i ECT har istället syftat till att framkalla en störning i hjärnan, en elektrisk aktivitet, där det är konvulsionen – ett slags epileptiskt anfall – som anses ha en terapeutisk verkan, medan elektriciteten bara varit det hittills bästa sättet att framkalla denna på; idag testas nya metoder i samma syfte.

Adventisternas neurosvård i Sverige har inkluderat fyra olika behandlingstraditioner: en fysikalisk, en farmakologisk, en psykoterapeutisk samt en mental sådan, med uppmuntran till tanke- och känslokontroll för de lindrigare sjuka. Specifikt för adventisternas vård var personalens religiösa tro och terapeutiska miljö som erbjöd en relation mellan personal och patient av närmast självvårdskaraktär. Människor kan ha sökt sig dit med sina livsproblem och svaga nerver för att söka tröst, stöd och en behandling som inte i samma utsträckning erbjöds inom den institutionaliserade psykiatrin. Den religiösa grunden för adventisternas vård kan ha bidragit till en odogmatisk inställning till världsliga medicinska paradigmer.

Å andra sidan väckte denna privata vård under sjundedagsadventistisk ledning också skepsis. Den offentliga vårdens huvudmän och försäkrings-systemet började i tider av ekonomisk åtstramning på 1990-talet att dra ner på antalet remitteringar. Ett minskat antal patienter var ett av skälen till att adventisterna lade ner sin vårdverksamhet kring sekelskiftet 2000.<sup>44</sup>

## Diagnos på neuros

Neurosdiaagnosen och de patientgrupper som burit den genom åren har modifierats i flera avseenden i takt med samhällsutvecklingen. Diagnosen har av kritiker ansetts vara en slasktratt för ospecifika hälsoproblem, underförstått att mer precisa diagnoser skulle vara önskvärda. Sedan några decennier tillbaka har den tidigare breda neurosdiaagnosen brutits ned i särskilda underkategorier utifrån dominerande symtombild som delvis förlorat anknytningen till ordet neuros. När det idag talas om ”kultursjukdomar” och ”nya” diagnoser som utmattningsdepression, kronisk trötthet, ångestneuros, generaliserat ångestsyndrom, posttraumatiskt stressyndrom och fibromyalgi, förefaller det till sitt innehåll vara det tidigare paraplybegreppet neuros som avses. Ohälsans orsaker har emellertid inte synliggjorts på ett motsvarande preciserat sätt. Den organiska eller psykosociala grunden för vad som kallats neuroser förefaller utifrån Hultaforsjournalerna 1939–1985 inte ha förändrats nämnvärt, utan är – i likhet med vad Pietikainen funnit – mer lika än olika över tid. Den obehagskännande människan finns kvar, medan kostymen växlat utseende med tidens mode, där ett känt aktuellt märke på kragen stavas DSM.

### Summary

*Neurosis. Patients, diagnoses and therapies in Seventh-day Adventist health care 1935–1985. By Motzi Eklöf.* The international non-conformist denomination, Seventh-day Adventists (SDA), have since their foundation in North America in 1863, had a distinctive health care model for their members. They have also pursued an extensive international health care system, in line with their Christian mission. In Sweden, SDA were in charge of Hultafors Sanatorium between 1926 and 2002. According to a sample of 164 patient records from 1939–1985, a relatively large amount of the patients throughout the whole period were diagnosed with neurosis of some kind or other mental disorders, often in combination with (other) physical ailments. In many cases, a combination of physical, psychological and social problems, difficult to handle, are displayed in the patient records. The special treatment offered at Hultafors mainly consisted of diet, hydrotherapy and other physical therapies, combined with a psychotherapeutic approach, positive thinking and an offered Christian pastoral cure for those interested. Some patients were also treated with insulin injections, and from the 1940s onward, more psychopharmacological drugs and in some cases electroshock. Women, especially, were given psychopharmacological drugs without having a diagnosis categorized as a mental disorder. The article discusses how and why these different explicit psychiatric treatment technologies were used in combination in this specific medico-religious context. Among the proposed contributing factors discussed are the Adventist non-dualistic and holistic view of mind-

body, their ambition to offer the best and newest treatments possible outside psychiatric institutions and their strong links to American medicine. The development of Swedish public health care and health insurance from the 1950s also influenced patient categories at Hultafors.

## Noter

1. Arbetet ingår i projektet ”Medicin, kultur och religion. Sjundedagsadventisternas hälso- och sjukvård under svenskt 1900-tal” med anslag från Vetenskapsrådet och Ekha-gastiftelsen samt stipendier från C. E. Wikströms fond och Harald och Louise Ekmans forskningsstiftelse.

2. De förändrade definitionerna kan följas i ex. *Nordisk Familjebok. Konversationslexikon och realencyklopedi* (Stockholm, 1913 resp. 1915); Wilhelm Wernstedt: *Medicinsk terminologi* (Stockholm, 1959 [1935]); Bengt I. Lindsog & Bengt L. Zetterberg: *Medicinsk terminologi* (Stockholm, 1975); *Nationalencyklopedins uppslagsverk* respektive ordbok <http://www.ne.se>; *Medikon* (Malmö, 2010). Se även Edward Shorter: *From paralysis to fatigue. A history of psychosomatic illness in the modern era* (New York, 1992), särskilt kap. 8.

3. Edward Shorter: ”Private clinics in Central Europe 1850–1933” i *Social History of Medicine* 3:2 (1990), 159–195; Motzi Eklöf: *Kurkulturer. Bircher-Benner, patienterna och naturläkekonsten 1900–1945* (Stockholm, 2008).

4. Petteri Pietikainen: *Neurosis and modernity. The age of nervousness in Sweden* (Leiden & Boston, 2007); Henrik Karlsson: ”Kurortens betydelse för kronikervården 1880–1950” i Motzi Eklöf (red.): *Naturen, kuren & samhället. Vård på sanatorier och kurorter ca 1870–2010* (Stockholm, 2011), 170–189.

5. Gunnar Holmberg: ”Den svenska psykiatrins ’filosofi’” i Gunnar Holmberg, Lennart Ljungberg & Curt Åmark (red.): *Modern svensk psykiatri* (Stockholm, 1968), 324; Edward Shorter: *A history of psychiatry. From the era of the asylum to the age of Prozac* (New York, 1997), 143.

6. Gunnel Svedberg: ”Omvårdnadstraditioner inom svensk psykiatrisk vård under 1900-talets första hälft”, Institutionen för klinisk neurovetenskap, sekt. för psykiatri, Karolinska institutet (Stockholm, 2002).

7. Pietikainen: *Neurosis and modernity*; se även ex. Svenbjörn Kilander: ”*En nationalrikedom av hälsoskatter*”. *Jämtland och industrisambället 1882–1910* (Möklinta, 2008).

8. Karin Johannisson: *Den mörka kontinenten. Kvinnan, medicinen och fin-de-siècle* (Stockholm, 1994), 148; Pietikainen: *Neurosis and modernity*, 15, 150.

9. Innehållet i avsnittet utvecklas närmare i Motzi Eklöf: ”Missionerande medicin. Sjundedagsadventisternas internationella hälsoreform och vårdinrättningar i Sverige” i *Svensk medicinhistorisk tidskrift* 12:1 (2008), 119–141.

10. Ronald L. Numbers: *Prophetess of health. A study of Ellen G. White* (New York, 1976); James C. Whorton: *Nature cures. The history of alternative medicine in America* (Oxford, 2002).

11. Eklöf: ”Missionerande medicin”.

12. Motzi Eklöf: ”Svensk massage – en internationell historia” i Torbjörn Gustafsson Chorell & Maja Bondestam (red.): *In på bara huden. Medicinhistoriska studier tillägnade Karin Johannisson* (Nora, 2010), 65–85.

13. Richard W. Schwarz: *John Harvey Kellogg, MD* (Nashville, 1970); Albert Wirz: *Die Moral auf dem Teller. Dargestellt an Leben und Werk von Max Bircher-Benner und John Harvey Kellogg* (Zürich, 1993).

14. Ingemar Lindén: *Biblicism apokalyptik utopi. Adventismens historiska utveckling i USA samt dess svenska utveckling till och med 1939* (Uppsala, 1971).

15. *Hultafors Sanatorium 1926–1951* (Göteborg, 1951).

16. Se i stort sett varje nr av *Sundhetsbladet* 1927–67.

17. ”Alkoholproblemet har allvarliga aspekter för kvinnorna” i *Sundhetsbladet* 27:11 (1953), 7–8.

18. Paul Lindvall: *Introduktion av nya teknologier vid behandling av schizofreni under perioden 1935–1990*, CMT rapport 1996:8 (Linköping, 1996).

19. Eklöf: *Kurkulturer*, 232f.

20. Isak Unhäll: "Om nerver" i *Sundhetsbladet* 26:11 (1952), 207.

21. Motzi Eklöf: "Plikten till ett glatt sinne-  
 nelag. Hultafors Sanatorium och den inre  
 vårdmiljöns betydelse enligt sjundedagsad-  
 ventisterna" i Eklöf (red.): *Naturen, kuren &  
 samhället*, 275–302.

22. *Hultafors Sanatorium 1926–1951*, 5.

23. Patientjournalerna från Hultafors Sa-  
 natorium (Landsarkivet i Göteborg) är upp-  
 delade på två samlingar. Den första består  
 av journalkort ordnade årsvis och i alfabe-  
 tisk ordning efter senaste behandlingstillfäl-  
 let 1939–1965. Vissa patienter kan ha note-  
 rade besök från 1920-talets sista år. Här har  
 de fem första korten från lädor med olika  
 begynnelsebokstäver och från vart femte år  
 1940–65 samt fem från 1939 och 1963 stu-  
 derats, sammanlagt 69 kort (ett kort missat).  
 Den andra journalsamlingen består av jour-  
 nalmappar i A4-format sorterade utifrån  
 födelseår 1879–1929. Urvalet består av de  
 fem första journalerna för patienter födda  
 vart femte år samt de fem första i var 20:e  
 volym, sammanlagt 95 journaler. Tidsperi-  
 oden sträcker sig här från 1966 till 1985.  
 Återigen gäller att journalerna kan inne-  
 hålla noteringar från tidigare vistelser på  
 Hultafors, tillbaka till 1920-talet. Källhän-  
 visning till specifika journaler finns hos ar-  
 tikelförfattaren.

24. Intervjuer med Yvonne Johansson Ös-  
 ter (2007, 2008) och Hans Löfgren (2008),  
 tidigare verksam på Hultafors Sanatori-  
 um som kaplan respektive läkare.

25. Det sjukdoms- och dödsorsaksklas-  
 sifikationssystem som Världshälsoorganisa-  
 tionen tog ansvar för efter andra världskriget  
 heter *The International Statistical Classifi-  
 cation of Diseases, Injuries and Causes of  
 Death* (ICD). Den sjätte versionen antogs  
 år 1948 och infördes i Sverige år 1951. Se-  
 nare revisioner genomfördes åren 1958,  
 1969, 1987 och 1997. I ICD-6 fanns en ka-  
 tegori nr V med mentala sjukdomar (*morbi  
 mentis*), som delades in i sinnessjukdomar  
 (psykos), patologisk personlighet respek-  
 tive psykoneuroser. I ICD versionerna 6 och  
 7 talades om psykoneuroser huvudsakligen  
 som reaktioner (reactio xx), medan somati-  
 serade psykoneuroser klassificerades utifrån  
 vilka organsymtom som var mest framträdande:  
 cirkulationsorganen respektive diges-  
 tionsorganen. Från ICD-8 som gällde från

1969 bakades neuroser samman med pato-  
 logisk personlighet och andra mentala, icke-  
 psykotiska rubbningar. Här återfinns även  
 alkoholism, narkomani samt psykosomatiska  
 sjukdomar. Här hade man slutat tala om  
 neuroser som reaktioner. De beskrevs istället  
 kort som neurasteni, depressiva neuroser,  
 fobi, hysteri, hypokondri osv. I och med  
 ICD-9 från 1987 översattes *morbi mentis*  
 med psykiska störningar, som nytt paraply-  
 begrepp. Se [www.socialstyrelsen.se](http://www.socialstyrelsen.se).

Även om den svenska medicinal- och se-  
 nare socialstyrelsen officiellt använt sig av  
 ICD, har inom psykiatri i praktiken åtmins-  
 tone sedan 1980-talet ett annat system an-  
 vänts: *Diagnostical and Statistical Manual  
 of Mental Disorders* (DSM), framtaget av den  
 amerikanska psykiatriska föreningen. Även  
 där talades länge om neuroser som reaktio-  
 ner. DSM-III från år 1980 presenterade emel-  
 lertid en ny klassificering som avskaffade  
 neuroserna till förmån för en rad mer preci-  
 serade diagnoser utifrån dominerande sym-  
 tombild, såsom panikångest etc. Denna dia-  
 gnosmanual har betecknats som startskottet  
 för en ny "diagnostisk psykiatri".

26. Stavfel och språkfel bibehållna.

27. Pietikainen: *Neurosis and modernity*,  
 254ff, 358ff, 281ff.

28. Jan-Otto Ottosson: *Psykiatri i Sve-  
 rige. Vägval och vägvisare* (Stockholm, 2003),  
 35, 124.

29. Se ex. David Healy: *The creation of  
 psychopharmacology* (Cambridge, Mass., &  
 London, 2002); Ingrid Carlberg: *Pillret. En  
 berättelse om depressioner och doktorer,  
 forskare och Freud, människor och markna-  
 der* (Stockholm, 2008); Fredrik Svenaeus:  
*Tabletter för känsliga själar. Den antidepressiva  
 revolutionen* (Nora, 2008).

30. Att depression blev en bredare sjuk-  
 dom i senare DSM, har hänförts till att  
 amerikanerna vidgade begreppet för att så  
 många patienter som möjligt skulle få er-  
 sättning för läkemedel från sin sjukförsäk-  
 ring.

31. Per Nettelbladt, Mats Bogren & Ce-  
 cilia Mattisson: "Lundbystudien har uppdaterats  
 med ny fältundersökning" i *Läkartidningen*  
 105:1–2 (2008), 34–38. Kategorin  
 neuros användes i studien för de icke-psy-  
 kotiska störningarna och inkluderar ångest,  
 depression och somatoforma störningar.

32. Edward Shorter & David Healy: *Shock  
 therapy. A history of electroconvulsive treat-*



ment in mental illness (New Brunswick, N.J., & London, 2007).

33. Johannisson: *Den mörka kontinenten*; Pietikainen: *Neurosis and modernity*.

34. Anders Lundin: "Kultursjukdomarna – den subjektiva ohälsans olika ansikten" i *Läkartidningen* 105:44 (2008), 3123–3127.

35. Carlberg: *Pillret*, 171; "Begränsa förskrivningen av neuroleptika", <http://www.lakemedelsverket.se> (2007-11-06 [1999-12-20]).

36. Intervju med Hans Löfgren.

37. Shorter: *From paralysis to fatigue*, 260; Shorter: *A history of psychiatry*, 154, 239.

38. Antoni var neurologins ämnesföreträdare mellan åren 1931 till 1954. Nils Antoni: "Nervsystemets sjukdomar" i Adolf

Lichtenstein (red.): *Hedenii Terapeutiska Vademecum* (Stockholm, 1948), 450–451. Jfr Unhäll: "Om nerver".

39. För översikter se Carlberg: *Pillret*, 111; Svenaeus: *Tabletter för känsliga själar*, 106.

40. "Elektrisk chockbehandling. Ett modernt medel mot nervösa och psykiska sjukdomstillstånd" i *Sundhetsbladet* 1950, 24:12, 230–232. Artikeln är en översättning från en amerikansk systertidskrift.

41. Lindvall: *Introduktion av nya teknologier*.

42. Shorter & Healy: *Shock therapy*, 51, 81.

43. Enligt Isak Unhälls anteckningsböcker, Unhälls privata arkiv, Hultafors.

44. Eklöf: "Missionerande medicin".



# **Tema: Tysk idealism**



# Inledning

Anders Burman & Rebecka Lettevall

I och med de senaste decenniernas livaktiga forskning om den tyska idealismen har en ny, mer komplex bild framkommit av denna intellektuella strömning som dominerade den tyskspråkiga filosofin vid slutet av 1700-talet och några decennier in på 1800-talet. Dess viktigaste teoretiska utgångspunkt utgjordes av Immanuel Kants kritiska filosofi och dess tre främsta företrädare var Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling och Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Den nya forskningen har inte bara fördjupat vår förståelse av dessa fyra filosofer utan även lyft fram en mängd andra, mindre kända tänkare som i vissa fall spelade en avgörande roll i idealismens utveckling.

De ofta abstrakta och svårtillgängliga system som utarbetades av dessa filosofer fick stort genomslag i samtiden – det gäller i synnerhet Schelling och Hegel – men hamnade snart på undantag, inte minst i Sverige där både schellingianismen och hegelianismen konkurrerades ut av såväl boströmianismen som olika empiristiskt och realistiskt orienterade strömningar. Under 1900-talet kastades sedan praktiskt taget alla former av idealism på den tankehistoriska sophögen. Den analytiskt inriktade filosofi som var förhärskande i efterkrigstidens svenska universitetsfilosofi hade bara förakt till övers för idealismen. Så kunde Anders Wedberg i sin filosofihistoria totalt döma ut Fichte, Schelling och Hegel: ”De föraktade vetenskapen, de fantiserade hur de ville, de vördade historien och traditionen, och de förhärligade staten, särskilt den preussiska”.<sup>1</sup>

Trots att denna dåligt underbyggda klichéuppfattning fortlever på sina håll – även inom akademien – finns det hos många andra forskare idag ett förnyat intresse för den tyska idealistiska filosofin. Delvis kan detta säkert sättas i samband med de senaste decenniernas allmänna uppsving för den så kallade kontinentalfilosofiska traditionen. För att förstå så olikartade tänkare som Jacques Derrida, Jürgen Habermas eller Slavoj Žižek är det nödvändigt att gå tillbaka inte bara till Martin Heidegger och Friedrich Nietzsche utan även till Kant och Hegel som i mångt och mycket lade grunden för hela denna filosofiska tradition. Inte för inte lyfte Michel Foucault fram Kant som den förste moderna filosofen, och Habermas har gjort detsamma med Hegel.<sup>2</sup>

Den idealistiska filosofin har naturligtvis inte förekommit enbart i tysk skepnad. Till exempel presenterar de brittiska filosoferna och sociologerna Jeremy Dunham, Iain Hamilton Grant och Sean Watson i en nyutkommen antologi över idealismen en historia som inleds med Parmenides och som via den tyska idealismen och den brittiska nyhegelianismen fort-

sätter in i samtidens filosofiska landskap.<sup>3</sup> Men i den här Lychnosvolymen är det ändå den tyska varianten som står i fokus. Av naturliga skäl har renässansen för forskningen om den strömningen varit starkast i Tyskland. Avgörande insatser har gjorts av bland andra Manfred Frank, Annmarie Gethmann-Siefert, Dieter Henrich, Otfried Höffe och Ludwig Siep. Men en betydelsefull roll har också spelats av anglosaxiska tänkare och filosofihistoriker som Charles Taylor, Richard Rorty, Judith Butler, Robert Brandom, Terry Pinkard, Frederick Beiser och Susan Buck-Morss. Bland franska filosofer har det åtminstone sedan Alexandre Kojèves epokgörande Hegelföreläsningar på 1930-talet funnits ett relativt starkt intresse för de tyska idealisterna, i synnerhet just Hegel, en tradition som idag förs vidare av bland andra Jean-Luc Nancy.

I Sverige har intresset kanske inte varit riktigt lika stort, men liknande tendenser finns otvivelaktigt även här. Det indikeras redan av att så väl Kants tre stora Kritiker som Hegels *Andens fenomenologi* och *Inledning till estetiken* översatts till svenska under 2000-talet. Vid flera svenska lärosäten – inte minst Södertörns högskola – bedrivs det också forskning om de tyska idealisterna. Hittills har det emellertid inte gjorts något försök att samla upp sådan forskning. Mot denna bakgrund anser vi tiden vara mogen för att i mer samlad form presentera och diskutera denna idétradition som utgör en så viktig men under lång tid försummad del av filosofins idéhistoria.

Följande temablock består av tio texter skrivna av såväl idéhistoriker som filosofer, religionsvetare och litteraturvetare. Här finns fördjupande texter om den tyska idealismens tongivande företrädare men även om mindre kända tänkare liksom tematiskt inriktade bidrag. Då vi medvetet har utgått från en vid definition av den tyska idealismen inkluderas tänkare som inte brukar räknas till strömningen, som Johann Wolfgang von Goethe och Wilhelm von Humboldt. Den första texten är skriven av Sven-Eric Liedman och skildrar med utgångspunkt i det så kallade *Romantikerhaus* i Jena, den stad som under några år kring sekelskiftet 1800 var Tysklands intellektuella centrum. Dit lockades unga begåvningar från när och fjärran och flera av dem bidrog aktivt till det intellektuella livets nya inriktning. En som var verksam där var Karl Leonard Reinhold. I sitt bidrag presenterar Vesa Oittinen Reinholds filosofi som rönt stor uppmärksamhet i den nya forskningen. Sedan följer en artikel om Fichte, som var Reinholds efterträdare som filosofiprofessor i Jena. Carl-Göran Heidegren analyserar begreppen uppfordran, erkännande och kropp i Fichtes tänkande och relaterar dem till Axel Honneths inflytelserika teori om erkännandet.

Därefter följer tre texter som på olika sätt utgår från Schellings filosofi. Jayne Svenungsson visar hur Schelling precis som den romantiske författaren och tänkaren Novalis (pseudonym för Friedrich von Hardenberg) i sina drömmar om en ny religion knöt an till den medeltida mystikern

Joakim av Floris. Anders Bartonek skriver om Schellings politiska filosofi och framför allt problematiken rörande relationen mellan det individuella och det allmänna, medan Anna-Lena Renqvist tar sig an frågan om begynnelsen och redogör för hur Schelling försöker lösa identitetsproblemet ursprung på ett sätt som kan föra tankarna till Gilles Deleuze och andra sentida tänkare. Thomas Karlsruhn anlägger i sitt bidrag ett mediehistoriskt och medieteoretiskt perspektiv på den tyska idealismen och reflekterar över vilka konsekvenser det tryckta ordet fick för utvecklingen av bildningstänkandet och universitetsväsendet i Tyskland kring 1800. Därpå följer två estetiskt orienterade texter. Först utvecklar Mattias Pirholt en tes om hur Goethe i Kants efterföljd undersöker det mänskliga medvetandets gränser och samtidigt problematiserar det idealistiska kunskapsbegreppet. Sedan behandlar Sven-Olov Wallenstein Hegels estetik med fokus på hans teori om arkitekturens filosofiska system. Avslutningsvis följer ett bidrag signerat Tobias Dahlkvist om Schopenhauerreceptionen kring sekelskiftet 1900. Det är på intet sätt självklart att räkna in Schopenhauer i den tyska idealismen, och än mindre hans receptions historia, men bidraget kastar ett intressant sidoljus över den så kallade senidealismen, *Spätidealismus*. Även om den tyska idealismens storhetstid var förhållandevis kort förblev den inflytelserik och dess verkningshistoria har fortsatt fram till idag.

Vår förhoppning är att bidragen tillsammans ska ge en mångfacetterad, perspektivrik bild av detta centrala skeende i den europeiska idéhistorien, och dessutom i någon mån belysa dess verkningshistoria och nuvarande ställning inom svensk humaniora. I bästa fall kan texterna stimulera till vidare kritik, reflektion och forskning, liksom – inte minst – till ett återvändande till den tyska idealismens källtexter, skrivna av Fichte, Schelling, Hegel och andra. Det är inga enkla texter, men de är väl värda att studeras. Det som Derrida en gång sade om författaren till *Andens fenomenologi*, att ”vi aldrig kommer bli färdiga med att läsa och läsa om Hegel”, gäller otvivelaktigt för hela den tyska idealismen.<sup>4</sup>

### Vad är tysk idealism?

Som en orienterande bakgrund till de följande bidragen vill vi inleda med att redogöra för några huvudlinjer i den tyska idealismens utveckling. Då kan man först konstatera att ”tysk idealism” på flera sätt är en diffus och undanglidande beteckning. Därför föredrar vissa forskare numera att i stället tala om den klassiska tyska filosofin (*Klassische deutsche Philosophie*), som då även får innefatta andra strömningar än de rent idealistiska. Uttrycket tysk idealism måste dock sägas vara vedertaget, och de båda leden fångar onekligen något väsentligt i denna intellektuella strömning. Först och främst handlar det om olika former av idealistiskt orienterat tänkande. Dess företrädare talade själva gärna om idealism, till exempel

i sammansättningarna transcendental idealism, kritisk idealism och spekulativ idealism. Dessutom visar uttrycket på det faktum att strömningen bars fram av ett antal tyskspråkiga tänkare. Man kan alltid invända mot föreställningen om specifikt nationella former av filosofi och hävda att filosofin i och med dess ständigt pågående samtal över tid och rum till själva sin natur är övernationell. Samtidigt är det knappast en tillfällighet att den tyska idealismens storhetstid sammanföll med den moderna nationalismens framväxt. De idealistiska filosoferna gjorde till viss del gemensam sak med de samtida nationalisterna och vissa av dem var själva framträdande nationalister. Inte för inte utgörs en av den tyska nationalismens mest citerade källor av Fichtes *Tal till tyska nationen*, som han först höll som offentliga föreläsningar i Berlin vintern 1807–1808 då staden var ockuperad av franska trupper under Napoleon; och Hegel blev något av preussisk statsfilosof under 1820-talet.

Redan i samtiden fanns det också en utbredd uppfattning om att den nya idealistiska filosofin var säregen för Tyskland. Efter att engelsmännen hade initierat den industriella revolutionen och fransmännen var fullt upptagna med att genomföra sin politiska revolution stod tyskarna för – tänkte man sig – en intellektuell revolution. För första gången någonsin formulerades nu den mest intressanta filosofin på tyska, och det var verkligen en oerhört kreativ period då mängder av olika filosofiska och estetiska ståndpunkter utmejslades, diskuterades och förkastades och då de filosofiska systemen tycktes avlösa varandra i rasande fart.

Det bör dock noteras att sammansättningen *Deutscher Idealismus* blev vanlig först framemot sekelslutet 1900. Redan tidigare hade uttrycket emellertid använts av bland andra Karl Marx och Friedrich Engels, fast då närmast som synonym till det som de kallade den tyska ideologin. Så kunde de i en not i *Den tyska ideologin* skriva:

Den tyska idealismen skiljer sig inte på något särskilt sätt från den ideologi vi finner hos alla andra folk. Också dessa uppfattar världen såsom behärskad av idéer, idéerna och begreppen som bestämmande principer, och bestämda tankar som den materiella världens mysterier, tillgängliga för filosofen.<sup>5</sup>

Marx och Engels kontrasterade sin egen materialistiska ståndpunkt mot idealismen med dess ontologiska antagande att det primära i verkligheten utgörs av ett medvetande, ett förnuft eller något annat andligt. Detta är helt bakvänt, menade de båda kommunisterna, och det är just därför som det är nödvändigt att vända en idealist som Hegel på fötterna igen.<sup>6</sup>

Den osedvanligt starka betoningen av förnuftet är mycket riktigt utmärkande för de tyska idealisterna. De talade gärna och ofta om förnuftets autonomi och dess utveckling genom historien. Det är således inte utan skäl som hela den idealistiska perioden har utnämnts till förnuftets tidsålder, *Zeitalter der Vernunft*.<sup>7</sup> Två andra gemensamma drag utgörs av den



starka viljan till system och framhållandet av friheten.<sup>8</sup> Det har rent av sagts att den tyska idealismen bäst kan förstås som den filosofiska manifestationen av de moderna kraven på förnuft och frihet.<sup>9</sup> Flera av idealisterna var åtminstone i sin ungdom anhängare av de franska revolutionsidéerna och betraktade sitt eget tänkande som en filosofisk motsvarighet till dem. Så skrev till exempel Fichte i ett brev i april 1795:

Mitt system är det första system som bygger på frihet; liksom denna nation [Frankrike] sliter loss människan från bojorna, sliter mitt system henne bort från den boja som är tinget i sig, det yttre inflyandet, och som sin första grundsats framställer det henne som självständigt väsen.<sup>10</sup>

Till yttermera visso förenas de tyska idealisterna av sin upptagenhet av gemensamma filosofiska problem och intresseområden, rörande vetandets grund, vetenskapen och det absoluta, religionen, naturen och konsten.

Ofta avgränsas denna intellektuella strömning till ”de fyra stora”, det vill säga Kant, Fichte, Schelling och Hegel. Det är en händelse som kan uppfattas som en tanke att det exakt är 50 år från publiceringen av Kants *Kritik av det rena förnuftet* 1781 till Hegels död 1831. Här framträder således en väl avgränsad period med ett fåtal tänkare vilkas skrifter kan sättas i direkt relation till varandra. I vissa översiktsverk presenteras den tyska idealismens utveckling närmast som en rak linje eller, om man så vill, ett slags filosofiskt stafettlopp: i början av 1790-talet tog Fichte över den filosofiska stafettpippen efter Kant, bara för att ett par år senare överlämna den till Schelling innan Hegel gjorde den stora sammanfattande syntesen av den tyska idealismen.<sup>11</sup> Det är ett i grunden teleologiskt och i visst avseende hegelskt eller snarare vulgärhegelianskt synsätt. Därmed inte sagt att studier som fokuserar på ”de fyra stora” med nödvändighet hamnar i en sådan teleologisk fälla.<sup>12</sup>

Ibland stöter man på en ännu snävare definition av den tyska idealismen, där Kant utesluts och fokus hamnar helt på Fichte, Schelling och Hegel, eller rättare sagt några få centrala arbeten av respektive filosof. Även om det finns högst rekommendabla studier som utgår från ett sådant snävt perspektiv,<sup>13</sup> står det klart att det nästan med nödvändighet leder till en väldigt reducerande bild av tankeströmningen.<sup>14</sup> Det är som ett alternativ till den typen av kontextuellt begränsade analyser som en mer inkluderande approach har slagit igenom i senare tids forskning. Här utgår man från att det inte enbart var Kant som inspirerade till den tyska idealismen, utan även tidigare filosofer som Platon, Gottfried Wilhelm von Leibniz och Baruch Spinoza, och framför allt lyfter man fram andra tänkare vid sidan av Fichte, Schelling och Hegel samtidigt som komplexiteten hos dessa tre betonas. Det är exempelvis tydligt att Schellings filosofi genomgick flera olika faser av vilka den sista i hög grad kan förstås som en respons på Hegels system, som annars ofta får betraktas som såväl höjd-

punkten som slutpunkten på den tyska idealismen. Att den tyska idealismen kan uppfattas som ett gemensamt kollektivt projekt hindrar med andra ord inte att de enskilda företrädarna var upptagna av egna projekt.<sup>15</sup>

Den forskare som betytt mer än någon annan för den nya inkluderande, kontextuella forskningsinriktningen är Dieter Henrich. Den så kallade konstellationsforskning som Henrich och hans medarbetare har utarbetat och som systematiskt betraktar strömningen som just en konstellation av idéer, har visat sig vara väldigt fruktbar, och i dess efterföljd har också andra forskare fördjupat sig i tidigare mer eller mindre osynliggjorda tänkare.<sup>16</sup>

### Det aktiva medvetandet och omdömeskraften

Även om Kant inte alltid räknas in i skaran av tyska idealister i snäv mening kan det knappast råda något tvivel om att hans filosofi utgjorde en av dess absolut viktigaste källor. I sina kritiska undersökningar, som kom att revolutionera filosofin på så sätt att i princip alla filosofer därefter har varit tvungna att relatera till hans tänkande, utgick Kant från det givna och granskade dess förutsättningar och begränsningar. I det system som han presenterade i *Kritik av det rena förnuftet* (1781), *Kritik av det praktiska förnuftet* (1788) och *Kritik av omdömeskraften* (1790) upprätthåller Kant en sorts dualism mellan fenomenvärlden och noumenonvärlden (även om det har diskuterats huruvida detta verkligen är en dualism eller snarare bara två aspekter av samma sak). I fenomenvärlden framträder tingen i tid och rum för människan (tingen för oss) så att hon kan nå säker kunskap. Det som människans kunskapsförmåga inte räcker till för att förstå, eftersom det finns bortom fenomenens värld och således handlar om tingen i sig, räknar Kant som tillhörigt en noumenalsfär. Människan kan enbart ha kunskap om fenomenen, inte om tingen i sig.

På en och samma gång är människan en del av båda sfärerna. Hon är å ena sidan en kropp som är underkastad fysikens och mekanikens lagar och å andra sidan en förnuftsvarelse med frihet att handla moraliskt. Det senare – viljans frihet – är egentligen inget som kan bevisas, men det måste ändå postuleras i likhet med själens odödlighet och Guds existens.

I mångt och mycket kan den tyska idealismen förstås som olika sätt att hantera den dualistiska karaktär som ansågs vara utmärkande för Kants tänkande. De filosofiska system som utvecklades under 1790-talet och ett par decennier framåt hade överlag en monistisk prägel och förde tillbaka inte bara den kantska dualismen utan all heterogenitet och variation på en monistisk grund, oavsett om den kallades medvetandet, jaget, förnuftet, det absoluta eller anden. Även Kant insåg problemet, och den tredje Kritiken kan läsas som hans försök att hantera just frågan om hur frihetens värld och nödvändighetens värld förhåller sig till varandra. Det är, hävdar han, omdömeskraften som förbinder dem båda. Det finns objekt i tid och

rum som enligt Kant inte låter sig förstås med hjälp av fysikens lagar, och det är konstverk och organismer.

Kants estetiska teorier, som främst presenteras i första delen av den tredje Kritiken, blev av avgörande betydelse inte bara för estetikens utan för hela romantikens utveckling. Det som främst verkade inspirerande var idéerna om den ”ändamålslösa ändamålsenligheten”, om geniet som inom vissa ramar skapar fritt, och om den sublimes upplevelsen – inför objekt som ett stormande hav eller de egyptiska pyramiderna – som överväldigar oss och överskrider inbillningskraftens förmåga men samtidigt ger ”en aktning för vår egen bestämmelse”.<sup>17</sup>

Dock handlar den tredje Kritiken om mycket mer än estetik. Bokens övergripande problematik kretsar kring den teleologiska omdömeskraften. Den ändamålsenlighet som vi verkar finna hos konstverken förekommer även i naturen. Medan mekanismer är blinda och utan avsikt tycks organismer vara ändamålsenligt organiserade. Människan kan inte förstå hur dessa organismer har kunnat uppstå: det rena förståndets a priori lagar lämnar helt enkelt mycket av naturens mångfald oförklarad. Enkelt uttryckt skulle man kunna säga att den enda princip som Kant ser som möjlig är att betrakta naturen *som om* en icke-mänsklig intelligens hade organiserat den så att människan kan förstå den: vi kan inte annat än ”anta ett förnuftigt väsen som grund till möjligheten av dessa naturändamål”.<sup>18</sup> En sådan princip är inte a priori utan regulativ och den tillskrivs omdömeskraften och inte objektet. Ingenting i detta antagande förutsätter att de empiriska lagarna är teleologiska. Men även om vi måste söka mekanistiska förklaringar och principer är det helt säkert att vi genom dem

inte ens på ett tillräckligt sätt kan lära känna organismerna och deras inre möjlighet, än mindre förklara dem. Detta är så visst att man säkert kan säga att det är orimligt för människan att hoppas göra något dylikt, eller att hoppas på att en Newton en dag kommer att uppträda och förklara ens hur ett grässtrå frambringas enligt naturlagar som inte ordnats av någon avsikt; denna insikt måste man helt fränkänna människan. Men det vore också förmätet av oss att hävda att det i naturen inte skulle *kunna* finnas en förborgad tillräcklig grund till möjligheten av organiserade väsen som inte tillskriver frambringandet av dem avsikt (alltså ren mekanism), om vi bara kunde tränga fram till naturens princip i specifikationen av dess allmänna och för oss okända lagar – ty hur skulle vi kunna veta det?<sup>19</sup>

Den teleologi som Kant anser vara nödvändig för att förstå organismer och möjligheten av ett förnuftigt väsen utvecklas vidare i några av hans sena historiefilosofiska och politiska skrifter. Här märks särskilt den välkända fredsskriften *Om den eviga freden* (1795) där Kant hävdar att teleologin går långt utöver organismer: det är som om det fanns en stor konstnärinna Naturen som ombesörjer att det finns möjligheter för män-

niskan att bosätta sig över hela jorden. Det yttersta ändamålet är här att skapa en evig fred i uttryckets djupaste och vidaste innebörd, och detta kan knappast förstås om vi inte tänker in en yttersta avsikt i det hela.<sup>20</sup>

### Med Kant, bortom Kant

I något avseenden kan man säga att Kants *Kritik av det rena förnuftet* fullbordade upplysningen medan den andra och den tredje Kritiken – liksom de sena politiska och historiefilosofiska skrifterna – öppnade upp för romantiken och idealismen. Men en sådan uppdelning missar det viktiga förhållandet att även den första Kritiken var av avgörande betydelse för den efterföljande generationen. Redan i samtiden insåg många att denna kunskapsteoretiska undersökning utgjorde en grund för den nya frihetsfilosofin liksom, mer allmänt, att de tre Kritikerna var ett epokgörande bidrag till filosofihistorien. Däremot fanns det ingen konsensus om hur bidraget närmare bestämt skulle begripas, och det förekom grova missförstånd om vad det var slags filosofi som Kant egentligen lade fram. Det var till exempel inte ovanligt att uppfatta honom som en anhängare av George Berkeleys epistemologiska idealism. Just den felläsningen kommenterade Kant själv i ett nytillagt avsnitt i den andra upplagan av den första kritiken (1787), kallat ”Vederläggning av idealismen”.<sup>21</sup>

Det fanns flera tänkare som backade upp Kant och försvarade honom mot olika anklagelser. En viktig insats gjordes av Reinhold, som överhuvudtaget betydde mycket för att popularisera och sprida Kants filosofi i Tyskland. Särskilt inflytande fick hans *Briefe über die Kantische Philosophie* som publicerades i tidskriften *Der Teutsche Merkur* 1786–1787, vilket innebar att de nådde en stor läskrets och att Reinhold fick anledning att starta en brevväxling med Kant.<sup>22</sup> Då Reinhold blev professor i Jena föreläste han om Kant och skrev flera skrifter om den kritiska filosofin. Även om han var en varm anhängare av det kritiska projektet menade han att det saknade en säker grund, och i den 1791 utgivna *Fundament des philosophischen Wissens* försökte han själv formulera en sådan. Det fundament för den kritiska filosofin som Reinhold menade att Kant själv aldrig upptäckte kallade han medvetandepincipen (*Prinzip des Bewußseins*) som han beskrev så här: ”I medvetandet skiljs föreställningen genom subjektet från subjektet och objektet, och relateras till båda.”<sup>23</sup>

Ett liknande projekt, det vill säga att formulera ett fundament för den kantska filosofin, var även Fichte upptagen av. När han 1794 efterträdde Reinhold som professor i filosofi vid universitetet i Jena hade Fichte på bara några år gjort sig ett namn i den filosofiska världen. Det hela började med att han 1790 kom i kontakt med Kants filosofi, vilket blev helt livsavgörande för Fichte, åtminstone enligt honom själv. Som han uttrycker det i ett brev från den här tiden:

Jag lever i en ny värld sedan jag läst *Kritik der praktischen Vernunft*. Satsen om vilka jag trodde att de var orubbliga har nu rubbats, ting om vilka jag trodde att de aldrig kunde bevisas, t.ex. den absolut friheten, pliktens begrepp osv., har blivit bevisade, och jag känner en stor glädje däröver. Det är ofattbart vilken aktning för mänskligheten, vilken kraft detta system ger oss.<sup>24</sup>

Ambitionen att förfölja projektet att hitta en säker, a priori grund för den kritiska filosofin med syftet att garantera dess vetenskaplighet framkommer bland annat i en recension som Fichte 1793 skrev av den mot både Kant och Reinhold kritiska skriften *Aenesidemus*, som publicerades anonymt men var författad av Gottlob Ernst Schulze. Men det var framför allt i sin *Wissenschaftslehre* som publicerades året därefter som Fichte började utarbeta sin egen position.<sup>25</sup> Vad han på ett övergripande plan kan sägas göra är att radikaliserar Kants filosofi genom att tänka samman jaget i den första Kritiken med det fria moraliska subjektet i den andra. Till bakgrunden hör att han menar att Kant misslyckas med att deducera fram kategorierna och dessutom trasslar in sig i en massa oklarheter och motsägelser. Särskilt vänder han sig mot föreställningen om tinget i sig – ”tinget i sig är något blott diktat och har alls ingen realitet” – liksom mot Kants uppdelning mellan det teoretiska och det praktiska.<sup>26</sup>

I sin egen idealistiska filosofi reducerar Fichte allt till jaget som han i dess ursprungliga form framställer som ren aktivitet, men det är på samma gång ett kunskapsökande subjekt som inte bara ger världen form utan som i något avseende skapar sin värld och verklighet. I och med att han hela tiden utgår från den fria, handlande människan utvecklar Fichte vad som kallats en etisk idealism, till skillnad från såväl Kants transcendentala idealism som romantikernas absoluta idealism.<sup>27</sup>

En annan som vid ungefär samma tid som Fichte strävade efter att överskrida Kants dualism mellan å ena sidan den teoretiska och sinnliga världens obönhörliga kausalitet och å andra sidan den praktiska och moraliska världens frihet, var författaren och tänkaren Friedrich Schiller. Med sina så kallade Estetiska brev (egentligen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*) som publicerades 1795 försökte han upphäva motsättningen mellan naturen och förnuftet genom en sorts antropologisering av den kantska filosofin i kombination med ett poängterade av konstens fostrande betydelse.<sup>28</sup> Schillers övertygelse att vi kan bli bättre människor genom estetiska artefakter och uttrycksformer har sin grund i uppfattningen att konsten kan fungera som en förmedlande och försonande kraft mellan människans olika drifter: den sinnliga driften, formdriften och lekdriften. Den sinnliga driften hör samman med människans sinnliga sida, medan formdriften har att göra med hennes andliga sida och gör det möjligt för henne att bringa ordning i det sinnliga. Båda dessa drifter är väsentliga och oundgängliga men de begränsar samtidigt varandra. Därför är det nödvändigt att de på något sätt balan-

seras, och det kan enbart göras genom lekdriften. Lekdriften spelar så att säga på båda planhalvorna, där förenas nödvändighetens och frihetens rike. Schiller menar att människan skapar sig själv i leken, det är först där som hon i egentlig mening är fri. Leken, spelet, *das Spiel*, som kan sägas utgöra själva kärnan i Schillers estetik, är karakteristisk för människan, och den högsta leken representeras av konsten. Schiller skriver: ”*Människan leker bara när hon i ordets fulla bemärkelse är människa, och hon är bara helt och hållet människa när hon leker.*”<sup>29</sup>

Dessa idéer anknyter till vad Schiller utvecklade i sin essä ”Über naive und sentimentalische Dichtung” (1795) där den naiva och naturliga diktning som förknippas med de gamla grekerna, men även med senare författare som Goethe, kontrasteras mot den självreflekterande sentimentala diktningen av modernt slag. Med denna distinktion upprättades också embryot till en epokmedvetenhet och indirekt till föreställningen om den romantiske konstnären.

Även om Schiller – liksom den unge Goethe – tidigare hade varit en förgrundsfigur för *Sturm und Drang*, den himlastormande, förromantiska rörelsen som ville göra upp med tidens förlegade estetiska och sociala ideal, är det tydligt att hans konstuppfattning vid tiden för de estetiska breven och essän om naiv och sentimental diktning i mångt och mycket är klassicistisk. Han värjer sig mot det låga och det som vi i dag kallar det realistiska. I stället hyllar han harmonin och balansen mellan det sinnliga och det andliga. Han har ett organiskt konstideal och betraktar skönheten som en väg till frihet. Det var en uppfattning som han delade med många samtida romantiker och idealister.

### Idealism och romantik

En fråga som har diskuterats livligt under de senaste decennierna gäller förhållandet mellan den tyska idealismen och den så kallade tidiga romantiken (*Frühromantik*).<sup>30</sup> Till dessa romantiker brukar man bland andra räkna Friedrich Hölderlin, Novalis, bröderna Friedrich och August Wilhelm Schlegel, Caroline Michaelis (gift först med August Wilhelm Schlegel och sedan med Schelling) och Dorothea Veit. De tog alla starka intryck av författare som Dante, Shakespeare och Goethe, inte minst dennes stora bildningsroman *Wilhelm Meisters läroår*, men inspirerades även av filosofer som Kant, Schiller och Fichte. Som det uttrycks i ett av Athenaeumfragmenten: ”Franska revolutionen, Fichtes vetenskapslära och Goethes *Meister* är tidevarvets största tendenser.”<sup>31</sup>

Hos de tidiga romantikerna fanns det en uttalad ambition att förena poesi och filosofi.<sup>32</sup> De var inte heller några filosofiska eftersägare, i synnerhet inte Hölderlin och Novalis. En central tanke i romantiken är dock att filosofin inte kan nå lika långt som poesin och konsten. När Alexander Gottlieb Baumgarten hade stakat ut gränserna för det estetiska ämnesfältet

vid mitten av 1700-talet subsumerade han den sinnliga, estetiska kunskapen under den logiska. Denna hierarki utmanades av romantikerna som menade att konsten är en minst lika framkomlig väg till sanningen som filosofin.

Med sin övertygelse att det finns ett produktivt element i konsten och poesin signalerar romantiken själva övergången från en regelestetik till en uttrycksestetik. Tidigare hade man föreställt sig att det avgörande är att konstnären och författaren följer vissa eviga regler, och att konsten utmärks av efterbildandet av naturen och de klassiska mästerverken. När detta synsätt nu övergavs till förmån för en uttrycksestetik kom det viktiga anses vara att konstnären, som man gärna betraktade som ett geni, uttryckte sig själv i konsten. I stället för regler och evigt giltiga mönster betonades det individuella och originella, friheten och naturen, känslan och inspirationen. Till exempel införde Novalis begreppet ”kvalitativ romantisering” för att förtydliga hur kunskap inte kan begränsas till de rena formerna av varseblivning och verifierbarhet. I hans romanfragment *Heinrich von Ofterdingen* bistår romantiseringen en möjlighet där tid och rum i den erfarna världen och det som finns bortom den genom att dröm, minne och deltagande utgör ett kontinuum.<sup>33</sup>

I Schellings tänkande möts idealismen och romantiken. Han var en av idealismens främsta uttolkare men brukar med goda skäl också lyftas fram som den romantiske filosofen *par excellence*. Redan som femtonåring kom han till prästseminariet i Tübingen där han blev studiekamrat med Hölderlin och den nästan fem år äldre Hegel. Tillsammans studerade de Kant, vars filosofi de tog till sig och riktade mot den dogmatiska kristendomsuppfattning som prästseminariets lärare förde fram. De tre studiekamraterna var – i likhet med Fichte – anhängare av de franska revolutionsidéerna. Inför revolutionen uppfylldes de av den allmänna entusiasm som Kant tolkade som ett sublimt tecken på mänsklighetens möjligheter till moraliska framsteg. Schelling gjorde för övrigt den första tyska översättningen av Marseljäsen.

År 1796 eller 1797 var det någon eller några av Schelling, Hölderlin eller Hegel som skrev den text som numera är känd under namnet ”Den tyska idealismens äldsta systemprogram”.<sup>34</sup> Texten utgör egentligen bara ett fragment och publicerades aldrig i samtiden, utan återupptäcktes och offentliggjordes först på 1910-talet. Man vet fortfarande inte med säkerhet vem eller vilka av dem som är författaren, eller om de skrev den tillsammans – låt vara att de flesta forskare idag lutar åt Hegel. I vilket fall som helst talas det i textfragmentet om behovet av en ny mytologi, ett förnuftets mytologi som förmår samla det bästa av filosofi, historia, religion, moral och politik. Precis som i Schillers estetiska brev antyds också dubbelrörelsen av politikens estetisering och estetikens politisering.

Precis som alla andra romantiker och idealister utgick Schelling i sitt tänkande från Kant. Han tog särskilt starka intryck av den tredje Kritiken

med dess kombination av det estetiska och det organiska. Organismen, hos vilken helheten är överordnad delarna och delarna är ömsesidigt beroende av varandra, fick hos Schelling status som ett filosofiskt nyckelbegrepp.<sup>35</sup> Förutom om det organiska talade han mycket om sådant som levande kraft och holism. Utifrån dagens perspektiv kan detta framstå som typiskt naturvetenskapliga angelägenheter, men en poäng är att det i samtiden inte gjordes någon klar åtskillnad mellan naturvetenskap och filosofi. För Schelling och många andra idealistiska tänkare – inklusive Hegel – utgjorde *Naturphilosophie* en integrerad del av det filosofiska fältet i stort, och romantiska vetenskapsmän som Lorenz Oken utformade spekulativa system som väckte stor beundran i samtiden, inte minst bland filosofer.

En central tanke hos Schelling är att det absoluta förnuftet sammanfaller med naturen och att det därför finns en grundläggande identitet mellan det ändliga och det oändliga, det subjektiva och det objektiva, nödvändigheten och friheten. Det innebär att tillvaron till sitt innersta väsen är förnuftig och andlig, och därmed enhetlig. På alla tillvarons nivåer återfinns samma förnuft, om än på olika utvecklingsgrader. Därför måste lagarna vara samma för hela tillvaron. Det som gäller för naturen gäller även för människan, och naturfilosofins lagar kan appliceras på exempelvis det mänskliga tänkandet.

Schelling menar att han på detta sätt övervinner Kants dualism samtidigt som han överskrider Fichtes jagfilosofi. Genom att ersätta Fichtes absoluta jag med ett absolut förnuft presenterar han en objektiv idealism i stället för en subjektiv sådan. Utifrån sin ontologiska monism, enligt vilken allt är delar av samma helhet och genomträngs av samma ande eller förnuft, hävdar han att det finns två vägar till sanningen. Filosofin är den indirekta vägen genom vilken man kan få kontakt med det absoluta som då förstås som identiteten av å ena sidan det subjektiva, anden eller förnuftet, och å andra sidan det objektiva, naturen. Men även konsten är en väg till det absoluta. I konsten kan enheten mellan frihet och natur framställas, som i en syntes. Konsten framstår i själva verket som den högsta kunskapsformen för Schelling. Mycket längre bort från den klassiska mimesis-estetiken kan man inte komma.

Ett liknande produktivitetstänkande och framhävdande av den enskilda individens avgörande betydelse kommer till uttryck i Schellings syn på universitetsväsendet och de akademiska studierna. Precis som när det gäller hans tänkande i övrigt ter sig hans idéer inom det området som extremt tidstypiska om än dragna till sin spets. Han slog fast att det absoluta såsom föreningen av det ideala och det reala är förutsättningen för det egentliga vetandet, att vetenskap är universitetets enda syfte och att filosofin utgör ”alla vetenskapers vetenskap”, samtidigt som han idealiserade den grekiska antiken och förfasade sig över medelmåttorna: ”Vetenskapernas rike är ingen demokrati, och än mindre någon oklokrati,



något pöbelvälde, utan det är en aristokrati i detta ords ädlaste bemärkelse. De bästa ska härska.”<sup>36</sup> Vid universiteten ska de unga människorna kort sagt bildas.

Praktiskt taget alla framträdande tyska idealister var verksamma inom akademien som på så sätt utgjorde den institutionella inramningen för hela denna strömning. Och inte bara Schelling utan även andra tänkare som Kant, Fichte och – naturligtvis – Humboldt reflekterade över universitetens funktioner och de akademiska studiernas betydelse. De var alla delaktiga i utformningen av de moderna akademiska idealen om att lärosäten måste garanteras autonomi i förhållande till regeringsmakten, att universitet i allt väsentligt är en kunskapsproducerande snarare än en kunskapsreproducerande institution och att professorerna därför inte bara ska undervisa utan även forska. Många av dessa idéer och ideal formulerades vid universitetet i Jena och kom sedan att institutionaliseras i Berlinuniversitetet som startade 1810.<sup>37</sup>

### Idealism bortom romantik

Om idealismen hos Schelling gick hand i hand med romantiken gick Hegel i sitt tänkande bortom det romantiska. I början av sin karriär betraktades Hegel som anhängare av Schellings filosofi, och i sin första publicerade skrift, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* från 1801, tog han dennes parti gentemot Fichte. Men i *Andens fenomenologi*, som publicerades sex år senare, bröt han med Schelling och vände sig mot den avsaknad av spänningar som han menade utmärkte både hans och all annan romantisk filosofi. Det absoluta, skriver Hegel med tydlig hänsyftning på Schellings identitetsfilosofi, är ”den natt där alla kattor är grå”.<sup>38</sup> Hegel vill bevara skillnaderna, synliggöra dem, inte släta över dem.

Hegel utvecklade ett idealistiskt tanke-system som enligt honom själv speglar såväl verkligheten som tidens hela vetande. Den vilja till system som utmärkte den tyska idealismen i stort fick här sitt mest storslagna uttryck. I Hegels tänkande hänger alla delar samman och allt är underordnat helheten. ”Det sanna är det hela”, som det heter i förordet till *Fenomenologin*.<sup>39</sup> Genomgående strävade han efter att föra samman det till synes oförenliga, att upphäva kontraster, spänningar och motsättningar i det som han kallade negationens negation, som när han i sin politiska filosofi försökte förena det individuella med det sociala genom att ta fasta på de frihetliga idealen utan att ge avkall på de gemensamma samhällliga banden, eller när han pläderade för ett radikalt historiserande betraktelsesätt utan att förlora sig i historisk relativism. Samtidigt är det viktigt att negationens negation aldrig utgör något definitivt slutmål för Hegel, utan endast är ett led i den ständigt pågående utvecklingen.

Enligt Hegel sammanfaller tänkandets logik, som kärnfullt fångas i de

tre begreppen position, negation och negationens negation och som han minutiöst undersöker i *Wissenschaft der Logik* (1812–1816), med det historiska händelseförloppet. Bland annat därför måste historien utgöra filosofins studieobjekt. Det innebär vidare att vi inte med någon som helst visshet kan uttala oss om framtiden. Det är det som åsyftas med de ofta citerade orden att Minervas ugglor flyger först i skymningen.<sup>40</sup> Det är först när vi kan se tillbaka på det som varit – vid dagens slut – som vi kan nå genuin kunskap, det vill säga den klokhet och lärdom som Minervas ugglor representerar. Att filosofin följaktligen ska vara reflektiv och tillbakablickande kan formuleras som att dess uppgift består i att begripliggöra och begreppsliggöra andens olika uttrycksformer.

En utgångspunkt för det hegeliska systemet är att anden – *der Geist* – genom historien har manifesterats på en mängd olika sätt. Framför allt har det skett i konsten, religionen och filosofin. Det innebär att såväl konsten (vars storhetstid enligt Hegel inföll redan under den grekiska antiken) som religionen (som han först och främst förknippar med medeltiden) och filosofin (som kopplas samman med den moderna tiden) har det absoluta som sitt objekt, att alla har samma innehåll. Men om man i konsten försöker komma åt det absoluta i sinnlig form så föreställer man sig det absoluta i religionen medan man inom filosofin begreppsligt tänker det absoluta. Det är i filosofin, om man så vill i Hegels eget tanke-system, som den absoluta anden slutligen försonas med och kommer till medvetande om sig själv.

Det successiva förverkligandet av den absoluta anden innebär på samma gång ett gradvist realiserande av friheten och förnuftet. Förnuftet uppfattas då inte som en överhistorisk norm utan tvärtom som någonting som utvecklas i historien. I det avseendet kan Hegel sägas historisera förnuftet. I en berömd vändning slår han fast att det som är förnuftigt är verkligt, och det som är verkligt är förnuftigt.<sup>41</sup> Det senare ledet har ofta åberopats av dem som velat se honom som en konservativ eller rent av reaktionär tänkare. Satsen att det som är verkligt är förnuftigt har då tolkats som ett försvar av status quo och den rådande samhällsordningen. Viktigt är dock att Hegel skiljer mellan det som är verkligt och det som existerar. Allt som existerar är inte förnuftigt. För att samhället ska bli mer förnuftigt är det tvärtom nödvändigt med politiska och sociala reformer. Detta innebär att det inte finns någon grund för att beskriva Hegel som en reaktionär tänkare. Fast lika litet var han någon radikal omstörtare.<sup>42</sup> I likhet med tidens flesta samhällstänkare fruktade han demokratin och avvisade revolutionära metoder som ett medel för att nå ett annat samhälle (även om han retroaktivt försvarade den franska revolutionen som ett avgörande steg i andens utvecklingsgång). Det mest förnuftiga styrelseskicket var enligt hans mening en konstitutionell monarki med en stark ämbetsmannakår, vilket vid denna tid var en utpräglad reformistisk ståndpunkt.<sup>43</sup> Hegels ideal var att vidmakthålla sådant som är värt att

bevara samtidigt som samhället och staten ska reformeras på ett så förnuftigt sätt som möjligt. Det gamla upphävs i det nya och leder fram till någonting annat i vilket det upphävda ändå lever vidare.

## Epilog

Efter Hegels död utkristalliserades det olika läger bland hans lärjungar. Å ena sidan stod de så kallade högerhegelianerna som menade att hans system understödde den preussiska staten och den traditionella protestantiska kyrkan. Å andra sidan fanns vänsterhegelianerna, som även kallades unghgelianer, med företrädare som David Friedrich Strauss, Arnold Ruge och den unge Marx, vilka tvärtom laddade Hegels filosofi mot den rådande politiska och religiösa ordningen. Dessa radikala idéer fick en tämligen stor spridning och var en bidragande orsak till att Schelling 1841 – tio år efter Hegels bortgång – kallades till Berlin för att göra upp med den hegelska eller snarare hegelianska filosofin. I sin egen sena filosofi, som publicerades först postumt, utvecklades Schellings tänkande i religionsfilosofisk riktning under inflytande från den mystiska tanketraditionen. Hans Berlinföreläsningar bevistades av stora mängder studenter av vilka flera senare skulle bli berömda i sin egen rätt, däribland Jacob Burckhardt, Friedrich Engels och Søren Kierkegaard. Det är välkänt att den danske filosofen utvecklade sitt eget tänkande i en sorts närkamp med Hegels system, vilket enligt Kierkegaard inte lämnade någon plats åt den enskilde och det individuella. Kierkegaard uppskattade knappast heller Schelling, även om det förtjänar att nämnas att den sene Schelling faktiskt har lyfts fram som den förste existensfilosofen.<sup>44</sup>

När Schelling som den siste kanoniserade företrädaren för den tyska idealismen avled 1854 var dess storhetstid sedan länge förbi. Men någon form av idealism levde ändå vidare inom universitetsvärlden. Det var denna senidealism som utmanades av nykantianer som Otto Liebmann och Friedrich Albert Lange vilka vände sig mot den i deras tycke verklighetsfrämmande och spekulativa metafysik som hade utvecklats efter Kant. Under 1900-talet förvaltades och vidareutvecklades arvet från den tyska idealismen inom bland annat den hermeneutiska traditionen med namn som Heidegger och Hans-Georg Gadamer. Däremot visade analytiska filosofer inte någon nämnvärt intresse för detta slags idealistiska tänkande, förutom möjligen som en position som de kunde definiera sig själva gentemot. I sin Kantläsning fokuserade de på den första och i någon mån den andra Kritiken, medan den tredje förtegs i likhet med de smärre politiska och historiefilosofiska texterna. Samma mönster är tydligt urskiljbart även i Sverige, där det återfinns inte bara i Wedbergs filosofihistoria utan även i Gunnar Aspelins (förvisso inte alls analytiskfilosofiska) *Tankens vägar*, vilka under flera decennier användes som grundläggande filosofiska läroböcker.

Nu har tendensen vänt: Kants tredje Kritik anses återigen vara central för förståelsen av hans filosofiska system, och med den vändningen har intresset återvänt även till den tyska idealismen. De senaste decenniernas allmänna kontinentalfilosofiska utveckling – från postmodernismens glansdagar och framåt – mot områden som estetik, språk och politik har likaledes medfört att fokus åter riktas mot denna innehållsrika period i filosofihistorien.

Så låt oss återvända till Kant, men låt oss även utforska dem som försökte fullborda hans system!

## Summary

*German Idealism. Introduction. By Anders Burman & Rebecka Lettevall.* Scholarly research during recent decades have seen a new, deeper and more multifaceted image of German Idealism, the powerful intellectual current that dominated German philosophy at the end of the 18<sup>th</sup> and for a few decades into the 19<sup>th</sup> century. Its most important theoretical starting point consisted of Kant's critical philosophy while its three most prominent representatives were Fichte, Schelling and Hegel. The latest research has deepened our understanding of these four philosophers, while at the same time it has shined a light on a great many other, less well-known thinkers, who in some cases have proven to be of the utmost importance for the development of idealism. The main part of this new scholarship has been carried out in Germany, but not exclusively. The history of idealism in Sweden was quite short, but the issue has, nevertheless, attracted many Swedish scholars of today; it is now time to manifest this branch of intellectual history.

## Noter

1. Anders Wedberg: *Filosofins historia. Nyare tiden till romantiken* (Stockholm, 1959), 169.

2. Michel Foucault: "Upplysningen, revolutionen och framstegets möjlighet", övers. Richard Matz, i Brutus Östling (red.): *Vad är upplysning?* (Stockholm & Stehag, 1989), 37–55; Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt am Main, 1985), 34–58. Om det stora intresset för Hegel i den kontinentalfilosofiska traditionen under det senaste århundradet, se Anders Bartonek & Anders Burman (red.): *Att läsa Hegel* (Hägersten, publiceras 2012).

3. Jeremy Dunham, Iain Hamilton Grant & Sean Watson: *Idealism. The history of a philosophy* (Ithaca, 2011). Se även uppslagsor-

det "Idealismus" i Joachim Ritter & Karlfried Gründer (red.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 4: I–K (Stuttgart, 1976), 30–43.

4. Jacques Derrida: *Positions*, övers. Alan Bass (London, 1981 [1972]), 77.

5. Citerat efter Hans Jörg Sandkühler (red.): *Handbuch deutscher Idealismus* (Stuttgart & Weimar, 2005), 2; övers. Sven-Olov Wallenstein.

6. Karl Marx: "Efterskrift till andra upplagan [av Kapitalet]", övers. Ivan Bohman, i Marx: *Texter i urval*, red. Sven-Eric Liedman & Björn Linnell (Stockholm, 2003 [1873]), 270.

7. Sandkühler (red.): *Handbuch deutscher Idealismus*, 1.

8. Uttrycket "vilja till system" är lånat

från Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy: *The literary absolute. The theory of literature in German romanticism*, övers. Philip Barnard & Cheryl Lester (Albany, NY, 1988 [1978]), 33.

9. Will Dudley: *Understanding German idealism* (Stockfield, 2008), 183.

10. Citerat efter Sandkühler (red.): *Handbuch deutscher Idealismus*, 93, 154; övers. Sven-Olov Wallenstein.

11. Som ett typexempel på en sådan teologisk historieskrivning brukar man lyfta fram Richard Kroner: *Von Kant bis Hegel*, 2 vol. (Tübingen, 1921–1924). Sandkühler (red.): *Handbuch deutscher Idealismus*, 1.

12. Se t.ex. Dietmar Hübner: *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus. Kant – Fichte – Schelling – Hegel* (Stuttgart, 2011).

13. Se t.ex. Gerhard Gamm: *Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling* (Stuttgart, 1997).

14. Karl Ameriks: "Introduction. Interpreting German idealism" i Karl Ameriks (red.): *The Cambridge companion to German idealism* (Cambridge, 2000), 1.

15. Jfr Rolf-Peter Horstmann: "The early philosophy of Fichte and Schelling" i Ameriks (red.): *The Cambridge companion to German idealism*, 118.

16. Dieter Henrich: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)* (Stuttgart, 1991), och *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen – Jena 1790–1794* (Frankfurt am Main, 2004). Amerikanen Frederick Beiser är en av dem som skrivit ett flertal brett upplagda studier om den tyska idealismen; se framför allt *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, MA, 1987) och *German idealism. The struggle against subjectivism, 1781–1801* (Cambridge, MA & London, 2002).

17. Immanuel Kant: *Kritik av omdömeskraften*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Stockholm, 2003 [1790]), 114.

18. Kant: *Kritik av omdömeskraften*, 262.

19. Kant: *Kritik av omdömeskraften*, 262. Det finns för övrigt tolkningar av Kants tredje Kritik enligt vilka han reviderar sin tidigare uppfattning och därmed krattar manegen för den tyska idealismen. Den amerikanske historikern John H. Zammito företräder

en sådan tolkning och går så långt att han hävdar att Kant sökte efter en livsfilosofi. Se Zammito: *The genesis of Kant's Critique of judgement* (Chicago, 1992), 342–346.

20. Immanuel Kant: *Om den eviga freden*, övers. Alf W. Johansson (Stockholm, 1996 [1795]).

21. Kant: *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt (Stockholm, 2004 [1781/1787]), 301.

22. Tidskriften var central i den tyska debatten och dess redaktör Christoph Martin Wieland drev flera aktuella politiska och filosofiska frågor. Se t.ex. Rebecka Lettveall: *En europeisk kosmopolit. En idéhistorisk studie av Immanuel Kants Om den eviga freden och dess verkningshistoria* (Stockholm/Stehag, 2001), 45–51.

23. Citerat i Sandkühler (red.): *Handbuch deutscher Idealismus*, 95; övers. Sven-Olov Wallenstein.

24. Citerat efter Konrad Marc-Wogau: "Fichte och Hegel" i Marc-Wogau (red.): *Filosofin genom tiderna. 1800-talet* (Stockholm, 1965), 11.

25. Det hindrar inte att Fichte öppet kunde tillstå att han utgår från Kant. I en senare tillagd inledning skriver han "att mitt system intet annat är än det Kantska, det vill säga, det innehåller samma åskådning i sak men är till sin framställning fullkomligt oberoende av den Kantska". Johann Gottlieb Fichte: *Första inledningen till vetenskapsläran. Vägen till ett saligt liv*, övers. Olof Rabenius, 2 uppl. (Stockholm, 1926 [1797]), 18.

26. Fichte: *Första inledningen till vetenskapsläran*, 26 f.

27. Beiser: "The Enlightenment and Idealism" i Ameriks (red.): *The Cambridge companion to German idealism*, 18, 31.

28. Som Hegel senare uttryckte det i sina estetiska föreläsningar måste Schiller tillerkännas "den stora förtjänsten att ha brutit igenom den kantska subjektiviteten och dess abstrakta tänkande, och att ha vågat försöka att bortom denna subjektivitet tänka enheten och försöningen som det sanna, och förverkliga dem konstnärligt". Hegel: *Inledning till estetiken*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Göteborg, 2005 [1835–1838]), 67.

29. Friedrich Schiller: *Schillers estetiska brev*, övers. Göran Fant (Järna, 1995 [1795]), 84. Se vidare Sten Dahlstedt: "Friedrich Schiller och estetisk fostran" i *Lychmos* 2007, 83–94.

30. Se framför allt Manfred Frank: *Einführung in der frühromantische Ästhetik* (Frankfurt am Main, 1989) och "Unendliche Annäherung." *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (Frankfurt am Main, 1997).

31. Friedrich Schlegel m.fl., Fragment nr 216 i *Athenaeum* 1798, övers. Per-Erik Ljung, i Friedrich Schlegel, Novalis, August Wilhelm Schlegel & Friedrich Schlegel: *Romantiska fragment*, red. Mattias Forshage (Stockholm, 1999), 57.

32. Se t.ex. fragment nr 116 i *Athenaeum* 1798 som inleds på följande sätt: "Den romantiska poesin är en progressiv universalpoesi. Dess bestämmelse är inte bara att återförena poesins alla skilda genrer och att sätta poesin i förbindelse med filosofin och retoriken. Den vill och ska också än blanda, än smälta samman poesi och prosa, genialitet och kritik, konstpoesi och naturpoesi, göra poesin levande och sällskaplig och livet och samhället poetiskt, poetisera snillet och fylla på och mätta, och med humorns vibrationer besjåla, konstens former med gediget bildningsstoff av alla slag. Den omfattar allt, bara det är poetiskt". *Ibid.*: 47 f.

33. Azade Seyhan: "What is romanticism, and where did it come from?" i Nicholas Saul (red.): *The Cambridge companion to German romanticism* (Cambridge, 2009), 11.

34. "Den tyska idealismens äldsta systemprogram" finns översatt till svenska av Daniel Birnbaum i Hegel: *Inledning till estetiken*, 97–99.

35. Schelling knöt explicit an till paragraf 65 i Kants tredje Kritik, "Tingen betraktade som naturändamål är organiserade väsen", där det slås fast att organismer kan förstås i teleologiska termer som naturändamål, vilket inte medför att det är ett konstitutivt förstånds- eller förnuftsbegrepp utan ska betraktas som ett regulativt begrepp för den

reflekterande omdömeskraften. Kant: *Kritik av omdömeskraften*, 233–237. Om tidens diskussioner om det organiska livet se Sven-Eric Liedman: *Det organiska livet i tysk debatt 1795–1845* (Lund, 1966).

36. F. W. J. Schelling: *Föreläsningar om metoden för akademiska studier*, övers. Richard Matz (Göteborg, 1988 [1802]), 20, 43.

37. Se vidare Thomas Karlsruhn: "Det romantiska universitetet" i *Psykoanalytisk Tid/Skrift* 26–27, 2009, 97–123, och Anders Burman: "Svar på frågan: Vad är medborgerlig bildning?" i Anders Burman (red.): *Våga veta! Om bildningens möjligheter i massutbildningens tidevarv* (Huddinge, 2011), 12–16.

38. G. W. F. Hegel: *Andens fenomenologi*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Stockholm, 2008 [1807]), 66.

39. Hegel: *Andens fenomenologi*, 67.

40. G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, red. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Frankfurt am Main, 1996 [1821]), 28.

41. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 24.

42. Frederick Beiser: *Hegel* (New York & London, 2005), 221ff.

43. Se även Sven-Eric Liedman: "Några anteckningar om reformismen, i synnerhet Hegels" i Carl-Göran Heidegren (red.): *Behovet av filosofin* (Stockholm & Skåne, 1991), 95–105.

44. Hannah Arendt: "What is existential philosophy?" i *Essays in understanding 1930–1954*, red. Jerome Kohn (New York, 1994 [1946]), 163–187. Se även Ulrika Björk: "Natalitet, handlande och frihet. Arendts bidrag till händelsens fenomenologi" i Ulrika Björk & Anders Burman (red.): *Konsten att handla – konsten att tänka. Hannah Arendt om det politiska* (Stockholm, 2011), 25–45.

# Das Romantikerhaus

## *Idealism och romantik i 1790-talets Jena*

Sven-Eric Liedman

Vid Unterm Markt i Jena ligger ett gammalt grönt trevåningshus som sedan 1999 är ett *Museum der deutschen Frühromantik*. I turistbroschyrerna och på nätet kallas huset kort och gott *Das Romantikerhaus*. Museet rymmer en permanent utställning av högsta kvalitet med böcker, bilder och många andra föremål som har anknytning till kulturlivet i Jena kring år 1800. Ingenstans får man en så levande föreställning om den märkliga miljö som kom att få ett mäktigt inflytande långt utanför Thüringens gränser, inte minst i Sverige.<sup>1</sup>

Huset köptes år 1795 av Johann Gottlieb Fichte, som året dessförinnan hade blivit professor i filosofi vid universitetet i Jena. Där bodde han med sin familj tills han tvingades lämna sin tjänst efter den uppsplitande så kallade ateismstriden som rasade under åren 1798 och 1799. I juli 1799 drog han vidare till Berlin där han stannade till sin död 1814.

Fichte blev viktig för Jenas filosofiska, litterära och vetenskapliga uppblomstring. Men han var inte den förste och långtifrån den ende som bidrog till den sällsamma och storartade intellektuella utveckling som staden och dess universitet genomgick under årtiondena runt sekelskiftet 1800. Under några febriga år blev Jena huvudsätet både för den spekulativa idealismen inom filosofin och den tidiga romantiken inom litteraturen.<sup>2</sup>

Samspelet och även spänningarna mellan vad som brukar kallas filosofisk idealism och litterär romantik<sup>3</sup> står i centrum för denna artikel. Närmare bestämt gäller det relationerna mellan å ena sidan Jenaromantikerna, å den andra Fichtes och Schellings filosofi. Synen på förhållandet mellan dessa storheter har förändrats påtagligt under de senaste årtiondena. Friedrich Schlegel, Novalis och Friedrich Hölderlin har traditionellt betraktats främst som skönlitterära författare och kritiker, medan filosofins kungslinje koncentrerades till namnen Kant, Fichte, Schelling och Hegel. Schelling var romantikens filosof enligt den allt dominerande uppfattningen. En så grundlärd filosofihistoriker som Ernst Cassirer kunde i sitt sista verk, *The myth of the state* (1946), skriva om Schelling: ”Han blev den romantiska diktningens filosofiska talesman.”<sup>4</sup>

Den som definitivt bröt mark för en annan uppfattning var Manfred Frank, som tvärtom hävdade att Friedrich Schlegel, Hölderlin och Novalis rent tankemässigt skilde sig från Schelling och därtill kunde betraktas som intressanta filosofer i sig. I sitt opus magnum, den mer än 900-sidiga *’Unendliche Annäherung’* konstaterar han belåtet att hans uppfattning nu

börjar vinna genklang.<sup>5</sup> Det är framför allt den stora auktoriteten på tysk idealism, Dieter Henrich, som han har i åtanke och som med sin *Konstellationen* (1991)<sup>6</sup> i stort sett ansluter sig till Franks ståndpunkt. Henrich har sedan dess publicerat det helt gigantiska verket *Grundlegung aus dem Ich* (2004) på 1 740 sidor, där han in i detalj går igenom den filosofiska utvecklingen i Tübingen och Jena mellan 1790 och 1794. Han bekräftar snarast Franks bild, även om han behandlar delvis andra namn.<sup>7</sup> Ytterligare ett intressant bidrag till forskningen lämnar Bärbel Frischmann med sin bok *Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J. G. Fichte und Fr. Schlegel* (2005). Här står som titeln antyder förhållandet mellan Fichtes och Schlegels tänkande i centrum.<sup>8</sup>

Samma övertygelse har vunnit ankläng också på andra sidan Atlanten, där det finns en livlig verksamhet kring den tyska filosofin årtiondena kring år 1800. En värdefull sammanfattning av både den tyska och amerikanska debatten ger Elizabeth Millán-Zaibert i *Friedrich Schlegel and the emergence of romantic philosophy* (2007).<sup>9</sup> Hon betonar romantikernas filosofiska betydelse och accepterar den klara gränslinje mellan romantiker och absoluta idealister som Frank dragit. Viktig för både Millán-Zaibert och Frank är Schlegels och hans likars skarpa kritik av föreställningen att det skulle vara möjligt att finna en filosofins första princip. Millán-Zaibert talar om Schlegels ”antifoundationalism”.<sup>10</sup> Frank återger Schlegels tes att filosofins ska börja ”från mitten” på samma sätt som den episka dikten enligt Aristoteles bör göra.<sup>11</sup> En god översikt över både den tyska och amerikanska debatten ger samlingsvolymen *Das neue Licht der Frühromantik* (2009) i redaktion av Frischmann och Millán-Zaibert. De båda storheterna Henrich och Frank saknas visserligen bland artikelförfattarna, men deras forskningsresultat är genomgående närvarande i volymen.<sup>12</sup>

Sådant är alltså i stora drag det aktuella forskningsläget. Jenaromantikernas filosofiska insatser och deras självständighet har betonats. Inte minst ser många i Friedrich Schlegel en förelöpare till Nietzsche och rent av till postmodernismen genom sin ironi och sitt sätt att ifrågasätta alla fasta utgångspunkter.

I denna artikel kommer förhållandet mellan tysk idealism och Jenaromantik att stå i centrum. Men för det krävs kunskap om bakgrunden och de centrala aktörerna. Den konkreta miljön behandlas i det första avsnittet. En särskild uppmärksamhet ägnas stadens eller snarare traktens båda litterära elefanter, Goethe och Schiller. I bakgrunden finns tidens stora omvälvningar, främst franska revolutionen, som alla tvingas ta ställning till.

Kants filosofi och dess vidareutveckling i Jena är ett kapitel för sig. Kants tre stora kritiska arbeten blir alla viktiga men i synnerhet den andra, *Kritik der praktischen Vernunft* (1787) genom Fichte, och den tredje, *Kritik der Urteilskraft* (1790) genom Schiller, Goethe med flera. De etiska och estetiska frågorna rycker med andra ord i förgrunden. Med Friedrich



Wilhelm Joseph Schelling blir också den andra – och idag nästan helt förbisedda – delen av *Kritik der Urteilskraft*, den som handlar om det organiska livet, föremål för en intensiv uppmärksamhet.

Fichte och Schelling är båda exceptionellt framgångsrika i att nå stora åhörarskaror och även läsare. 400 studenter trängs för att höra Fichte föreläsa. Schelling får några år senare en om möjligt ännu större publik. I en stad på runt 4 500 invånare och med 800 studenter innebär det en anmärkningsvärd framgång. ”Min *celebritet* är verkligen mycket större än jag trodde”, skriver Fichte i ett brev till sin fästmö.<sup>13</sup> Schelling uttrycker veterligen inte något liknande, men han hade med skäl kunnat göra det.

Till detta kommer att Jena blir den viktigaste orten för det som på tyska brukar kallas *die Frühromantik* (på svenska talar man mer bestämt om Jenaromantiken). I staden bosätter sig således under några år bröderna Schlegel, August Wilhelm och Friedrich. August Wilhelm har just gift sig med Caroline Böhmer, född Michaelis, en lysande men rastlös begåvning som snart blir den livgivande anden, älskad och hatad som få, i en grupp människor bland vilka de flesta ännu är välbekanta för eftervärlden.<sup>14</sup> I det gårdshus som familjen Schlegel hyr går nämligen en tät trafik av gäster bland vilka några bosätter sig där under kortare eller längre tid. Friedrich Hölderlin, skaldernas skald som ännu var förskonad från sin sjukdom, hade visserligen sina Jenaår bakom sig när kretsen bildades, men han spelade ändå en viktig indirekt roll i den som referenspunkt och inspiratör. Friedrich Hardenberg, mer känd under sitt författarnamn Novalis, är däremot en flitig och viktig gäst. En annan bland de tidigt döda romantikerna, Wilhelm Heinrich Wackenroder, måste också nämnas, liksom Wackenroders nära vän Ludwig Tieck. Friedrich Schleiermacher, teologen och filosofen, besökte många gånger huset och räknas ibland till medlemmarna.<sup>15</sup> En viss spänning kan förmärkas i gruppen när den unge Schelling blir ständig middagsgäst och så småningom också hyresgäst. Mellan honom och Caroline Schlegel, förenad i ett resonemangsparti med August Wilhelm vars berömda Shakespeareöversättningar hon till stor del är ansvarig för, uppstår efter hand känslor som anses opassande och som efter hand övergår i stormande passion. Kretsens definitiva sammanbrott följer när Dorothea Veit, dotter till den store upplysningsfilosofen Moses Mendelssohn (och faster till tonsättaren), drar in i huset som Friedrich Schlegels älskarinna. Caroline och Dorothea kan inte dra jämnt, och av vänskap blir fiendskap. Jenakretsens korta tid är till ända.

I Jenas kulturella mitt finns också andra bemärkta personer, som Wilhelm von Humboldt och under en kortare tid dennes bror Alexander. Hegel rör sig där under flera år, länge i skuggan av den fem år yngre Schelling. När han slutgiltigt frigör sig i och med *Phänomenologie des Geistes* (Andens fenomenologi, 1807) är han redan på väg bort från staden; Schelling är själv sedan länge på annat håll.

Förhållandet mellan Jenaromantiker och Fichtes och Schellings idealism befinner sig alltså i fokus för vår uppmärksamhet. Mot försöken att finna filosofins absoluta utgångspunkt står lusten att sporra fantasin till nya höjder genom att utmana den med det obegripliga. Mot det rena jaget eller, som hos Schelling, mötespunkten mellan ande och natur står det ännu osorterade, allomfattande varat.

Innan vi är redo för att dissekera likheter och skillnader måste vi säga något mera om miljön och den intellektuella bakgrunden.

### Jena, Thüringen

Thüringen är idag en av delstaterna i Förbundsrepubliken Tyskland. Till ytan är den aningen mindre än Västergötland. Dimensionerna var ungefär desamma för tvåhundra år sedan, men då rymdes inom dess gränser en rad olika små furstendömen bland vilka det namnkunnigaste var Sachsen-Weimar (som 1809 blev Sachsen-Weimar-Eisenach och vid Wienkongressen 1815 till och med Storfurstendömet Sachsen). Så länge det tyskromerska riket bestod, alltså till 1806, var Sachsen-Weimar en del av det. Anknytningen till kungariket Preussen var intim. Fursten stod militärt under preussiskt befäl.

Jena hörde till Sachsen-Weimar men dess universitet skulle bekostas med förenade krafter av fyra olika furstar. Ändå förblev universitet fattigt och dess lärare uselt betalda. Samtidigt tycks de många herrarna ha varit en förutsättning för den relativa frihet som stadens professorer och studenter åtnjöt. Övervakningen av att knäsa dogmer och seder respekterades blev tämligen förströdd. Under några lyckosamma år lockades framstående lärare och begåvade studenter till staden. I slutet av 1770-talet hade universitetet bara ungefär 400 studenter. Ett decennium senare fördubblades antalet, och lärosätet blev det största inom tyskspråkiga områden under 1700-talets sista decennium.<sup>16</sup>

Även kvinnorna inom den intellektuella eliten tycks ha varit friare i Jena än på andra håll i Tyskland. De kunde göra sig bemärkta, låt vara inte som universitetslärare men ibland som författare och alltid som inspiratörer. Caroline Schlegel (som omsider blev Caroline Schelling) och Dorothea Veit (som blev Dorothea Schlegel) är redan nämnda. Ett tredje viktigt namn är Sophie Schubart, som kom till Jena 1793 som Sophie Mereau<sup>17</sup> men som sedan – liksom Caroline och Dorothea – lyckades få skilsmässa och i stället förenades med Clemens Brentano, en annan romantiker som hon träffat när han var på tillfälligt besök i vad som eftervärlden ibland kallat ”Caroline Schlegels salong” (fastän det enkla gårds-huset där Schlegels bodde knappast hade plats för någon salong). Brentano och Mereau drog vidare till Heidelberg, där Mereau dog i barnsäng redan 1806.

Sophie Mereau levde på sitt författarskap som bestod både av dikter

och romaner. Hennes ideal var köns jämställdhet, men det lyckades hon inte förverkliga i sitt eget liv.<sup>18</sup>

Jena blev kort sagt under ett antal år i slutet av 1700-talet och första början av 1800-talet ett intellektuellt och kulturellt centrum eller vad som brukar kallas en kreativ miljö. Under 1970- och 80-talen var det inte ovanligt att söka hemligheterna bakom sådana miljöer, i hopp om att kunna skapa något liknande i vår tid. Antikens Athen, renässansens Florens, förra sekelskiftets Wien eller efterkrigstidens Berkeley var populära exempel. I synnerhet blev några böcker om Wien livligt uppmärksammade.<sup>19</sup> Men samtliga miljöer uppvisade en sådan brokig mångfald av omständigheter som kunde bidra till den samlade skarparkraften att det till sist blev själva denna mångfald av impulser och oväntade möten som sågs som det enda utmärkande draget. Det wienska caféet framstod som sinnebilden för kreativiteten. Men hur skulle man i så fall kunna förklara att Wien under efterkrigstiden alls inte excellerat i briljanta nya tanke- eller konstruktningar?

Även Jena framstår under sin korta glansperiod som mötesplats för en lång rad omständigheter som visade sig lyckosamma: den svaga och ope-rettaktiga staten, ett beskedligt näringsliv i viss förändring, en plats i mitten av den mer eller mindre tyskspråkiga delen av Europa, och även en rad hyggliga om ock föga imponerande kulturella institutioner. Men det krävdes också ett antal mer exceptionella individer där Goethe i det närbelägna Weimar framstår som den viktigaste, inte minst genom sin förmåga att knyta ett antal viktiga personer till miljön, personer som i sin tur kunde locka andra unga och idérika kvinnor och män till staden.

Ett exempel på detta var den rekrytering av professorer till universitetet som Goethe genom sin ställning som hovman i Weimar och sin nära vänskap med fursten, Carl August, lyckades trumfa igenom. Viktig i detta värv blev också Goethes vän och medarbetare vid hovet, Christian Gottlob Voigt. Både Goethe och Voigt var särskilt aktiva när såväl Friedrich Schiller som Johann Gottlieb Fichte kallades till Jena trots bristfällig formell kompetens; Schiller hade läkarutbildning från en militärakademi och Fichte saknade den magistergrad som krävdes i Jena. Men för den som hade makten i ryggen gjorde sådant ingenting. Listigt nog utnämndes båda enbart till extraordinarie och inte ordinarie professorer. Därmed slapp de att sitta i universitetssenaten som dominerades av gammaldags perukstockar som a priori ogillade de okonventionella nykomlingarna.<sup>20</sup>

Schiller höll i maj 1789 sin installationsföreläsning om universalhistoriens innebörd och uppgift,<sup>21</sup> och även om han aldrig trivdes med sin undervisningsplikt – han befriades från den 1798 – förlöpte hans år i katedern rätt friktionsfritt. Hans åhörare blev efter en storartad början ganska få, och en professor i historia klagade högljutt när Schiller kallade sig professor i samma ämne, vilket han inte var; enligt hans fullmakt hörde han hemma inom det ännu långt mer vidlyftiga filosofifämnet.<sup>22</sup> Det

var också inom filosofin, närmare bestämt estetiken, som han skulle göra sina främsta insatser under professorsåren, främst genom *Über die ästhetische Erziehung der Menschen in einer Reihe von Briefen* (1794).

Fichte hade redan hyllats som den nye Kant när han kallades till professuren i Jena, och förväntningarna på honom var därför enorma. Till skillnad från Schiller blev han en framgångsrik men också kontroversiell lärare.<sup>23</sup>

Goethe var i alla avseenden en inflytelserik person, och det spelade en viss roll för jenaromantikernas anseende att han förhöll sig till dem som en äldre förstående vän, trots att han ofta ogillade vad de skrev och var ointresserad av deras filosofiska mödor. En särskild förkärlek hade han för Caroline Schlegel-Schelling.<sup>24</sup> Hennes inflytande över honom var så stort att hon till och med lyckades föra honom samman med filosofen Schelling, ja fick honom att tillbringa nyårsafton 1800 – enligt den tidens uppfattning dagen då det nya århundradet skulle ta sin början – i Schellings sällskap. Det tycks ha varit det lantligt kraftfulla hos filosofen liksom det levande intresset för naturen snarare än det filosofiska djupet som väckt Goethes sympatier.<sup>25</sup>

Schillers relation till romantikerna präglades däremot av ömsesidigt förakt, ja avsky. I synnerhet Friedrich Schlegel attackerade Schillers poesi med samma frenesi som han hyllade författaren Goethe. Schiller å sin sida fann att bröderna Schlegel och deras vänner saknade talang. Friedrich är bara ”en kall vitsare”, hävdade han. Goethe satte upp August Wilhelms drama *Ion* och Friedrichs *Alarcos* på Hoftheater i Weimar trots Schillers motstånd. Schiller förutspådde fiasko för båda och triumferade när han fick rätt.<sup>26</sup>

En anledning till den ömsesidiga motviljan låg på ett moraliskt plan. Schiller blev efter sitt giftermål en strängt sedlig person som såg kvinnans naturliga plats som maka och mor. Kretsen kring bröderna Schlegel – som snarare borde kallas kretsen kring Caroline Schlegel – hade betydligt friare inställning. De fann Schillers högstämda dikt ”Das Lied von der Glocke” så löjväckande att de ”nästan föll av stolarna av skratt” när de läste den.<sup>27</sup> Sannolikt väcktes förtjusningen främst av strofen om den dyra makan, tillika den trogna modern som räddar make och barn undan ”skuggornas svarte furste”.<sup>28</sup>

Schiller fick säkert höra talas om den opassande munterheten; han bodde bara ett stenkast bort och Jena var en stad genompyrd av skvaller och förtal. Man kan rentav leka med tanken att det blev en anledning till att han gav Caroline Schlegel vedernamnet ”Dame Luzifer”.<sup>29</sup> En kvinna som så bespottade den ädla hustrurollen måste ha med ”skuggornas svarte furste” att göra. Men det fanns också djupare skäl. Inte minst fann Schiller det mot varje rimlig ordning att kvinnor befattade sig med politiska frågor så som Caroline – en av franska revolutionens obändiga försvarare – gjorde.

Samma Caroline kan av Richard Friedenthal utnännas till ”Goethekultens själ”.<sup>30</sup> Man förstår lätt att Jenaromantikerna utsatte vänskapen mellan Goethe och Schiller för vissa påfrestningar.

### Den filosofiska idealismen i Jena: Fichte

Det var i Jena som Kants filosofi först blev föremål för akademiska utläggningar och olika försök till vidareutveckling. Redan några få år efter det att Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781) kommit ut, tog den plats i filosofiprofessorn Johann August Heinrich Ulrichs föreläsningar. Ulrich, som i sitt tänkande annars närmast anslöt sig till Leibniz filosofi sådan den vidareutvecklats av Christian Wolff, gjorde vissa försök att närma Kant till Leibniz genom att lämna ontologiska frågor utanför filosofins område. I huvudsak förblev han dock negativ som framgår av hans huvudarbete *Eleutheriologie oder über Freiheit und Nothwendigkeit* (1788) där han framträder som determinist men ändå hävdar att denna determinism är förenlig med föreställningen om människans frihet.<sup>31</sup>

Den verkliga Kantreceptionen i Jena började med Karl Leonard Reinholds föreläsningar. Reinholds liv var lika växlingsrikt som hans tänkande. Han var österrikare och verkade under några år som munk och präst innan han greps av upplysningsidéerna – som han sedan skulle förbli trogen livet ut – och begav sig till vad som idag är Tyskland. Han hamnade snart i Weimar där han kom på förtrolig fot med (ja blev svärson till) stadens store författare av äldre årgång, Christoph Martin Wieland, som till mycket annat var utgivare av den inflytelserika tidskriften *Der deutsche Merkur*. Där publicerade Reinhold en serie *Briefe über die Kantische Philosophie*<sup>32</sup> som väckte stor uppmärksamhet och som ledde till att han 1787 kallades till en speciellt inrättad lärostol i Kants filosofi vid universitetet i Jena. Han gjorde stor lycka och samlade stora åhörarskaror. Hans många studenter kunde följa hur han ständigt omprövade sina ståndpunkter i försöken att vidareutveckla Kants tänkande. Så snart han kommit fram till vad han såg som en rimlig utgångspunkt var han redo att ompröva sina resultat efter den kritik han fick efter varje ny version.

Som veterligen alla senare Kantefterföljare vände sig Reinhold mot vad han såg som dualismen hos Kant mellan å ena sidan den teoretiska, å andra sidan den praktiska filosofin. Medan människan i den första kritiken sågs som fast infogad i ett kausalsammanhang, framträdde hon i den andra som fri. Reinhold sökte en föreningspunkt där den praktiska filosofin, alltså etiken, blev överordnad. Han liksom Kant talade om en deduktion inom filosofin. Men medan Kant såg deduktionen i analogi med en juridisk process som leder till ett domstolsutslag, såg Reinhold den som en logisk operation.<sup>33</sup> Det är en avgörande skillnad, vars betydelse ofta har undervärderats i litteraturen.<sup>34</sup> Han sökte en evident grundsats, alltså en grundsats vars sanning omedelbart kunde inses (i stil med Descartes

*Cogito ergo sum*) och som därmed skulle förläna hela det filosofiska systemet sin visshet. I ett av sina många arbeten, *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* (1791), visar han vilka enorma pretentioner han har. Nu gäller det att lägga en säker grund för hela filosofin, vilket skulle innebära en säker grund också för vetenskapen. Reinhold betonar särskilt betydelsen för de moraliska disciplinerna, det vill säga de som rör människan som handlande varelse, men i en uppräknning inbegriper han logiken, metafysiken och alla av filosofin beroende empiriska vetenskaper (och därmed, kan man sluta sig till, fysiken).<sup>35</sup>

Vad var då detta evidenta? Det är, säger Reinhold, inte en känsla utan något begreppsligt. Men med denna förmodan kom han på kollisionskurs med en annan av tidens inflytelserika tänkare, nämligen Friedrich Heinrich Jacobi, som trots sin centrala ställning inte blivit föremål för någon uppmärksamhet jämförbar med den som under senare år kommit Jenaromantikerna till del.<sup>36</sup> Jacobi var upplysningsidéernas svurne fiende som i kampen mot förnuftstron skapade termen ”nihilism”. Jacobi höll liksom sin läromästare Rousseau känslorna högt. Evidensen, säger han, är en känsla eller en tro, inte en tankeprodukt. En sats är rationell om den kan härledas ur en annan sats, inte annars. Själva grundsatsen kan därför inte härledas utan måste bygga på en känslomässig övertygelse.<sup>37</sup>

Det fanns bland Reinholds åhörare flera – däribland Novalis och även Schleiermacher<sup>38</sup> – som på denna punkt hellre följde Jacobi än Reinhold. Över huvud fanns det en rätt utbredd och växande skepsis mot Reinholds ständigt skiftande försök att finna en grundläggande princip som skulle förena allt vetande. 1792 kom han för övrigt själv att smittas av denna skepsis.

Läget förändrades åtminstone för en tid när Johann Gottlieb Fichte kom till Jena. Han efterträdde Reinhold som blivit professor i Kiel och som därefter försvann ur den centrala filosofihistorien (hans tänkande hann även i Kiel genomgå en mängd metamorfoser). Fichte var omsusad av rykten redan vid sin ankomst. Hans debutarbete *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792) hade publicerats anonymt och ryktet spreds att det i själva verket skulle vara Kant som skrivit denna skarpsinniga skrift. Fichtes lycka var gjord. Han kom till Jena full av självförtroende, umgicks otvunget även med mer etablerade kolleger – däribland Schiller – och samlade genast omkring sig de många studenter som blivit herrelösa när Reinhold lämnat staden och en hel del nya därtill.

Fichte drev hårdare och konsekventare än Reinhold kravet att finna filosofins och vetenskapens absoluta utgångspunkt. Men det var varken intellektet eller känslan utan *handlingen* som han satte i centrum. Reinhold hade som så många andra idealister haft svårigheter med det tänkande och kännande subjektet. Om nu allt realt måste relateras till detta subjekt – vad var då detta subjekt i sig?

Kant hade gett medvetandet en ganska komplicerad struktur. Det mot-

tar passivt sinnesintryck från omvärlden, bearbetar dem i tidens och rummets åskådningsformer och ordnar dem i förståndets olika kategorier. Frågan blir vad det då är som passivt mottas utifrån. Kant tar till det berömda antagandet att det ovetbara tinget i sig afficerar vårt medvetande. Reinholds kritik har vi redan stiftat bekantskap med. Måste inte ”afficiera” räknas till orsakskategorin? Men denna finns ju bara i förståndet, som aktivt ordnar det formlösa materialet utifrån.

Den som tycktes komma på en lösning var Salomon Maimon, en märklig och djupt originell tänkare med ett kort och tragiskt liv.<sup>39</sup> Han förklarade att vi inte alls är passiva när vi mottar intryck utifrån utan det är bara fråga om en lägre typ av aktivitet. Manfred Frank kallar Maimons ståndpunkt för produktionsidealism och hävdar att Maimon blev helt avgörande för Fichtes utveckling.<sup>40</sup>

Men Fichte gick längre än Maimon. Indirekt viktig för honom blev Gottlob Ernst Schulze, professor i filosofi i Helmstedt, som anonymt hade gett ut en skrift med titeln *Aenesidemus*.<sup>41</sup> Det var en skarp vidräkning med Kant och framför allt Reinhold. Fichte lät sig som framgår av hans recension av Schulzes skrift övertygas om att Kants och i synnerhet Reinholds grundläggning av den kritiska filosofin var ohållbar, och han presenterade därför en ny utgångspunkt. Man behöver inte tänka sig en passage från en yttre värld till en inre eller vice versa för att klargöra processerna i medvetandet, förklarade han. Bort alltså med tinget i sig som alltid måste leda till ohjälpliga motsägelser i det idealistiska tänkandet!<sup>42</sup>

Uppenbarligen kände sig Fichte här tankemässigt befryndad med Jacobi. Det framgår av korrespondensen mellan dem båda. Deras tänkande har en påfallande likformighet (”Gleichförmigkeit”), skriver Fichte och Jacobi svarar minst lika entusiastiskt att Fichte är den djupaste tänkaren i vår tid, ja den sanne Messias för det spekulativa förnuftet. Men relationen var inte utan förbehåll. För Jacobi låg den avgörande sanningen alltid utanför tänkandet, i religionen, och Fichte å sin sida hade svårt för Jacobis höga samhällsställning; man är inte ostraffat rik och förnäm och därtill geheimeråd, skrev han i ett brev till Reinhold. Överraskande tog Fichte på sig uppgiften att recensera en ny upplaga av Jacobis roman *Woldemar*<sup>43</sup> för den nya tidskriften *Deutschland*. Men därav blev av någon anledning ingenting trots att han uppenbarligen hade läst boken. I stället kom en förödande negativ, dräpande och sällsynt elak anmälan av Friedrich Schlegel. Schlegel ansågs stå Fichte nära – ja, vi ska strax se att han i ett fragment framhöll *Wissenschaftslehre* som en av den nya tidens härolder – och Jacobi hade svårt att hantera sin besvikelse och förargelse över persiflaget. Han lät till och med trycka ett längre brev i saken, och brevet ställde han till Fichte.<sup>44</sup>

Avståndet mellan Jacobis och Fichtes tänkande var säkert större än vad de båda åtminstone inledningsvis lät förstå. Fichte särpräglade filosofiska

bevisföring ligger långt från Jacobis lugnt resonerande sätt att argumentera, där känslan och tron alltid utgör säkra tillflyktspunkter.

Fichte försöker däremot argumentera förutsättningslöst och tar sin utgångspunkt i själva medvetandet. Medvetandet är alltid ett medvetande om något annat, ett icke-jag, säger han. När vi riktar blicken mot vårt medvetande och bortser från allt det som kan fylla det, alltså från varje förnimmelse, varje minne, varje tanke, fångar vi det rena jaget. Men vi upptäcker då att detta rena jag inte kan tänkas utan sin motsats, alltså utan just förnimmelserna, minnena eller tankarna. På det konstspråk som Fichte hämtat från klassisk logik men ger sin egen prägel kallas detta att jaget "setzt sich", alltså ponerar sig självt, men därmed också ponerar sin motsats, icke-jaget. Det finns, menar han, två olika slags iakttagelser, dels de som åtföljs av en känsla av frihet (som fantasier eller viljeakter), dels de som förknippas med nödvändighet (som iakttagelser av omvärlden). De senare kan som vi sett inte förklaras med hjälp av begreppet *ting i sig*. Systemet måste vara enhetligt (häri är Fichte ense med Reinhold) eftersom själva erfarenheten är enhetlig, och denna enhetlighet kan bara uppnås om man utgår från friheten; och friheten ligger i handlingen. Den praktiska filosofin (etiken) är med andra ord överordnad den teoretiska (med sin kulmen i den newtonska vetenskapen). Nödvändigheten är en gräns som jaget måste ponera som en utmaning. Jag kan nämligen inte ta ansvar utan att möta motstånd, och jag kan inte heller vara jag utan andra jag. Jaget måste ha ett du. Men alla jag utgör en enhet, ett slags kollektivt Jag som formar en moralisk världsordning som inte kan kallas något annat än Gud. Fichte räknar således inte med någon transcendent Gud. Det var därför som han av sina motståndare kunde anklagas för ateism.

Fichte utvecklade för första gången dessa tankar i sin *Wissenschaftslehre* (1794) som han sedan varierade i en rad skrifter i samma ämne<sup>45</sup> men också och framför allt i sina föreläsningar.<sup>46</sup>

För eftervärlden kan Fichtes grundläggande skrifter om vetenskapsläran te sig övermåttan abstrakta och svåra att få grepp om. Samtiden uppfattade dem inte så. Tvärtom tycktes de ge direkta svar på de frågor som den filosofiskt intresserade – eller kanske snarare filosofiskt trollbundna – unga tyska generationen ställde. Gensvaret på hans föreläsningar var åtminstone till en början enormt. Inte bara mängden av studenter som samlades vid hans fötter vittnar därom. Också deras hänfödda vittnesbörd är talande. Låt oss nöja oss med några få exempel.

### Romantikerna – den nya tidens härolder

Friedrich Hölderlin skriver i ett brev i november 1794: "Fichte är nu Jenas själ. Och gudskelov att han är det! Jag känner annars ingen man med sådant djup och sådan andlig energi." Han fortsätter med att beskriva den eld med vilken filosofen uppställer principerna för allt vetande, också det



avlägsnaste – och detta trots mörkrets makter!<sup>47</sup> Det senare anspelar på det motstånd som Fichte redan från början mötte, även från en del studenter.

Ett annat vittnesbörd om den betydelse, som kunde tillskrivas Fichte – här med tonvikt på hans tryckta alster – utgör ett av de mest berömda fragmenten i Jenaromantikernas egen tidskrift *Athenäum*: ”Den franska revolutionen, Fichtes *Wissenschaftslehre* och Goethes *Meister* är tidsålderns främsta tendenser.”<sup>48</sup> Liksom för att genast bemöta anklagelsen för historieidealism fortsätter författaren: ”Den som tar anstöt av denna sammanställning, den som inte kan se en revolution som viktig som inte är högljudd och materiell, den har inte ännu höjt sig till den mänskliga historiens höga vida utsiktspunkt...”<sup>49</sup>

Det var Friedrich Schlegel som författade detta fragment. I sin artikel ”Ueber die Unverständlichkeit” (1800), som vi strax återvänder till, tar han det i försvar mot kritiker som missförstått det. Fragmentet är skrivet nästan utan ironi, säger han (den ironi som annars är så typisk för Jenaromantikerna i allmänhet och Friedrich Schlegel i synnerhet).

Det är viktigt att komma ihåg att både Hölderlin och Schlegel – sin entusiasm till trots – inte lät sig övertygas av Fichtes anspråk på att ha funnit den punkt som förenade allt vetande i ett sammanhållet system där varje del förlänades den självklarhet som själva utgångspunkten hade. De hävdade att man inte kunde utgå från jaget eller tänkandet utan i ett mycket vidare, mycket obestämdare *vara* (*Sein*) som i sig inneslöt både ting och tankar.

I filosofiskt hänseende är Schlegel vid sidan av Hölderlin den intressantaste av förromantikerna. Eftersom det här är Jenaromantiken som står i centrum för uppmärksamheten är det enbart Schlegel som kommer att uppmärksammas.

Schlegel har en helt annan syn än Fichte på vad filosofi bör vara för något. Den strävar inte efter att utgöra grunden för all kunskap utan innebär en ”Sehnsucht nach dem Unendlichen”, en längtan efter det oändliga.<sup>50</sup> Vi befinner oss här närmare vad vi spontant uppfattar som en romantisk uppfattning än vi någonsin kommer hos Fichte. Det är viktigt att det oändliga, det absoluta är föremål för längtan och inte något som man med tänkandets hjälp kan uppnå. Det är samma inställning som vi möter i Novalis berömda första *Blumenstaub*-fragment: ”Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge”, vi söker överallt det obetingade och finner alltid bara ting.<sup>51</sup> Det är denna på samma gång svärmiska och skeptiska attityd som gett Manfred Frank titeln till boken ’*Unendliche Annäherung*’. Utan slut söker vi det absoluta, vi närmar oss det ständigt – men vi når det aldrig.

Det är lätt att säga att Schlegel och Novalis först och främst är diktare och bara i andra hand filosofer. Det är en gränsdragning som de själva inte skulle acceptera, och Schlegel etablerade sig faktiskt som filosof när han disputerade år 1800 och började föreläsa i Jena, låt vara utan större

framgång. Viktigare var nog att deras kunskapsbakgrund och intresseinriktning var en annan än Fichtes. Medan Fichte blott och bart befann sig i traditionen från Kant var Novalis' och i synnerhet Schlegels orienteringspunkter betydligt fler. Schlegel hade börjat som klassisk filolog, och han var till skillnad från Fichte intresserad av text och texttolkning. Det är därför som han framstår som ett viktigt namn i den hermeneutiska traditionen,<sup>52</sup> medan Fichte aldrig skulle kunna nämnas i det sammanhanget.

Schlegels intresse gällde inte texter vilka som helst utan han fascinerades främst av de svåra texterna, som i förstone kunde te sig obegripliga för sin läsare. Han älskade själv att både skriva och ge ut sådana texter, främst i den tidskrift *Athenäum* som han och hans bror August Wilhelm grundade 1798 och som bestod till 1800 (då redan Schleiermacher övertagit redaktörskapet). Tidskriften fick skarp kritik för sina svårförståeliga texter, något som Friedrich Schlegel bemötte i en artikel "Über die Unverständlichkeit" år 1800. Oförståeligheten betraktas av sunna förnuftet som en brist på förstånd – hos författare eller läsare. Men så enkelt är det inte. Den belyser frågan om det över huvud är möjligt att kommunicera idéer mellan människor. Både denna kommunikation liksom dess föremål – världen, tiden, människorna – är med Schlegels utgångspunkter outtömliga. Att möta det obegripliga kan vara en väg att rikta uppmärksamheten mot dessa svårigheter men också att stegra förmågan att förstå. Schlegels främsta medel är ironin, som tar sig uttryck i en lätt betydelseglidning som kräver en läsare som är vaken nog att fatta dubbeltydigheter. Även den fragmentariska form som Schlegel liksom hans likar bland Jenaromantikerna föredrar skärper ytterligare insikten om svårigheterna att *förstå* men också möjligheten att genom det motstånd som texten erbjuder åtminstone *förstå bättre* (om man nu ska försöka omskriva Schlegels tankar).<sup>53</sup>

Schlegel hade ett stort intresse för historia, medan Fichte enligt ett uttalande som Frank återger hellre skulle räkna ärtor än syssla med historia.<sup>54</sup> Schlegel såg sin *unendliche Annäherung* som en historisk process. Hans inspiration för denna uppfattning kom delvis från håll som man nog mindre väntat sig. Caroline Schlegel, som under flera år utövade ett starkt inflytande på honom, fick honom nämligen att läsa Condorcets då tämligen färskta verk om de mänskliga framstegens historia, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795).<sup>55</sup> Tesen där om människans oändliga förmåga till utveckling gjorde ett djupt och avgörande intryck på honom.<sup>56</sup>

### Slutvinjett: Schelling förstör gemenskapen

År 1797 dyker en ny filosof upp i Jena och han kommer snart in i kretsen av romantiker och till och med in i deras gårdshus. Han är yngst av alla, han talar en bred schwäbisk dialekt, men han är också mångsidigare än någon annan. Han var, som Richard Friedenthal påpekar, den ende av

filosoferna i Kants direkta efterföljd som besatt en ”musisk åder”.<sup>57</sup> Han kunde hebreiska och arabiska, och framför allt hade han det som Fichte saknade: ett stort intresse för natur och naturvetenskap. Till råga på allt blir han snart mer berömd än alla de andra i kretsen. Han heter Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Friedrich Schlegel gillar inte Schelling och inte heller hans filosofi. Caroline Schlegel har en helt annan uppfattning. I ett brev försöker hon övertygga Friedrich med orden: ”Tro mig, min vän, han är som människa intressantare än du tillstår, en sann urnatur, som mineral betraktad äkta granit.”<sup>58</sup> Friedrich har visserligen tidigare påstått sig glad över Schellings överflyttning till Jena.<sup>59</sup> Andra i hans krets hade redan tidigare uttryckt sin uppskattning. Novalis berättar i ett brev till Friedrich Schlegel att han ogillar Schellings naturfilosofiska förstlingsverk *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) och att han uppriktigt sagt detta till författaren själv. Denne har inte alls tagit illa upp, och nu är de båda vänner. Novalis uttrycker hänfört sin uppskattning över denna nyvunne vänskap.<sup>60</sup> Men Friedrich Schlegel får snart en helt annan uppfattning. Så snart som Caroline Schlegel inte bara visar sympati utan kärlek till den unge filosofen, kommer Schlegel snart att avsky båda – även henne som han tidigare beundrat så gränslöst och som han ännu i sin erotiska roman *Lucinde* (1800) beskrivit med hänfödda ord.<sup>61</sup> När Caroline och Schlegels fästmö och senare fru Dorothea Veit – föremålet för kärleksslågan i *Lucinde* – inte förmår dra jämnt, blir han öppet fientlig. Så snart Schelling och Caroline Schlegel – som snart byter namn till Schelling – flyttat till Würzburg skriver Friedrich hatfulla brev till sina bekanta i staden. ”Går det henne väl under inflytande av fransoserna?” undrar han. Och han önskar att djävulen ska hämta henne, denna ”Madame Luzifer”.<sup>62</sup> Schillers vedernamn har han nu alltså övertagit.

Det hör till saken att under en kort period blir Schlegel och Schelling direkta konkurrenter om ställningen som den mest publikdragande filosofen i Jena. När Schelling under en period lämnar Jena för Bamberg tror Friedrich att fältet är fritt för honom. Efter sin disputation inleder han en serie föreläsningar där han hävdar att hans tänkande representerar ”den enda äkta idealismen”. Sextio studenter anmäler sitt intresse. Men till Schlegels bestörtning kommer konkurrenten tillbaka och alla sextio flockas strax under hans kateder och därtill många fler. Joseph skriver till Caroline: ”Du har åter utstått ett slag, min käre Achilles, och nu flyr trojanerna. De Odödliga har åter ärat dig och kommer dessutom att ge dig ett långt liv.”<sup>63</sup>

År 1800 utger Schelling sin mest framgångsrika skrift, *System des transcendentalen Idealismus*. I den griper han över mycket. Han söker förena filosofin om anden med filosofin om naturen. På jenaromantiskt vis visar han också på konsten som en snabbare väg till absolut insikt än tänkandet.

Men då är gruppen som skapade Jenaromantiken redan skingrad.

## Summary

*Das Romantikerhaus. Idealism and Romanticism in Jena in the 1790s.* By Sven-Eric Liedman. Das Romantikerhaus is today a brilliant little museum in Jena. Once it was the home of Johann Gottlieb Fichte and the place where he held most of his extremely well-attended lectures. It was the heyday of the local university, which for some time became the most attractive institution for higher education in any German state. For a short period it became the center of both Kantian idealism and early German Romanticism. In this article, the complicated relations between these two currents are highlighted. Previously, romantics like Friedrich Schlegel and Novalis have normally been seen as followers of Fichte and, especially, of Schelling. Recent research, however, has demonstrated that there were substantial differences. Novalis says, in a fragment, that we look everywhere for the absolute (das Unbedingte) but we can only find things (*Dinge*). This was a position far from Fichte's pure I that was presented just as "*das Unbedingte*". Schlegel on the other hand stressed the importance of Fichte's philosophy but distanced himself from it by seeking the starting-point for his thinking in the Being in all its undifferentiated breadth.

In this way, Schlegel was also far from the young Schelling's position which in fact was a whole series of efforts to find the stable ground for a union of nature and consciousness. In fact, for a short period Schelling could be seen as a member of the Jena circle. For both intellectual and emotional reasons, however, the circle split up, and many of the former friends became bitter enemies.

## Noter

1. Huset och dess historia återges i boken Klaus Schwarz (red.): *Der romantische Aufbruch. Jena um 1800. Ein Museumsführer* (Jena, 2009). Boken innehåller dels en rad osignerade texter som på olika sätt belyser Jena-romantiken och dess miljö, dels ett stort antal lösblad, bland vilka ett fåtal är signerade men alla präglade av stor och djupgående kunskap om centrala personer, begrepp och miljöer. Dessa lösblad beledsagar också själva utställningen i huset. – Textförfattarna är angivna på sida 2 utan uppgifter om vem som ansvarar för vad. De som skrivit texterna i broschyren är Klaus Schwarz, Ulrich Kaufmann, Günter Schmidt, Henry Seidel och Horst Schröper.

2. En utmärkt bild av Jenauniversitetets glansperiod finns på svenska i Thomas Karlsohns artikel "Det romantiska universitetet"

i *Psykoanalytisk Tid/Skrift* 26/27 (2009), i synnerhet 103–11. – Det nutida standardverket om Jenas universitet kring år 1800 är Gerhard Müller, Klaus Ries & Paul Ziche (red.): *Die Universität Jena zwischen Tradition und Innovation um 1800* (Stuttgart, 2001).

3. Begreppen idealism och romantik är båda ytterst mångtydiga. Den tyska idealismen utgår från Kant och hans "kopernikanska vändning" enligt vilken människans förnuft är aktivt i att ordna kunskapen om världen, men inom den utvecklas en rad skiftande och motstridiga uppfattningar. – Mångtydigheten i begreppet "romantik" är än större. Här går jag enkelt tillväga. I tysk tradition är "die Frühromantik" namnet på 1790-talets nya, omstörtande strömning i det ordets vidaste mening. Här framstår Jena

som huvudorten och kretsen kring de tre Schlegels (Caroline, August Wilhelm och Friedrich) som den centrala.

4. Ernst Cassirer: *Myten om staten*, övers. Alf Ahlberg (Stockholm, 1948), 203.

5. Manfred Frank: *'Unendliche Annäherung'. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (Frankfurt am Main, 1997), 26–30.

6. Dieter Henrich: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)* (Stuttgart, 1991).

7. Dieter Henrich: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus: Tübingen – Jena (1790–1794)* (Frankfurt am Main, 2004). – Det är framför allt genom att dra in den filosofiska miljön i Tübingen som Henrich kompletterar Franks bild.

8. *Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J. G. Fichte und Fr. Schlegel* (Paderborn, 2005). – Frischmann både sammanfattar och vidareutvecklar temat i sin artikel ”Was ist ironistische Philosophie?” i Bärbel Frischmann & Elisabeth Millán-Zaibert (red.): *Das neue Licht der Frühromantik. Innovation und Aktualität frühromantischer Philosophie* (Paderborn, 2009), 80–93.

9. Elisabeth Millán-Zaibert: *Friedrich Schlegel and the emergence of romantic philosophy* (Albany, NY, 2007), 1–10 och passim.

10. Ibid. 18ff.

11. Frank: *'Unendliche Annäherung'*, 39; Schlegels uttalande om mitten i *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, bd XVIII. *Philosophische Lehrjahre, 1796–1806, nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796–1828* (Paderborn, 1963), 518.

12. Bärbel Frischmann och Elisabeth Millán-Zaibert (red.): *Das neue Licht der Frühromantik. Innovation und Aktualität frühromantischer Philosophie* (Paderborn, 2009).

13. Citerat efter Anthony J. La Vopa: *Fichte. The self and the calling of philosophy, 1762–1799* (Cambridge & New York, 2001), 231.

14. Jag har själv skrivit en längre artikel om Caroline Schlegel-Schelling och hennes krets: ”Ett leende kan gränsa till den utsäglichaste nöd”. Om Caroline Schlegel-Schelling och hennes vänner”, vilken kommer att ingå i en volym artiklar som redigeras av Ingrid Holmquist och som har den prelimi-

nära titeln *Könsöverskridande vänskap. Om vänskapsrelationer mellan kvinnor och män*. Boken utkommer under hösten 2011 på förlaget Makadam. Boken är en hyllning till Eva Gothlin, som gick bort i förtid år 2006.

15. Se till exempel inledningen till Bärbel Frischmann och Elisabeth Millán-Zaibert: *Das neue Licht der Frühromantik. Innovation und Aktualität frühromantischer Philosophie*, 11.

16. Uppgifterna är hämtade från La Vopa: *Fichte*, 238ff.

17. Hennes förste man, Friedrich Ernst Carl Mereau, var professor i juridik vid universitetet.

18. Om Sophie Mereau finns en omfattande litteratur. Se framför allt Dagmar von Gersdorff: *Dich zu lieben kann ich nicht verlernen. Das Leben der Sophie Brentano-Mereau* (Frankfurt am Main, 1984).

19. Som Carl Schorske: *Fin-de-siècle Vienna. Politics and culture* (New York, 1981) och Allan Janik & Stephen Toulmin: *Wittgenstein's Vienna* (New York, 1973) vilken kom i svensk översättning som *Wittgensteins Wien* (Lund, 1986).

20. La Vopa: *Fichte*, 240–43.

21. *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* – En lysande Schillerbiografi, där Schillers verksamhet vid universitetet i Jena är utförligt skildrad, är Sigrid Damm: *Das Leben des Friedrich Schiller. Eine Wanderung* (Frankfurt am Main & Leipzig, 2004). – Om de olika turerna kring professuren, se 115–28. – Goethe tycks inte ha varit först med idén, men det är han som övertygar Carl August, och de andra Thüringenfurstarnas godkännande följer sedan rätt motståndslöst.

22. Den klagande professorn hette Christian Gottlieb Heinrich. – Ibid., 133.

23. En bok som skildrar Fichtes väg till Jena och hans år där är La Vopa: *Fichte*.

24. Goethes varma sympatier för Caroline framgår på mångfaldigt sätt. Än varmare var hans känslor för Carolines dotter Auguste. Värmen var så stark att det har framlagts en djärv hypotes att Auguste skulle ha varit Goethes naturliga dotter. Skalden hade verkligen träffat Caroline redan när hon bodde som ung läkarfru i Clausthal. Men förmodan om faderskapet vilar på lösan sand. – Se Walter E. Ehrhardt: ”Goethe und Auguste Böhmer. War sie vielleicht Goethes natürliche Tochter?” i *Unser Harz* 10 (2000), 278; och

ett skarpt avvisande i den senaste stora biografen om Caroline Schlegel-Schelling, Brigitte Rossbeck: *Zum Trotz glücklich. Caroline Schlegel-Schelling und die romantische Lebenskunst* (München, 2008), 53ff.

25. Se Richard Friedenthals *Goethe. Sein Leben und seine Zeit* (16 uppl., München, 2008 [1963]), 424f. – Om Caroline Schlegel-Schellings energiska arbete att föra samman Schelling och Goethe, se hennes brev till Goethe den 26 november 1800; om nyårsfirandet till Schelling i januari 1801, i Caroline Schlegel-Schelling: *Die Kunst zu leben. Mit einer Essay herausgegeben von Sigrig Damm* (Frankfurt am Main & Leipzig 1997), 305–10f.

26. Om förhållandet, se till exempel Damm: *Das Leben des Friedrich Schiller*, 366f och 407; och *Friedenthal*, 425.

27. Caroline Schlegel i ett brev till sin dotter Auguste 28 oktober 1799: ”über ein Gedicht von Schiller, das Lied von der Glocke, sind wir gestern Mittag fast von den Stühlen gefallen vor Lachen”. – Caroline Schlegel-Schelling: *Die Kunst zu leben*, 284

28. Strofen lyder: ”*Ach! die Gattin ist, die teure, / Ach! es ist die treue Mutter, / Die der schwarze Fürst der Schatten / Wegführt aus dem Arm des Gatten, / Aus der zarten Kinder Schar ...*”

29. Om namnet, se exempelvis Damm: *Das Leben des Friedrich Schiller*, 43.

30. Friedenthal: *Goethe*, 425.

31. J. A. H. Ulrich: *Eleutheriologie oder über Freiheit und Nothwendigkeit* (Jena, 1788). Föga har skrivits om Ulrich. Han förekommer som en bifigur i den väldiga Kantlitteraturen, till exempel i Manfred Kühn: *Eine Kant-Biografie* (5 uppl., München, 2004), 381. Allmänt honom och hans mångåriga verksamhet i Jena i skuggan av större andra finns i Johannes Günther: *Lebensskizzen der Professoren der Universität Jena seit 1558 bis 1885* (Jena, 1885), 205.

32. Breven började tryckas 1786 och kom ut som bok (med ändringar och tillägg) första gången 1789: *Briefe über die Kantische Philosophie. Zum Gebrauch und Nutzen für Freunde der Kantischen Philosophie gesammelt*. Det kom flera senare, utökade upplagor.

33. Om detta, se Frank: ’*Unendliche Annäherung*’, 154–61.

34. Så till exempel i Tom Rockmores artikel ”On Fichte, German idealism, and early

German romanticism” i *Das neue Licht der Frühromantik*, 22.

35. ”Es fehlt der Logik, der Metaphysik, der Moral, dem Naturrechte, der natürlichen Theologie, selbst der *Kritik der reinen Vernunft* und allen empirisch philosophischen Wissenschaften, in wieferne sie reine Philosophie voraussetzen, an selbststehenden, anerkannten, allgemeingeltenden Fundamenten und *muss* und *werde* ihn daran fehlen, als es an einer *Elementarphilosophie*, d. h. an einer *Wissenschaft* der gemeinschaftlichen *Prinzipien* fehlt [...]” – Reinhold: *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens, nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens* (Jena, 1791), xiiiif. – Reinhold har en ödmjuk ton, men hans pretentioner är väldiga: han är den förste som ska lyckas finna en grund för filosofin och det säkra vetandet. Se *ibid.*, 37f och passim.

36. Jacobi (1743–1819) var ovanlig för tyska förhållanden i så måtto att han var en filosof utan någon universitetsanknytning utan började sin bana som köpman och framlevde sedan sina dagar som privatlärare. I slutet av sitt liv blev han president för den nya Münchenakademien. – I början av 1970-talet kom det ut två mer omfattande volymer om honom, dels en samlingsvolym redigerad av Klaus Hammacher: *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosophie und Literatur der Goethezeit. Beiträge einer Tagung in Düsseldorf (16.–19.10 1969), am Anlass seines 150.Todestages und Berichte* (Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts, bd 11, Frankfurt am Main, 1971), dels en monografi av Karl Homann: *F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit* (Symposium, Philosophische Schriftenreihe 43, Freiburg im Breisgau, 1973). I slutet av 1990-talet gav Kurt Christ ut en bok om den tidigare Jacobi: *F. H. Jacobi. Rousseaus deutscher Adept. Rousseauismus in Leben und Frühwerk Friedrich Heinrich Jacobis* (Würzburg, 1998). – Givetvis är Jacobi ymnigt förekommande som bifigur i den svåröverskådliga Kant-, Fichte- och Schelling-litteraturen, och han dyker förvisso upp i böcker om den tyska romantiken. Hans inflytande på svensk filosofi var för övrigt stort. Se härom Svante Nordin: *Romantikens filosofi. Svensk idealism från Höijer till hegelianerna* (Lund, 1987), 20, 99ff och passim.

37. F. H. Jacobi: *Ueber die Lehre des Spi-*

noza in *Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785, andra upplagan, Breslau, 1789), 423ff.

38. Friedrich Schleiermacher (1768–1834) är berömd både som teolog och filosof. Han verkade framför allt i Berlin, där han omsider blev professor vid det nya universitetet. Han brukar räknas till Jenakretsen även om han inte tillhörde dem som var bosatta under längre tid i staden; se till exempel Frank: *'Unendliche Annäherung'*, 41. Ibland räknas han i stället till en särskild Berlingrupp dit då också Ludwig Tieck, författaren, kan föras (trots att han var mer i Jena än Schleiermacher). – Se härom ett av de senaste bidragen till den enorma litteratur som berör ämnet, Paul Redding: *Continental idealism. Leibniz to Nietzsche* (London & New York, 2009), 116. – I själva verket vistades fler (andra) av Jenaromantikerna mycket i Berlin, till exempel bröderna Schlegel. Berlin och Jena var de båda städer där de flesta tidiga tyska romantiker vistades ofta och gärna.

39. Salomon Maimon (1753–1800) var född i Litauen av judisk släkt. Hans familj och han själv utsattes för ett ohyggligt förtryck av en obildad och fördomsfull överhet. Hans begåvning upptäcktes dock tidigt, han fick en god om än hård skolning i den judiska traditionen men valde att fly västerut, till Berlin. Där lärde han känna Kants filosofi och greps djupt av den, samtidigt som han upptäckte dess inre motsägelser. Han skrev ett manus på bristfällig tyska som han sände till Kant själv. Kant blev fascinerad och såg i Maimon sin skarpsinnigaste kritiker. Maimons *Versuch über die Transcendentalphilosophie* kom enligt vissa uppgifter ut 1789; den upplaga som jag funnit har den fullständiga titeln *Versuch über die Transcendentalphilosophie [sic!] mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniss* (Berlin, 1790). Maimon var verksam ännu några år men dog som alkoholist. Bland annat gav han ut en gripande självbiografi *Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben* (utgiven av K. P. Moritz, Berlin, 1792–3). – Manfred Frank ger en fascinerande framställning om hans tänkande och hans liv i *'Unendliche Annäherung'*, 91–132.

40. Frank: *'Unendliche Annäherung'*, 135f.

41. Gottlob Ernst Schulze: *Aenesidemus oder die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten*

*Elementar-philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik* (utan ort, 1792).

– Ainesidemus var en berömd antik skeptisk filosof som levde århundradet före vår tide-räkning.

42. Fichtes långa recension publicerades i tre delar i den i Jena utkommande *Allgemeine Literatur-Zeitung* 11–12.2.1794 och återges i Johann Gottlieb Fichte: *Werke 1793–1795*, bd 1:2, red. Reinhardt Lauth & Hans Jacob under medverkan av Manfred Zahn (Stuttgart-Bad Cannstadt, 1965), 41–67. Tillkomsthistorien skildras av redaktörerna (33–40). – Fichtes recension avslutas med formuleringen av hans egna grundsatser att förnuftet i grunden är praktiskt och att jaget genom att bestämma sig självt samtidigt bestämmer icke-jaget, 65ff. – Manfred Frank kallar fyndigt läran om tinget i sig ett ”fikonlövsrealistiskt minimum”; Frank: *'Unendliche Annäherung'*, 101. För Fichte gällde det dels att göra sig av med denna lära, dels att anta att subjektet inte var passivt i förhållande till det som upplevs som en yttervärld. – Om Fichtes recension i ett mer biografiskt sammanhang, se LaVopa: *Fichte*, 195–99.

43. *Woldemar. Ein Seltenheit aus der Naturgeschichte* hade ursprungligen kommit ut 1779 (Flensburg) men kom i ny fattning både 1794 och 1796.

44. Relationen mellan Jacobi och Fichte liksom Jacobis reaktioner på Schlegels recension är föremål för en grundlig och temperamentsfull undersökning av Reinhardt Lauth i ”Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache” i *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosophie und Literat der Goethezeit*, 165–97.

45. Den fullständiga titeln är *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Verlesungen* (Weimar, 1794) som kom i en andra utvidgad upplaga i Jena 1798. Strax därefter kom *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Jena 1794–5, andra uppl. Jena 1802) samt en rad andra skrifter med snarlika titlar. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, som först kom som tidskriftsartikel, därefter som bok (Jena, 1797) finns i svensk översättning som *Första inledningen till vetenskapsläran* i skriftserien *Berömda filosofer* (Stockholm, 1921) och

sedan i en ny utgåva (övers. Olof Rabenius, Göteborg. 1987) – Fichte bekänner sin tack-samhetsskuld till bland andra Maimon redan i förordet till den förstnämnda skriften. Han menar samtidigt att det är först med hans egen framställning som filosofin närmar sig rangen av en evident vetenskap. – Den i texten redovisade tankegången kan bästa följas i den första av dessa skrifter, alltså *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, vilken återges i den vetenskapliga editionen av Fichtes *Werke* (jämför föregående not) i bd 1:2, 107–67.

46. Om de olika versionerna av Fichtes *Wissenschaftslehre* finns en enorm litteratur. Ett nyskapande arbete var Dieter Henrichs *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (Frankfurt am Main, 1967). I Daniel Breazeale & Tom Rockmore (red.): *New essays on Fichte's later Jena Wissenschaftslehre* (Evanston, Illinois, 2002) har en rad inträngande analyser samlats.

47. "Fichte ist jetzt die Seele von Jena. Und gottlob! dass ers ist. Einen Mann von solcher Tiefe und Energie kenn' ich sonst nicht." – Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Briefe* (red. F. Zinkernagel), cit. efter *Der romantische Aufbruch*, 8.

48. Goethes *Wilhelm Meister Lehrjahre* kom ut i fyra små band 1795–6. Friedrich Schlegel såg verket som föredömligt *romantiskt*.

49. "Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Meister sind die grössten Tendenzen des Zeitalters. Wer an dieser Zusammenstellung anstoss nimmt, wem keine Revolution wichtig scheinen kann, die nicht laut und materiell ist, der hat sich nicht auf den hohen Standpunkt der Geschichte der Menschheit erhoben..." – *Athenäums-Fragmente*, red. Gerda Heinrich (Leipzig 1984).

50. "Sehnsucht nach dem Unendlichen" är i själva verket Schlegel översättning av det grekiska ordet *philosophia*. – Frank: 'Unendliche Annäherung', 28.

51. Fragmentet trycktes första gången i *Athenäum* 1 (Jena, 1798) och återfinns i Novalis: *Schrifte. Die Werken Friedrich von Hardenbergs*. bd 2. *Das philosophische Werk*, red. Richard Samuel (Stuttgart, 1981), 413.

52. Se till exempel Robert S. Leventhals skarpsinniga *The disciplines of interpretation*. *Lessing, Herder, Schlegel and hermeneu-*

*tics in Germany 1750–1800* (Berlin & New York, 1994).

53. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Erste Abteilung, bd 2 (Paderborn, 1967) 363–373. – Schlegels artikel finns översatt till svenska av Horace Engdahl, som ägnat den en inträngande essä. Både översättning- en och artikeln liksom en rad andra texter liksom bilder ingår i volymen Horace Engdahl (red.): *Obegripligheten* (Lund, 1992). – Leventhal tillmäter artikeln stor betydelse i sin *The disciplines of interpretation*. Mot- tot är hämtat därifrån (sid. 1), och artikeln blir föremål för en grundlig utläggning (305–10).

54. Frank: 'Unendliche Annäherung', 580. – Schlegel återger yttrandet i ett brev till Christian Gottfried Körner 30.9.1796; Schlegel: *Kritische Ausgabe*, bd XXIII, *Briefe* (Paderborn, 1980), 333.

55. Se *Caroline Schlegel-Schelling. Die Kunst zu leben*, Sigrid Damms "Essay", 48f.

56. Frank: 'Unendliche Annäherung', 575.

57. Friedenthal: *Goethe*, 424.

58. Caroline till Friedrich 14.10.1798: "Glauben Sie, Freund, er ist als Mensch inter- essanter, als Sie zugeben, eine rechte Ur- natur, als Mineralie betrachtet, ächter Granit." – Caroline Schlegel-Schelling: *Die Kunst zu leben*, 262.

59. Friedrich Schlegel till Niethammer, *Kritische Ausgabe*, bd XXIV, *Briefe* (Pader- born, 1985), 142.

60. Novalis till Friedrich Schelling 26.12. 1797, *ibid*, 70.

61. Han karakteriserar henne med föl- jande ord: "Överhuvud taget fanns i hennes väsen varje höghet och varje finess, som kan vara utmärkande för den kvinnliga naturen, varje gudalikhets och varje oart, men allt var fint, bildat och kvinnligt. Fri och intensiv utvecklade och yttrade sig varje särskild egenhet, som om den endast vore där ensamt för sig, och likväl var den rika, djärva bland- ningen av egenskaper inte kaotisk som hel- het, ty en anda besjälade den, en levande anda av harmoni och kärlek. Hon kunde på en gång efterapa någon komisk dumhet med en bildad skådespelerskas motvilja och fin- het, och uppläsa en högstäm dikt med en konstlös sångs hänförande värdighet. Än ville hon glänsa i sällskapslivet, än var hon idel hänförelse, och än hjälpte hon med råd och dåd, allvarlig, blygsam och vänlig som en öm moder." – Friedrich Schlegel: *Lucinde*.



*Romantisk berättelse*, övers. Erik & Ilse Gamby (Uppsala, 1957), 98.

62. Brevcitater efter Sigfrid Damms essay i Caroline Schlegel-Schelling: *Die Kunst zu leben*, 75. – Anmärkningen om fransoserna är infam. Caroline hade flera år tidigare varit med om den kortlivade republiken Mainz och därvid också haft ett passionerat förhållande med en fransk officer.

63. Citerat efter Arsenij Gulyga: *Schelling. Leben und Werk* (ryskt original 1982, tysk översättning av Elke Kirsten, Stuttgart, 1989), 138: ”Ja, Du wirst wieder in die Schlacht kommen, theurer Achilles, und nun fliehen die Troer. Die Unsterblichen haben Dich wieder geehrt und werden Dir das lange Leben obendrien geben.”



# Karl Leonhard Reinhold och den tyska idealismen

Vesa Oittinen

Man har ända intill den senaste tiden ignorerat Karl Leonhard Reinholds (1753–1823) insats i utvecklingen av den tyska filosofin efter Kants revolutionära ”kopernikanska vändning”. Ett viktigt skäl för detta är säkerligen det faktum att Reinhold flera gånger bytte ståndpunkt, i den mån att han fick ryktet att vara en filosofisk väderhane. Först uppträdde han som en upplysningman, sedan som en ivrig förespråkare och popularisator av Kants kritiska filosofi, lite senare presenterade han under sin professurstid i Jena på 1790-talet ett eget system, elementarfilosofin kallad; därefter var Reinhold under en kort tid Fichte-anhängare, för att snart byta sida igen och ansluta sig till en rätt obskyr tänkare, Christoph Gottfried Bardili och dennes ”rationala realism”. Inte heller Bardili-fasen varade länge, emedan Reinhold under sina sista levnadsår som professor i Kiel gjorde någonting i stil med en ”linguistic turn” och intresserade sig för språkfilosofin.

Därtill kommer att den tyska idealismens företrädare hade behov att nervärdera, ja till och med förlöjliga, Reinhold som de upplevde som en visserligen naiv men dock inflytelserik medtävlare om första platsen på den filosofiska parnassen. Särskilt polemiserade den unge Hegel mot Reinhold redan i sitt första tryckta arbete, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801) och beskyllde honom för att inte ha insett, ”dass seit Jahr und Tag eine andere Philosophie vor dem Publikum liegt als reiner transcendentaler Idealismus” – med andra ord, att inte ha insett att med Schelling en helt ny filosofi har uppstått, som inte mera följer i Kants fotspår, den som vi nuförtiden kallar för tysk idealism.<sup>1</sup> Polemiken mot Reinhold fortsatte sedan i Schellings och Hegels gemensamma företag *Kritisches Journal der Philosophie*, och ännu i de föreläsningar i filosofins historia som den mogne Hegel höll i Berlin kommenterade han ingående Reinhold.

Inte att undra således att samtidigt som filosofhistorikerna vurmade för de tyska idealisternas prestationer, hamnade Reinhold helt och hållet i skymundan. Redan 1829, bara sex år efter Reinholds död, menade Th. A. Rixner i sin handbok att Reinhold var en tänkare som inte bara lät Kants geniala idéer avarta till ”en ny dogmatism” utan ”helt och hållet [...] fördärvade” dem.<sup>2</sup> Kuno Fischers omdöme i *Geschichte der neuern Philosophie* var inte mildare: enligt honom ”begav sig Reinhold senast i förhållande till Schelling in på en villoväg som ledde honom bort från utvecklingens stora linje och slutligen lät honom helt försvinna från filosofins

synfält i intetsägande spekulationer”.<sup>3</sup> Sin kulmen nådde det här tolkningsparadigmet i Richard Kroners verk *Von Kant zu Hegel*, där den tyska idealismens historia betraktades som en kanonisk tetrad av namnen Kant–Fichte–Schelling–Hegel (trots att man bara med möda kan räkna Kant och Fichte till den egentliga tyska idealismen), och till och med så att varje tänkare i raden toppade högre än sin föregångare, tills den oöverträffliga syntesen blev kristalliserad i Hegels system. En dylik teleologisk historieskrivning fann i sitt schema inget utrymme för till synes erratiska trevanden av en Reinhold.

Först på 1990-talet har man börjat med en nyvärdering av Reinholds insats. Delvis har detta skett i samband med en allmän förändring i sättet att umgås med den tyska idealismens arv. I stället för att se den såsom en prestation av ett fåtal olympiska storheter har man i tilltagande grad börjat beakta också epokens filosofiska kultur och filosofiproduktion såsom ett nätverk av personer och inflytelser, eller med andra ord se den tyska idealismen som ett kollektivt projekt. Ett viktigt steg i den riktningen var den av Dietrich Henrich och hans lärjungar påbörjade ”konstellationsforskning”, som pekade på betydelsen av många tidigare glömda eller till och med helt obekanta namn. Till Reinholds comeback bidrog framför andra Wolfgang H. Schrader, som 1998 i Bad Homburg organiserade ett första internationellt Reinhold-symposium.<sup>4</sup> Sedan dess har tre vidare följt, i Luzern 2002, Rom 2005 och Montréal 2010.<sup>5</sup> Också litteraturen om Reinhold har från och med 1990-talet börjat tilltaga<sup>6</sup> och en kritisk utgåva av hans samlade verk har startats<sup>7</sup> åtföljd av flera andra nytryck av hans arbeten,<sup>8</sup> så att man nuförtiden kan tala, om inte en formlig Reinhold-renässans, så dock om en betydande omvärdering av hans insats och ställning i filosofins historia. Det har blivit uppenbart att de problem som Reinhold brottades med och vilka han löste på ett otillfredsställande sätt eller inte kunde lösa alls, i sista hand präglade hela den tyska transcendentalfilosofin och idealismen. Då Reinhold dessutom under sin bana stod i kontakt med nästan alla viktiga företrädare för den klassiska tyska filosofin, kan man säga att forskningen kring Reinhold inte rör sig om helt irrelevanta saker.

Inte bara i filosofin utan även i andra hänseenden var Reinholds livsbana skiftesrik. Född i Wien den 27 oktober 1757 fick han en katolsk uppfostran och studerade först i ett jesuitseminarium, men efter att myndigheterna hade förbjudit jesuitorden 1773 var han tvungen att övergå till ett barnabitseminarium. Följaktligen blev han en barnabitmunk och arbetade som präst och filosoflärare. Redan hans första artiklar och recensioner som publicerades vid den här tidpunkten visade att han var en ivrig anhängare av upplysningen och kejsar Josefs reformer. Även senare, ja hela sitt liv igenom, höll Reinhold fast vid upplysningsidéerna, och man kan säga att dessa utgjorde ett stabilt underlag för hans tänkande trots skiftningar på den filosofiska ytan.

År 1783 lämnade Reinhold det katolska Österrike för gott, bosatte sig i Leipzig och övergick till protestantismen. Samtidig slöt han sig till frimurarorden Illuminati. Han blev sitt långa liv även trogen frimureriet – det här är för övrigt en sida av hans aktiviteter som är mycket lite utforskad ännu idag, trots att den närmare skulle kunna belysa många av hans ställningstaganden. Efter ett kort studieuppehåll i Leipzig flyttade den rastlöse Reinhold igen 1784, den här gången till Weimar, där han först blev redaktör för Wielands tidskrift *Teutscher Merkur* och lite senare gifte sig med Wielands dotter. Under den här tiden bekantade han sig för första gången med Kants förnuftskritik, vilken gjorde ett stort intryck på honom. Till skillnad från mainstreamen av tyskt upplysningstänkande – de så kallade popularfilosoferna – reciperade han Kants kritikism på ett positivt sätt. 1786 började han trycka sina *Briefe über die Kantische Philosophie* i *Teutscher Merkur* och gav senare ut dem i bokform. Reinhold var en av de viktigaste popularisatorerna av Kant i ett skede där dennes kritikism ännu inte hade nått ett genombrott. Kant, som hittills hade varit ganska bekymrad av den ogina mottagning hans omvälvande idéer hade fått hos publiken, hade alla skäl att vara tacksam för Reinhold. Det uppstod också en flerårig brevväxling mellan dem.

Men redan den här första Kant-receptionen var präglad av Reinholds egna intressen. Det viktigaste hos Kant tycktes för Reinhold vara att denne slutligen hade kunnat övervinna de missförstånd i religionsaker som hittills hade plågat mänskligheten. Kant hade avvisat såväl naturalisternas som skeptikernas och supranaturalisternas synpunkter på Guds existens och lyckades skapa ”ett nytt system, där förnuftet har upphört att vara *pretentiöst* och tron att vara *blind*”, för att i stället understöda varandra ”i en evig endrätt”.<sup>9</sup> I Kant såg Reinhold alltså den tänkare som med hjälp av förnuftskritik stiftar fred på religionens och sedlighetens område och därigenom för upplysningens program vidare på ett bättre sätt än dess ensidiga uttolkare. I sak fokuserade Reinhold i sin Kant-anmälan i *Teutscher Merkur* nästan uteslutande på kritikismens ”botande” praktiska följder och brydde sig inte så mycket om att befatta sig med dess kunskapskritiska idéer. I varje fall är det att märka hur ännu den unge Hegel ett par decennier senare – framförallt i *Glauben und Wissen* (1802) – var lika bekymrad som Reinhold av kulturens dikotomier och antinomier. Till skillnad från Reinhold tyckte Hegel dock att Kant var en av de skyldiga till att det moderna livet framstod som en serie av motsättningar, emedan han hade bedrivit en ensidig ”förståndsfilosofi” oförmögen att forma en syntes. Även detta visar på skillnaden mellan Reinholds och den senare tyska idealismens projekt: för Reinhold var det viktigt att ”rädda” upplysningen från sina förvecklingar genom att finna en fast punkt som garanterar den mänskliga kunskapens, moralens och religionens giltighet, medan Schelling och Hegel sökte en syntes bortom det gängse upplysningstänkandets horisont.

## Elementarfilosofin och medvetandesatsen

Här kan jag av utrymmesskäl inte gå in mera detaljerat i de skilda faserna i Reinholds filosofiska utveckling utan måste nöja mig med att bara ta upp några motiv hos Reinhold och hans inflytande på tysk idealism, och för övrigt hänvisa till mina tidigare arbeten i ämnet.<sup>10</sup> Det är befogat att här koncentrera sig på Reinholds så kallade elementarfilosofiska fas, emedan den är klart den viktigaste och tillika den mest grundligt analyserade perioden i hans produktion. Det finns flera aspekter i Reinholds livsverk, exempelvis hans sena ”språkfilosofi”, som ännu är så gott som helt outforskade.<sup>11</sup>

Reinhold utvecklade sitt elementarfilosofiska system i en serie snabbt skrivna arbeten under första hälften av 1790-talet. De viktigaste av dessa var *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789; andra upplagan 1795), *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen, Erster Band* (1790), *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* (1791) och *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen, Zweyter Band* (1794). Reinholds sätt att arbeta påminner mera om en journalists än en lärds, som ju passade för en före detta redaktör av *Teutscher Merkur*, och det är troligt att han själv såg sina alster som inlägg i en fortlöpande diskussion, inte som filosofins absolut sista ord.

Elementarfilosofins ursprungliga syfte var att systematisera Kants kritiska ansats, ingenting annat. Reinhold accepterade resultaten av Kants förnufts kritik men tyckte samtidigt att Kants ”kopernikanska vändning” i sitt hittillsvarande skick bestod av disparata kritiska interventioner utan att deras gemensamma grund blivit påvisad. En filosofi kan enligt Reinhold vara vetenskaplig bara om den har en systematisk form, vilket i sin tur förutsätter en *Grundsatz*, på vars fasta grund man kan bygga den övriga filosofin. Detta ville Reinhold göra med sin ”elementarfilosofi”, vars uppgift var att skapa en apodiktiskt säker utgångspunkt för förnufts kritik. Elementarfilosofin spelade alltså rollen av en propedeutisk förberedelse för den ”egentliga” filosofin, vars pålitlighet den skulle garantera.

Den säkra utgångspunkten ville Reinhold under sitt elementarfilosofiska skede (i dess utvecklade form från och med *Beyträge* av år 1790) söka i det ”was ursprünglich und unmittelbar im blossen Bewusstseyn jedes Menschen bestimmt ist”.<sup>12</sup> Med andra ord, Reinhold utgår från ett ”medvetandets faktum” (*Tatsache des Bewusstseins*), en strategi som omedelbart för tankarna till Descartes berömda *cogito*-sats. Gemensamt för Descartes och Reinhold är att båda deducerar sin övriga filosofi från den här grunden som är given i medvetandet. Det var alltså inte överraskande att exempelvis Kuno Fischer i sin bekanta filosofihistoria menade att Reinhold så att säga förnyar cartesianismen på den kritiska filosofins grund.<sup>13</sup> Emellertid ger en noggrannare analys snart vid handen att Reinholds ”första sats” är avsevärt mångtydigare än det cartesiska *cogito*.

I *Beyträge* av 1790 granskar Reinhold först andra möjliga grundsatser som tidigare filosofer har uppställt, och förkastar dem alla. Exempelvis hade wolffianer gjort motsatsprincipen (*principium contradictionis*) till en grundläggande förutsättning för all filosofi. Den här satsen säger ju att ”det är omöjligt att någonting både är och icke är samtidigt”. Men satsen faller redan därmed att den inte säger tydligt ut om uttrycket ”är” syftar på bara tänkbara ting eller på ting i sig. I sak tycks *principium contradictionis* bara konstatera att en motsats i ett ting inte är tänkbart, det vill säga tänkbarheten är någonting ännu mera grundläggande än motsatsprincipen. Det som är det första i filosofin är någonting som hänger ihop med den här tänkbarheten.

Efter dessa inledande kommentar formulerar Reinhold i *Beyträge* av 1790 följande förutsättningar som den sökta grundprincipen för all filosofi måste kunna uppfylla:

- 1) Den måste kunna grunda elementarfilosofin (såsom propedeutik för all övrig filosofi) omedelbart, den övriga filosofin medelbart;
- 2) dess sanning måste inses omedelbart, utan ”räsoneringar”; den uttrycker ett faktum;
- 3) detta faktum måste vara klar ”för alla människor i alla tider” genom ”blotta reflexionen” (Reinholds anknytning till upplysningens idéer blir särskilt tydlig i det här ”demokratiska” kravet att filosofins första princip måste vara tydlig och inom räckhåll för alla – tydlighetspostulatet grundar med andra ord, för att tala med Kant, en filosofi *sensu cosmico*, i ”världsmedborgerligt hänseende”, inte bara *sensu scholastico*, en filosofi utselutande för fackmän och lärda);
- 4) det här faktumet kan ”inte bestå i en erfarenhet för det inre sinnet”, då denna erfarenhet oftast är individuell och saknar allmängiltighet;
- 5) detta faktum ”måste gå-för-sig i oss”; det måste ”kunna beledsaga alla möjliga erfarenheter och alla tankar om vilka vi kan vara medvetna” och får inte vara bundet till bara något visst slag av erfarenhet (här tycks man höra ekot av Kants berömda beskrivning av den transcendentala apperceptionen såsom en ”an Inhalt ganz leere Vorstellung: Ich” som är ”ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet”<sup>14</sup>);
- 6) därför kan detta faktum inte bestå av ”något annat än av medvetandet självt, och satsen genom vilken det blir uttryckt, måste uttrycka detta medvetande, i den mån den är föreställbar”;
- 7) och så erhåller vi medvetandesatsen: ”Föreställningen blir i medvetandet skild från det föreställda och den föreställande och hänförs till båda” (”Die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen”).<sup>15</sup>

Den sökta, allt till grund liggande satsen kan formuleras mera schematiskt:

*Den föreställande – Föreställningen – Det föreställda.*

Eftersom ”det föreställda” och ”den föreställande” är synonymer för objekt och subjekt (subjektet är ju det som har föreställningar, och objektet det till vilket föreställningar hänföres), kan man formulera det enklare:

### *Subjektet – Föreställningen – Objektet*

Medvetandesatsen bildar alltså en trefald. Tänkandet består av föreställningar som måste ha både ett subjekt och ett objekt. Ur den trefaldiga satsen, som enligt hans tycke var apodiktiskt säker och klar, ville Reinhold sedan härleda den kantianska förnuftskritikens allmänna resultat.

Den reinholdska satsen har väckt intresse även i våra dagar, emedan den å ena sida tycks fortsätta det cartesiska programmet för grundläggning av vår kunskap med det apodiktiska faktumet att medvetandet alltid är givet när man tänker; å andra sidan är Reinholds sats, till skillnad från Descartes *cogito*, strukturerad. Den grundläggande strukturen bildar en triplicitet, en princip som här för första gången i den klassiska tyska filosofins historia dyker upp tydligt formulerad och vars senare former är Fichtes triader och ”tretakten” i Hegels dialektiska logik.

Ett annat viktigt drag i Reinholds medvetandesats är att begreppet föreställning spelar en central roll i den. Även här skönjer man en skillnad gentemot Descartes, som bara talade om ”tänkande” (*cogitatio*) utan att vidare specificera vad han menade med det.<sup>16</sup> I varje fall syftar det cartesiska *cogitatio* inte nödvändigtvis på ett representativt innehåll i vårt tänkande. Men det gör tvärtom Reinholds föreställning – ordet *Vorstellung* är en direkt översättning av det latinska originalet *repraesentatio*, som alltså implicit låter förstå att utanför föreställningen måste det vara någonting till vilket den hänför sig (jfr ordets etymologi: *re-praesentare*, ”göra något till närvarande igen”). För Reinhold bildar föreställningen en förbindelselänk mellan subjektet och objektet, och den är egentligen det primära; den är ”dasjenige was im Bewusstsein vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beide bezogen wird”.<sup>17</sup>

### **Problem med elementarfilosofin**

Men när Reinhold i fortsättningen försökte grunda den kantska filosofins prestationer på den medvetandesats som han hade upptäckt visade det sig att elementarfilosofins program led av inre svagheter, som ledde till att den inte levde länge; trots vissa justeringsförsök var Reinhold tvungen att låta sitt elementarfilosofiska projekt falla redan i mitten av 1790-talet.

Det första problemet hängde ihop med statusen hos det nämnda begreppet föreställning. Vilket är det primära, medvetandesatsen eller föreställningen? Först skulle medvetandesatsen utgöra den apodiktiska grunden för all vidare filosofering och därmed ”medvetandet” bilda en självklar utgångspunkt. Men redan vid nästa steg får vi höra att medvetandet



egentligen består i en trefald som skapats av föreställningens skilda relationer, varav lika oemotståndligt tycks följa att det är föreställningen, inte medvetandet, som är det mest primära. Till och med en noggrannare när läsning av Reinholds texter ger inte ett tydligt svar på dilemmat. I *Beyträge* av år 1790 polemiserar han först mot den cartesiska idén om att subjektets medvetande skulle vara ett slags substans, och tycks här stå på samma ståndpunkt som Kant. Även om jag i enlighet med Descartes skulle tänka mig själv som en substans, skulle Jaget primärt och i första hand vara en föreställning, inte en substans:

Inte på grund av sin substans [...], utan på grund av den blotta föreställningen, som vi känner genom medvetandet, kallar vi medvetandets subjekt för det föreställande [...]. Substansen själv kan ej förekomma i någon föreställning om den, utan att bli substansen av en blott föreställning, och följaktligen skulle den upphöra att vara ett subjekt som vore skilt från blotta föreställningen.<sup>18</sup>

Och för att ännu understryka det elementarfilosofiska projektets avstånd från den gamla rationala psykologin (dess paralogism angående själens substantialitet hade redan Kant med all tydlighet påvisat) tillägger Reinhold att ”den hittills omtvistade vetenskapen om den föreställandes substans kommer att bli utesluten ur begreppet ’*filosofi överhuvudtaget*’. Filosofin överhuvudtaget förutsätter varken en vetenskap om själsubstansen eller är själv denna vetenskap”.<sup>19</sup> Men en närmare läsning av de här textställena visar att Reinhold kastar barnet bort med badvattnet. Han kritiserar nog själsubstansläran på ett sätt, som ytligt sett verkar vara kantianskt inspirerad. Dock är den stora skillnaden gentemot Kant här att Reinhold därmed inte övergår till de positioner som Kant skisserade i sin lära om den transcendentala apperceptionen. För honom är det inte det transcendentala Jagets aktivitet som är det primära, utan den ”blotta föreställningen”. Med andra ord, Reinhold uppfattar medvetandet på ett ”fenomenologiskt” sätt. Medvetandet är något ”givet”, inte en produktion av Jagets aktivitet.

Nittio sidor längre fram i samma publikation är det redan en annan klang i klockan. Nu skriver Reinhold först att medvetandet är oskiljaktligt från föreställningen, men tillägger strax därefter, att medvetandet är ett faktum om vilket man kan tala först ”efter en analys av föreställningens begrepp”.<sup>20</sup> Men hur kan man analysera föreställningen överhuvud utan hänsyn till subjekt (den föreställande) och objekt (det föreställda)? Detta tycks vara omöjligt, om – såsom Kant redan påpekade – vårt medvetande konstitueras genom den transcendentala apperceptionen, vilken består i att varje föreställning jag har förknippas med det apperceptiva ”Jag tänker”, med andra ord, det tänkande subjektet finns nödvändigtvis med i varje föreställning. Och helt väntat duger nu Kants apperceptionsargument också för Reinhold, dock inte utan vissa modifikationer. Reinhold skriver:

Nu kan, såsom av teorin för föreställningsförmågan framgår, föreställningen skiljas från det föreställda bara därigenom, att den hänföres i hänseende på sin form till det föreställda; och från den föreställande kan den skiljas därigenom, att den hänföres i hänseende på sitt innehåll till den föreställande; alltså måste medvetandet (så långt det går att utveckla det) bestå i hänförandet av föreställningen på subjekt och objekt.<sup>21</sup>

Formuleringen är inte den tydligaste, men går ut på att medvetandet består av föreställning(ar) som hänvisar både till ett subjekt och ett objekt.

Och vidare: ”Bara genom den här förbindelsen kommer föreställningen verkligt till stånd, det vill säga ett objekt är för ett subjekt tillstådes. Utan ett medvetande överhuvudtaget kan man alltså inte tänka sig en föreställning överhuvudtaget såsom verklig”.<sup>22</sup> Alltså är det dock, när allt kommer omkring, medvetandet som är en förutsättning för föreställningar, medvetandet är ett *prius*! Men även den här gången skiljer Reinholds medvetandebegrepp sig från Kants transcendentala apperception. Hans ”Bewusstsein überhaupt” består nämligen i en allmän *föreställning* om Jaget,<sup>23</sup> och är alltså inte en produkt av Jagets transcendentala aktivitet.

Det här är bara den första *circulus vitiosus* som dyker upp hos Reinhold i samband med föreställningsbegreppet. Ett annat följer tätt i hälen av den första cirkeln, när Reinhold försöker närmare bestämma förhållandet mellan föreställningen och subjektet (det vill säga den föreställande). Föreställningen blir möjlig därigenom att subjektet har en föreställningsförmåga. Denna är ”ein Vermögen der vorstellenden Kraft”, men vid det här deduktionssteget kan man ej ännu närmare bestämma, hur denna kraft och subjektet hör ihop. ”Om den här kraften är det föreställande subjektet själv, eller om den finns i det bara förmedlad av objekter; om föreställningsförmågan bör finnas bara i subjektet allena eller ej [...], det kan man fråga först när man vet vari den här förmågan består”.<sup>24</sup> Lite längre fram i deduktionskedjan visar det sig att föreställningsförmågan består av receptivitet och spontanitet, de två grundförmågorna som redan Kant fann medverkande i kunskapens tillblivelse.<sup>25</sup> Emedan Reinhold redan i början av deduktionen hade förutsatt, att föreställningen alltid hänvisar både till subjekt och objekt (och just därför ligger det alltid en trefald i medvetandesatsen), överraskar resultatet ingalunda: nu är det spontanitet som står för ”subjektsidan” i föreställningsrelationen, medan receptiviteten står för objektet. Detta kunde ännu tolkas i god kantisk mening så att det är subjektets spontanitet som tack vare sin syntetiska förmåga först gör en föreställning möjlig. Men vid det här laget börjar en egendomlighet bli skönjbar. Reinhold utgår från att subjektet är *en* pol av medvetandesatsen, den som har föreställningar. Men om subjektet är den som har föreställningar, måste dessa i så fall hänvisa till *hela* triaden, det vill säga subjekt–föreställning–objekt. Alltså är subjektet å den ena sidan bara en pol av medvetandesatsen, å andra sidan ingår

hela medvetandesatsen i subjektet, som genom sin spontanitet frambring- ar den.

Vilken är orsaken till att Reinhold så ohjälpligt insnärjer sig i cirklar? En noggrannare analys av hans anföranden ger snabbt vid handen att felet ligger i den status föreställningen får i hans elementarfilosofis system. Reinhold vill i Kants följe ta avstånd från den gamla wolffianska rationala psykologins lära om själssubstansen – men när han betonar att Jaget är en föreställning kommer han att faktiskt rehabilitera substansläran: nu är det föreställningen (och det tycks ej ha betydelse om man i detta sammanhang talar om empiriska föreställningar eller om "Vorstellung überhaupt" – om detta senare mera strax nedan) som spelar rollen av en själslig substans.

Den centrala roll som föreställningen spelar i Reinholds elementarfilosofi markerar i själva verket en väsentlig positionsförskjutning i förhållande till Kant – en förskjutning som gör Reinholds filosofi till något helt annat än kantianismen, trots den ursprungliga intentionen att bara hjälpa till att systematisera resultaten av Kants förnuftskritik. Kant skilde nämligen bestämt mellan tänkande (*Denken*) och åskådning (*Anschauung*): det första är en ren formprincip, den andra går ut på innehållet i våra föreställningar. Enligt Kant innehåller tänkandet i sig ingen representation. Tänkandet är subjektets förmåga, ett uttryck av dess spontanitet, medan innehållet i våra föreställningar kommer från objektvärlden, från ting i sig som afficerar vår sinnlighet (det vill säga vår receptivitet). Det finns hos Kant en grundläggande dualism redan i början av filosofin, en dualism som han inte ens vill överbygga.

Reinhold däremot, med sin benägenhet för "monism", börjar med föreställning som en enhetsprincip, som skulle förhålla sig neutralt till den kantska skillnaden mellan form- och innehållsprinciper. Det här kan anses vara hans *prôton pseudos*, varifrån de flesta andra svårigheter i elementarfilosofin härstammar. Till skillnad från Kant blandar Reinhold därmed ihop tankens form och innehåll. Han märker också detta själv under deduktionens gång och försöker i början repa sig med hjälp av nya definitioner. Han skriver att det i medvetandesatsen egentligen först handlar om "föreställningen i allmänhet" (*Vorstellung überhaupt*), varvid man ännu inte skulle ställa frågan om dess representationsinnehåll.<sup>26</sup> Men det här leder bara till en paradox: "föreställning i allmänhet" är alltså en representation som ingenting representerar!

I en senare fas av deduktionen försöker Reinhold visa att "föreställningen i allmänhet" definieras därmed att den "hänför sig till" (*sich bezieht*) det föreställda (det vill säga till objektet), som ger den dess innehåll, medan det som föreställer (det vill säga subjektet) levererar dess form. Men om så är, kan man inte mera tala om föreställning i sig som en neutral princip ovanför subjekt-objekt-dualismen, utan måste erkänna resonet i Kants ursprungliga tudelning.

Problemet med form och innehåll leder till ett annat problem, som på

1790-talet stod i förgrunden när man diskuterade elementarfilosofins anspråk, ett problem som blev den slutgiltiga stötestenen för Reinhold. Elementarfilosofins syfte var nämligen att med medvetandesatsen överbrygga den förargliga dualism som begreppet ting i sig var ett uttryck för. Hos Kant uppstod dualismen därav att källan till innehållet i vår kunskap och våra tankar i sista hand låg i ting i sig som var oavhängiga av oss. Reinhold tyckte att han kunde upphäva den här dualismen genom att via medvetandesatsen nivellera ting i sig till bara ett moment i föreställningsförhållandet: ett ting i sig skulle vara ingenting annat än ”det föreställda”, till vilket föreställningen ”hänvisar”.

Just här fanns hunden begravd. Redan samma år som *Beyträge* utkom, 1790, noterades detta av en av Reinholds tidigaste kritiker, K. H. Heydenreich, som publicerade en skarp recension i *Leipziger gelehrten Zeitung* av denna elementarfilosofins första utkast. Heydenreich anmärkte, att ”Herr Reinhold [...] försöker ur begreppet av blotta föreställningen utveckla mera än som i det kan ligga”. I sak hade Reinhold själv erkänt, att hans teori av den blotta föreställningsförmågan överhuvudtaget skulle ”överskrida sina gränser och gå miste sitt ändamål”, om den skulle göra till sitt objekt någonting, som hör till föreställningens yttre villkor (med andra ord: källan till ”stoffet”, ”materien” det vill säga det som bildar föreställningens innehåll). Just därför att objektet är någonting som ligger utanför föreställningens (representationens) sfär, kan teorin om föreställningsförmågan bara konstatera att det inte kan givas en föreställning utan ett stoff. Men varifrån detta stoff kommer och om föreställningens innehåll motsvaras av verkliga ting utanför den – detta är någonting, som teorien ej kan bevisa, löd Heydenreichs slutsats.

Reinhold kunde inte annat än gå med på detta. Visserligen hade han ännu haft den möjliga utvägen att anta en radikal ”skeptisk” position, i likhet med den cartesiska *dubito*-operationen (*mihi persuasi, nihil esse in mundo*) och stanna därvid, utan att försöka säga någonting om existensen av ting i sig utanför mig. Detta är ju den position som den senare fenomenologin i Husserls fotspår har anammat. Men den här vägen måste förbli oacceptabel för Reinhold, emedan han som upplysningsman ville nå ”verklig” (och inte bara ”fenomenologisk”) kunskap, och ett av de mål som elementarfilosofin hade ställt sig var just överbryggandet av dualismen mellan ting i sig och vår kunskapsförmåga. Men det är intressant, att några senare forskare (framför andra Alfred Klemmt) likväl har försökt att se Reinhold som en föregångare till den moderna fenomenologin.<sup>27</sup>

### Övergång till Fichte

Samtidigt som Reinhold kämpade med aporier i sin elementarfilosofi, uppstod en ännu radikalare version av efterkantisk grundsatsfilosofi, nämligen Fichtes ”vetenskapslära” (*Wissenschaftslehre*), som man ur en viss

ståndpunkt kan kalla en förbättrad version av elementarfilosofin. Den stora skillnaden till Reinhold var emellertid att Fichte inte startade från "föreställningen" som skulle förmedla mellan subjekt och objekt, utan från Jagets aktivitet, som "sätter" både sig självt och icke-Jaget. Fichtes lösning var alltså att satsa allt på den första delen av Reinholds triadiska sats, på subjektet. Med denna vändning kunde han anknyta till Kants idé om Jagets spontanitet. (Enligt Kant var spontaniteten "förmågan att själv åstadkomma föreställningar".<sup>28</sup> Man kan säga att redan i förhållande till Kants teori om subjektet spelade kunskapssubjektet i Reinholds elementarfilosofi en avsevärt mera passiv roll.) Först den här radikala subjektivismen gjorde det möjligt för Fichte att övervinna problemet med ting i sig, emedan nu även kunskapens och föreställningarnas innehåll kunde betraktats som en produkt av det aktiva Jaget.

Redan i brevväxling med Reinhold hade Fichte skrivit till densamme att filosofin i sak måste utgå från en enda princip, men att Reinholds första princip ändå var skevt uppställd. Den reinholdska principen var, enligt Fichte, bara en princip av den teoretiska förmågan, inte av "subjektivitet överhuvudtaget", som först är i stånd att förena i sig det teoretiska och det praktiska.<sup>29</sup> Fichte menade alltså att Reinhold felaktigt hade upphöjt medvetandesatsen (och föreställningsförmågan bakom den såsom den kraft som producerar tripliciteten) till en högsta princip, trots att den i själva verket bara är en underordnad princip. Enligt Fichte kan den högsta principen och grunden för all vidare filosofi enbart sökas i det aktiva Jaget.

Fichtes enkla och eleganta lösning gjorde ett starkt intryck på Reinhold. Två år senare beskrev Reinhold sina känslor i ett brev till Jens Bagge på följande vis:

Genom en revision av systemet för min elementarfilosofi föll mig strax i ögonen hur ohållbart det var. [...] Jag fann den här principen uppställd av Fichte, och den mest totala revolution som ett icke osystematiskt huvud kan genomgå, hände nu och händer fortfarande i mitt huvud: inte en enda sten av den byggnad i vilken jag hittills hade bott ganska bekvämt, blev lämnad kvar. [...] Min heliga, obetingade plikt är att själv vältra omkull elementarfilosofin och bygga av dess ännu brukliga stycken ett sakristi för det rena förnuftets tempel, som Fichte har byggt.<sup>30</sup>

Reinholds begeistring inför Fichte visar ett för honom typiskt karaktärsdrag som man kan kalla för antingen ädelmod eller naivitet – helt efter värderingen hos den som bedömer! – han var alltid öppen för argument och var redo att ändra ståndpunkt om motståndaren föreföll övertygande. Han hade redan 1790 publicerat Heydenreichs invändningar mot sin elementarfilosofi såsom bilaga till sina *Beyträge* och därmed visat att en diskussion som ville finna fram till sanningen var honom viktigare än

fasthållandet i egna åsikter. Också detta var ett drag vilket karakteriserar Reinhold som en upplysningsman som framförallt vill det allmänna bästa. I en vidlyftig recension av Fichtes skrifter i *Allgemeine Literatur-Zeitung* 1798 bekände Reinhold sig till Fichte offentligt. Fichte hade funnit elementarfilosofins svaga punkt och därtill utstakat vägen till hur man skulle kunna bygga upp en mera konsekvent grundsatsfilosofi i kölvattnet av Kants criticism.

Men det dröjde inte länge förrän det ånyo uppstod anledning till tvekan. Fichtes vid första påseende så eleganta konsekvens krävde ett dyrt pris. Processen som tog utgångspunkt i Jagets spontanitet, där Jaget satte sig självt och därigenom också icke-Jaget för att sedan framskrida till konstruktionen av världen i alltmer nya triader, visade sig vid närmare betraktelse vara betänkligt subjektivistisk – ja, den lutade sig starkt mot subjektiv idealism. Om redan de så kallade popularfilosoferna på 1780-talet i Kants *Kritik der reinen Vernunft* hade sett ett slags berkeleyanism, ett sätt att reducera allt till det blotta *esse est percipi*, syntes Fichtes lösning, som rentav ville avskaffa det av subjektet oavhängiga tinget i sig, återuppleva just dessa tankegångar.

För den nästföljande generationen i tysk klassisk filosofi, för de ambitiösa unga idealistiska systembyggarna Schelling och Hegel, var detta inget stort problem, men för Reinhold förhöll saken sig annorlunda. Han var ju en upplysningsman som kände sig förpliktad att försvara principen om det allmänna och ”populära” förnuftet. Framförallt var Fichtes sätt att begrunda människans frihet, trots att det syntes att stegra Kants idé om Jagets spontanitet till det oändliga, i praktiken problematiskt, emedan dess idealism och subjektivism i sista hand gjorde frihetstanken överklig. Även den så kallade ateismfejden 1799, där Reinhold i början försökte förmedla mellan Jacobis teism och Fichtes ståndpunkt, men utan framgång (Fichte blev på ett skandalöst sätt avsatt från sin professur i Jena), tycks ha avkyld Reinholds tidigare entusiasm gentemot Fichte. Beaktar man Reinholds utgångspunkt och de djupaste motiven i hans tänkande, upplysningens ideal, är det inte att undra på att hans Fichte-begeistring endast kunde vara ett par år.

### Och sedan?

Inom ramen av den här artikeln kan jag inte följa Reinholds senare skeden, det skulle kräva en vidlyftig presentation. Det får räcka med konstaterandet, att tittar man lite noggrannare i sömmarna på de ständiga systembytena uppvisar de en viss inre logik som står i samband med de problem som den tyska transcendentalfilosofin och lite senare idealismen hade att brottas med. Helt kort kan man säga att Reinholds grundläggande antinomi bestod i att han försökte förena två oförenliga ambitioner: å den ena sidan att skapa ett system på en apodiktisk grund, å den andra att bryta

en lans för en filosofisk ”realism” som vore förenlig med upplysningens ideal – den upplysning de unga tyska idealisterna kring år 1800 (Schelling, Hegel) redan ville avsvära sig som ytlig ”förstånds-” och ”reflexionsfilosofi”.

Jag vill dock till slut ännu en gång påpeka att Reinholds inflytande i den tyska idealismens formativa skede av allt att döma har varit större än man hittills velat erkänna. Det finns ännu mycket att utforska, och många frågor har ännu inte blivit utredda – exempelvis väntar Reinholds onekligen gåtfulla omvändelse till Bardilis anhängare ännu på sin analys.<sup>31</sup> Det finns framför allt två punkter i vilka Reinhold tvingade de tyska idealisterna till omtänkande: frågan om hur man skulle börja med filosofin, och triplicitetsprincipen.

Det förstnämnda, den så kallade *Anfangsproblematik* har redan analyserats i bland annat en viktig monografi av Martin Bondeli och delvis också av Pierluigi Valenza.<sup>32</sup> Ännu 1812 diskuterar Hegel på de första sidorna av sin *Wissenschaft der Logik* problemet med hur man skall börja med att filosofera. Till skillnad från de hånfulla yttrandena om Reinhold i sina ungdomsskrifter medger Hegel nu att ”man måste för rättvisans skull säga, att [Reinholds åsikter] grundar sig på ett verkligt intresse vad det filosofiska *börjandets* spekulativa natur beträffar”.<sup>33</sup> Helt allmänt kan man säga att cirklar och återvändsgränder i Reinholds försök att begrunda elementarfilosofin led Hegel till att i sin *Logik* ta skeden i vacker hand och erkänna det antinomiska i filosofins början – så blev det en dialektisk antinomi av Varat och Inget (*Sein* och *Nichts*) som startar Logikens framställning.

Den andra punkten, triplicitetsprincipen, har hittills knappast analyserats. Reinhold torde dock ha varit den förste som konsekvent tillämpade den triadiska idén i filosofins systematik.<sup>34</sup> Visserligen hade redan Kant pekat på den triadiska formens betydelse, men han gjorde det helt i förbigående, exempelvis när han på tal om kategoritavlan (där kategorier är angivna i grupper av tre) nämnde att man kan göra ”allerlei artige Anmerkungen” angående tripliciteten.<sup>35</sup> När transcendentalfilosofen Fichte och sedan idealisterna Schelling och Hegel använde trefaldighetsschemat i framställningen av sina system, fortsatte de i allt väsentligt på den av Reinhold redan utstakade banan. Man kan jämföra Hegels bekanta ”tes – antites – syntes” med Reinholds ”subjekt – föreställning – objekt”. Det finns naturligtvis en väsentlig skillnad mellan Reinhold och de tyska idealisterna (och redan med Fichte), i det att Reinhold inte tänkte sig subjektet såsom den egentliga källan till syntesen. Elementarfilosofin tycks tvärtom ha utgått från antagandet att subjektets och objektets (tesens och antitesens) syntes redan hade skett i den länk som förenar dem, nämligen i föreställningen – alltså skulle det handla om ett slags ”passiv syntes”. Men dessa är frågor som vi måste diskutera om vi vill tränga djupare in i den klassiska tyska filosofins kärnproblematik. Så har till exempel idén

om möjligheten av en ”passiv syntes” såsom ett alternativ till Kants och den tyska idealismens medvetande- och kunskapsteorier (som understryker subjektets aktiva roll i kunskapsskapandet) förfäktats av Husserl och i hans efterfölje även av Gilles Deleuze. Det går helt enkelt inte att ignorera ”reinholdska” frågeställningar, även om man när allt kommer omkring inte vill gå med på deras premisser.

### Summary

*Karl Leonhard Reinhold and German Idealism. By Vesa Oittinen.* For a long time, Karl Leonhard Reinhold (1753–1823) has been a quite neglected thinker, but during the last 15 years interest in him has steadily increased. This new ”Reinhold revival” focuses on his ”Elementary philosophy”, a system he developed in the 1790s with the intention to systematize the results of Kant’s criticism. The Elementary philosophy started from the ”Proposition of Consciousness” (*Satz des Bewusstseins*) which stated the presence of a triad in the consciousness, viz. the subject, the object and the representational relation connecting them. It became, however, soon obvious that the Proposition of Consciousness led to many unresolved antinomies, mainly because it did not take the self-referential character of consciousness in account. The next step in the development of German Transcendental Philosophy was taken by Fichte, who replaced Reinhold’s Proposition of Consciousness with the idea of an I (Ego) positing itself, a move Reinhold found so convincing that he himself became a supporter of Fichte. Despite of the short-livedness of his own system, Reinhold played, however, the role of an important ferment in the subsequent development of German Idealism – so, for example, both the Fichtean and Hegelian triads owe much to the tripartite Proposition of Consciousness.

### Noter

1. G. W. F. Hegel: *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*, i *Hauptwerke in sechs Bänden* (härförkortad som HW), bd 1 (Hamburg, 1999 [1801]), 77.

2. Thaddä Anselm Rixner: *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen*, bd III (2 upplagan; Sulzbach, 1829), 315.

3. Kuno Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. bd 5: *Fichte und seine Vorgänger* (Heidelberg, 1869), 37.

4. Symposiumsmaterialet har utgivits av Martin Bondeli & W. H. Schrader (red.): *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds* (Am-

sterdam & New York, 2003; Fichte-Studien, Supplementa bd 16).

5. Luzern-publikationen: Martin Bondeli & Alessandro Lazzari (red.): *Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds* (Basel, 2004). Rom-publikationen: Pierluigi Valenza (red.): *K. L. Reinhold. Alle soglie dell’idealismo* i *Archivio di filosofia*, bd 83: 1–3 (Pisa & Roma, 2006). Materialen från symposiet i Montréal har i skrivande stund inte ännu utgetts.

6. Här kan man framförallt nämna arbeten av Martin Bondeli, i synnerhet *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold*



(Frankfurt am Main, 1995); Pierluigi Valenza, bl.a. *Reinhold e Hegel* (Padova, 1994); Daniel Breazeale; Manfred Frank; "Unendliche Annäherung" (Frankfurt am Main, 1997); och George di Giovanni. En bibliografi av tidigare publikationer finns i Alexander von Schönborn: *Karl Leonhard Reinhold. Eine annotierte Bibliographie* (Stuttgart/Bad Cannstatt, 1991). Nyare publikationer (till år 2003) har listats i Reinhold-utgåvan av Faustino Fabbianelli (se not 7).

7. K. L. Reinhold: *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*, red. av Martin Bondeli. Av denna utgåva, koncipierat i 12 band, har hittills bara band 2:1, 2:2 och 4 utkommit, vilka innehåller *Briefe über die Kantische Philosophie* samt *Über das Fundament des philosophischen Wissens* (Basel, 2007, 2008, 2011). Redan 1983 startade en utgåva av Reinholds brevväxling, vars publicering dock gått trögt: *Karl Leonhard Reinhold Korrespondenzausgabe der österreichischen Akademie der Wissenschaften*, I, red. Reinhard Lauth, Eberhard Heller & Karl Hiller (Stuttgart/Bad Cannstatt, 1983).

8. Exempelvis K. L. Reinhold: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, bd I–II, red. Faustino Fabbianelli (Hamburg, 2003, 2004 [1790, 1794]); Reinhold: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, bd I, red. Ernst-Otto Onnasch (Hamburg, 2010 [1789]).

9. K. L. Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie* i *Gesammelte Schriften* bd 2:1, 90. Stället förekommer bara i den version som publicerades i *Teutscher Merkur*, inte i den senare bokutgåvan.

10. Vesa Oittinen: "Ein nordischer Bewusstseinsphilosoph. 'Reinholdianische' Themen bei G. I. Hartman" i Martin Bondeli & W. H. Schrader (red.): *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, 55–75; Oittinen, "Reinhold, ein Cartesianer?" i Martin Bondeli & Alessandro Lazzari (red.): *Philosophie ohne Beynamen*, 57–81 (Schwabe Philosophica V); Oittinen: "Über einige phänomenologische Motive in Reinholds Philosophie" i Pierluigi Valenza (red.): *K. L. Reinhold – Am Vorhof des Idealismus*, 115–128. Dessa publikationer bygger på mina föredrag vid Reinholdsymposier i Bad Homburg (1998), Luzern (2002) och Rom (2004).

11. Dock kan man nämna Pierluigi Valenza: "Denken und Sprache in der Spät-

philosophie Reinholds" i Bondeli & Schrader (red.): *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, 283–301; och Michael Gerten: "Sprache und System. Zu K. L. Reinholds viertem, sprachphilosophischem Systemwechsel" i Valenza (red.): *K. L. Reinhold. Alle soglie dell'idealismo*, 167–191.

12. Reinhold: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. bd I, red. Faustino Fabbianelli, 7.

13. Kuno Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. bd VI: *Fichtes Leben, Werk und Lehre* (Heidelberg, 1900), 24. Lite senare preciserar Fischer åter sin synpunkt: "Es war Reinhold, der den cartesianischen Grundgedanken aus der kantischen Kritik hervorhob und an die Spitze einer neuen und folgenreichen Entwicklung stellte". Samma idé om Reinholds "cartesianism" förfäktar ännu Manfred Frank, enligt vilken Reinhold åter sällade sig till "det cartesianiskt-skolfilosofiska paradigmet" (Frank: "Unendliche Annäherung", 161).

14. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, red. Raymond Schmidt (Hamburg, 1956), B 404

15. Reinhold: *Beiträge* I, 98ff.

16. Exempelvis i den andra meditationen definierar Descartes "tänkandet" så att det omfattar såväl att tvivla som att förstå, jaka, neka, vilja, föreställa – med andra ord, all mental aktivitet överhuvudtaget: "*Sed quid igitur sum? res cogitans [...] nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens*" (*Renati Des Cartes Opera philosophica*, editio III, Amsterdam: apud Janssonium jr. 1658, 12).

17. Reinhold: *Beiträge* I, 100

18. Reinhold: *Beiträge* I, 48–49: "Nicht um seiner *Substanz* willen [...], sondern um der bloßen Vorstellungen willen, die wir durchs Bewußtseyn kennen, nennen wir das Subjekt des Bewußtseyns das *Vorstellende* [...]. Die Substanz selbst kann in keiner ihrer bloßen Vorstellungen vorkommen, ohne dadurch Substanz einer bloßen Vorstellung zu werden, und folglich aufzuhören das von der bloßen Vorstellung verschiedene Subjekt zu seyn".

19. Reinhold: *Beiträge* I, 49.

20. Reinhold: *Beiträge* I, 153.

21. Reinhold: *Beiträge* I, 153.

22. I original: "Nur durch das Bezogenwerden wird wirklich vorgestellt, d.h. dem Objekt ein Subjekt vergegenwärtigt. Ohne

Bewußtseyn überhaupt läßt sich also keine Vorstellung überhaupt als wirklich denken”, Reinhold: *Beiträge I*, 153.

23. Även här kan man skönja ett ”fenomenologiskt” drag i Reinholds tankegångar. Han definierar nämligen ”medvetandet överhuvudtaget” på följande sätt: ”Das Bewußtsein überhaupt besteht im Bezogenwerden der Vorstellung durch das Subjekt auf Objekt und Subjekt, und ist von der Vorstellung überhaupt unzertrennlich” (*Beiträge I*, 153). Förutom att medvetandet alltså ej går att skiljas från föreställningen, består det i en ”Bezogenwerden” av föreställningar på objekter, ett begrepp som på häpnadsväckande sätt tycks förebåda Husserls lära om objekternas ”intentionale Inexistenz” i medvetandet.

24. Reinhold: *Beiträge I*, 120.

25. Reinhold: *Beiträge I*, 131.

26. Reinhold: *Beiträge I*, 120 (§ viii).

27. För en mera ingående analys av Reinholds ”fenomenologiska option” se min uppsats ”Über einige phänomenologische Motive in Reinholds Philosophie”, jfr fotnot 2 ovan. En mera ”fenomenologivänlig” tolkning – delvis i direkt polemik mot mig – har nyss framlagts av Sebastian Luft i artikeln ”Phenomenology as first philosophy. A prehistory” i Carlo Ierna, Hanne Jacobs & Filip Mattens (red.): *Philosophy, phenomenology, sciences. Essays in commemoration of Edmund Husserl* (Dordrecht etc, 2010; *Phenomenologica* 200), 107–133.

28. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 75.

29. Jfr Fichtes brev till Reinhold den 28 april 1795 i Fichte: *Gesamtausgabe*. bd I/2 (Stuttgart-Bad Cannstadt, 1965), 149; samma text i Fichte: *Gesamtausgabe* (Leipzig, 1986), 1499: ”Ich bin mit Ihnen darüber ganz einig, daß sie [die drei Grundvermögen der menschlichen Seele – V.O.] unter ein höheres Prinzip subordiniert, darüber aber uneinig, daß dieses Prinzip das des theoretischen Vermögens sein könne, worüber ich mit Kant einig bin; uneinig mit ihm, daß jene Vermögen überhaupt nicht subordiniert sein sollen. Ich subordiniere sie dem Prinzip der Subjektivität überhaupt. Diesen Weg nun schneiden Sie durch Ihre Elementarphilosophie völlig ab, indem Sie schon ein höchstes Prinzip, das ich aber nur für subordiniert halte, haben”.

30. Reinhold till Jens Baggesen den 3 februari 1797, i E. Fuchs (red.): *Fichte im Gespräch*. bd 1 (Stuttgart-Bad Cannstadt 1978), 402ff: ”Durch eine Revision des Systems meiner Elementarphilosophie [...] sprang mir auf einmal die Unhaltbarkeit desselben in die Augen. [...] Ich fand dieses Princip durch Fichte aufgestellt, und die totalste Revolution, die in einem nicht unsystematisch eingerichteten Kopf vorgehen kann, ging nun, und geht nun in dem meinigen vor: kein Stein des Gebäudes, in dem ich bisher ziemlich bequem gehauset habe, das ich selbst erbaute [...] bleibt über dem andern [...] Es ist meine heiligste, dringendste Pflicht, die Elementarphilosophie selbst einzustürzen, aus ihren brauchbaren Trümmern eine Sacristei für den Tempel der reinen Vernunft zu errichten, den Fichte begründet hat ...”.

31. Först för ett par år sedan publicerades den första monografien över Bardili, Rebecca Paimann: *Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili* (Stuttgart, 2009).

32. Se not 6.

33. G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. bd I, i HW bd 3, 57: ”eine Ansicht, welche Reinhold in den spätern Zeiten seines Philosophirens vielfach urgirt hat, und der man die Gerechtigkeit widerfahren lassen muss, dass ihr ein wahrhaftes Interesse zu Grunde liegt, welches die speculative Natur des philosophischen Anfangs betrifft”.

34. Intressant nog var det den finländske (född på Åland) filosofen Gabriel Israel Hartman som utvecklade ett system mycket likt Reinholds, och i sitt huvudverk *Kunskapslära I–II* (Åbo, 1807, 1808) tillämpade triplicitetsprincipen ännu stramare än Reinhold, ja *ad nauseam*, på alla filosofins delområden. Om Hartman och hans ”reinholdianism”, se t.ex. mina publikationer *Der Akt als Fundament des Bewusstseins? Zur Differenz von G. I. Hartman und nachkantischer Transzendentalphilosophie* (Frankfurt am Main, Berlin & New York, 1996) och ”Ein nordischer Bewußtseinsphilosoph. ’Reinholdianische’ Themen bei G. I. Hartman” i Martin Bondeli & W. H. Schrader (red.), *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, 55–75.

35. Jfr Kant: *Prolegomena* § 39 not, i *Werke* (Akademie-Ausgabe), bd IV (Berlin, 1968), 325.

# Fichte om uppfordran, erkännande och kroppen

Carl-Göran Heidegren

Temat erkännande och missaktning är sedan ett par decennier framträdande inom den socialfilosofiska och samhällsvetenskapliga diskussionen. Två viktiga arbeten som starkt bidrog till att placera detta på dagordningen var Charles Taylors *The politics of recognition* och Axel Honneths *Kampf um Anerkennung*, båda från 1992.<sup>1</sup> Snart nog fann temat även vägen in i samhällsvetenskapen. Det hittills mest ambitiösa försöket att utveckla till exempel en erkännandets sociologi återfinns i Stephan Voswinkels *Anerkennung und Reputation* från 2001.<sup>2</sup> Även i Sverige har temat fått ett allt påtagligare genomslag, vilket inte minst framgår av att det aktualiserats i svenska doktorsavhandlingar inom vitt skilda ämnen.<sup>3</sup>

Det har knappast undgått någon som intresserat sig för temat erkännande att detta är framträdande i Hegels filosofi. Det är centralt i flera av hans opublicerade manuskript från tiden i Jena (1801–1806), det har en bärande roll i *Phänomenologie des Geistes* (1807), och det återfinns även, dock betydligt nedtonat, i hans *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Det är likaså väl känt inom forskningen att begreppet erkännande spelar en viktig roll i de inledande paragraferna av Fichtes *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796/97). Det finns även de som menar att det i själva verket är Rousseau som var den verkliga pionjären i sammanhanget. Hos Rousseau återfinns förvisso inte begreppet men väl temat i form av dennes analys av ”egenkärleken” (*amour-propre*), som inte är någonting annat än en strävan efter att vinna erkännande från andra.<sup>4</sup>

I det följande kommer jag att närmare granska Fichtes bidrag till temat i nämnda skrift. Trots att detta redan lyfts fram och diskuterats många gånger finns det enligt mitt förmenande fortfarande poänger att göra, inte minst om ett försök görs att relatera Fichtes tankar till den aktuella diskussionen av erkännande och missaktning. Närmare bestämt kommer jag att argumentera för att hos Fichte återfinns i ljuset av vår tids diskussion framför allt tre viktiga insikter:

1. Erkännande är den adekvata reaktionen, det adekvata svaret på en explicit eller implicit uppfordran.
2. Att erkänna en annan människa innebär att sätta en gräns för egenintresset, för hur självviskt jag fortsättningsvis kan agera gentemot denne.
3. Vad som sätter igång processen av erkännande är anblicken av en annan människa, av själva den mänskliga gestalten.

Jag kommer att i tur och ordning ta upp Fichtes syn på uppfordran (I), erkännande (II) och kroppen (III). Därefter görs ett försök till en översiktlig framställning av gången i Fichtes argumentation (IV). Avslutningsvis relateras Fichtes överläggningar i några avseenden till Axel Honneths idag mycket diskuterade teori om erkännande (V).

## I.

Fichte påbörjade sin verksamhet vid universitetet i Jena sommarterminen 1794. Han föreläste då om sin nya vetenskapslära och om de lärdas förpliktelser. Under vinterterminen 1795/96 föreläste Fichte för första gången om naturrätt, med avsikten att inom kort i bokform framlägga sina tankar i ämnet. Den första delen av *Grundlage des Naturrechts* (GdN) utkom i mars 1796.<sup>5</sup>

Det första huvudstycket och de fyra första paragraferna i GdN utgör ett försök från Fichtes sida att genom bindande argumentation ”deducera” rättsbegreppet, dvs. att uppvisa detta som en nödvändig betingelse för självmedvetande. Mot slutet av § 4 heter det: ”Jag måste under alla omständigheter erkänna det fria väsendet utanför mig som ett sådant, dvs. begränsa min frihet genom begreppet om möjligheten av dennes frihet.”<sup>6</sup> Denna formulering kallar Fichte för *rättssatsen*. Den argumentation som leder fram till denna sats för över följande mellanstationer:

- § 1. Ett ändligt förnuftsväsen kan inte sätta sig självt utan att tillskriva sig en fri verksamhet.
- § 2. Genom att sätta sin förmåga till fri verksamhet sätter och bestämmer förnuftsväsendet en sinnevärld utanför sig.
- § 3. Det ändliga förnuftsväsendet kan inte tillskriva sig självt en fri verksamhet i sinnevärlden utan att även tillskriva andra detta, och följaktligen även anta andra ändliga förnuftsväsen utanför sig.
- § 4. Det ändliga förnuftsväsendet kan inte anta andra ändliga förnuftsväsen utanför sig utan att sätta sig som befinnande sig i ett bestämt förhållande till dessa, vilket man kallar för rättsförhållandet.

Innan vi går vidare är en kort kommentar på sin plats till Fichtes notoriskt svåra användning av ordet *setzen*, vars översättning med ”sätta” allt som oftast ger upphov till mer eller mindre otympliga meningar. Två textställen i GdN ger en indikation om vilken innebörd som Fichte ger detta ord, eller snarare den aktivitet som ordet skall fånga upp och uttrycka.<sup>7</sup> Dels skriver han att sätta som objekt innebär att ”varsebli och begripa” något. Att jaget sätter sig självt syftar såtillvida på den reflexiva aktivitet varigenom jaget blir till ett objekt för sig själv, blir varse sig självt och vad det är. Dels skriver Fichte att något är satt har innebörden av ”fixerad och fasthållen”. Man kan här tänka på svenska uttryck som ”att sätta upp ett

mål” och ”att sätta plikten före böjelsen”, som båda låter sig utläggas som att lägga fast något (en målsättning eller en rangordning) och att sedan fasthålla vid detta.<sup>8</sup> Det är vidare viktigt att hålla i minnet att inom ramarna för en transcendentalfilosofisk undersökning sker allt sättande *för och genom jaget*.<sup>9</sup> Slutligen bör erinras om att det avgörande steget i Fichtes försök att finna en yttersta grund för filosofin var att utgå från en aktivitet (*Tathandlung*) i stället för ett faktum (*Tatsache*).

De båda första paragraferna i GdN repeterar i grund och botten vad Fichte menade sig utförligt ha visat i *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), nämligen att jaget sätter sig självt som medvetande om ett objekt som är annat än det självt, som tillhörande sinnevärlden. Det är egentligen först i den tredje paragrafen som Fichte slår in på nya vägar. Frågan lyder: Hur är självmedvetandet möjligt? Problemet är enligt Fichte att tänka samman en verksamhet och ett objekt som denna verksamhet är riktad mot. För att tänka verksamheten måste man förutsätta objektet som denna riktar sig mot. Detta problem kan endast lösas genom antagandet att subjektets verksamhet är själv det ”varseblivna och begripna objektet”,<sup>10</sup> dvs. objektet är ingenting annat än subjektets egen verksamhet. Endast under denna förutsättning är självmedvetandet möjligt. Men vad innebär detta närmare bestämt? Hur kan subjektets fria verksamhet förenas med objektets karaktär att hämma och begränsa subjektets aktivitet? Det är i detta problemsammanhang som Fichte inför idén om en *uppfordran* som riktas mot subjektet.<sup>11</sup> Till subjektet riktas en uppfordran om att besluta sig för en fri verksamhet. En uppfordran innebär en *inverkan* på subjektet, men av ett sådant slag att detta i sin reaktion på denna inte är förutbestämt. En uppfordran är inte att likställa med ett förhållande av orsak och verkan, utan utgör ett incitament till ett framtida handlande. Det ändliga förnuftsväsen som uppfordras till en fri verksamhet kan svara på denna uppfordran genom ett verkligt handlande eller genom att underlåta att handla. En uppfordran är således en inverkan utifrån som inte tar ifrån subjektet något av dess fria självbestämmande. Självmedvetandet, som en verksamhet som är ett objekt för sig själv, är möjligt om subjektet bestäms till självbestämmande, dvs. uppfordras till en självbestämd verksamhet i framtiden.

Vi – i betydelsen alla som filosoferar – måste anta att en sådan uppfordran riktas mot subjektet eftersom detta är en nödvändig betingelse för varje självmedvetande. Denna inverkan är ett ”nödvändigt faktum”<sup>12</sup> som äger samma visshet som förekomsten av självmedvetande, dvs. tillstår vi att självmedvetande föreligger måste vi även tillstå förekomsten av en inverkan i form av en uppfordran. Vem eller vad är det emellertid som inverkar på oss på detta sätt, som riktar en uppfordran mot oss? Det rör sig enligt Fichte om en uppfordran som har en viss målsättning, nämligen att förmå oss till en fri verksamhet. Den måste med andra ord utgå från ett väsen som har ett begrepp om förnuft och frihet, dvs. som självt besit-

ter intelligens, och eftersom detta inte är möjligt utan frihet måste det vara ett annat förnuftigt väsen som inverkar på oss i form av en uppfordran till en fri verksamhet. Den slutsats som Fichte så långt kommen i sin argumentation drar är följande:

Det förnuftiga väsendet kan inte sätta sig som sådant med mindre än att en uppfordran till ett fritt handlande riktas mot det. Riktas en sådan uppfordran till handlande mot det så måste det nödvändigtvis sätta ett förnuftigt väsen utanför sig som dess orsak, dvs. över huvud taget sätta ett förnuftigt väsen utanför sig.<sup>13</sup>

Hur skall man närmare bestämt förstå den uppfordran som riktas mot subjektet eller, mera konkret, mot en bestämd mänsklig individ? Jag menar att det är något förhastat att som Axel Honneth utan vidare utgå från att det rör sig om ett ”tilltal” eller en ”talakt”.<sup>14</sup> En uppfordran kan förvisso innebära att vi med all tydlighet säger till någon att vi förväntar oss att han eller hon tar ansvar för sitt liv, för just detta är vad det betyder att uppfordra någon till en fri verksamhet. Men vi kan även på mer eller mindre diskreta sätt låta någon förstå att detta är vad vi förväntar oss av honom eller henne. Och vi kan även inverka på en annan människa genom att avsiktligt eller oavsiktligt fungera som en förebild för denne, i detta fall som en förebild för vad det innebär att vara en människa som tar ansvar för sitt liv. Den som utgör en förebild kan inverka på en annan människa utan att behöva rikta sig explicit till denne, utan att explicit tilltala denne. Jag menar alltså att uttrycket uppfordran i sammanhanget bör tolkas på bredast möjliga sätt.

Fichte gör själv en intressant poäng när han i ett kort korollarium till § 3 fastslår: ”Uppfordran till fri självaktivitet är vad man kallar för uppfostran. Alla individer måste uppfostras till människor, i annat fall blev de inte människor.”<sup>15</sup> Uppfostran skall följaktligen ses som en kontinuerlig, långsiktig uppfordran till en fri verksamhet, till att bli en ansvarstagande människa.<sup>16</sup> Vad all uppfostran – från föräldrar, skola och samhälle – ytterst går ut på är att inverka på uppväxande människor på ett sådant sätt att dessa blir i stånd till att själva ta ansvar för sitt liv. Detta förutsätter i sin tur en hög grad av *bildbarhet* hos människan, att hon endast i ringa grad är färdigformad vid födseln, att hon tvärtom i det väsentliga föds ofärdig, att det är möjligt att inverka på henne och forma henne efter en viss målsättning. Uppfostran handlar för Fichte således inte så mycket om att inpränta påbud och förbud hos en uppväxande människa, inte om att dressera denna till en lydig varelse, utan om att gradvis göra honom eller henne till en vuxen människa som förmår att axla det ansvar som det innebär att vara fri.<sup>17</sup> Måhända överskattade klassresenären Fichte möjligheterna att frigöra sig från små och vidriga omständigheter. Men han var helt på det klara med att en missriktad uppfostran kan fördärva en människas liv. Alla människor såsom tänkande varelser är

förvisso i princip i stånd att svinga sig upp till den filosofiska idealismens ståndpunkt. Men många människor har under sin uppväxt och levnad formats på ett sådant sätt att detta i praktiken blivit mer eller mindre omöjligt för dem. Så kan Fichte skriva i en berömd formulering:

Vilken filosofi man väljer beror sålunda på hurdan människa man är: ett filosofiskt system är nämligen inte ett dött gods som man efter behag kan lägga bort eller upptaga, utan det är besjälats genom själen hos den människa som har det. En av naturen slapp eller genom andlig träldom, lärdomslyx och fåfånga förslappad och böjd karaktär skall aldrig lyfta sig till idealismen.<sup>18</sup>

## II.

Medan Fichte i § 3 av GdN introducerar begreppet uppfordran, är det i § 4 som begreppet erkännande införs. Att det finns flera ändliga förnufts-väsen har bevisats; vad det nu gäller att påvisa är vilken den ”ursprungliga och nödvändiga växelverkan”<sup>19</sup> mellan dessa ändliga förnuftsväsen är. Grunden för subjektets fria verksamhet ligger utanför detta, i ett annat förnuftsväsen. Hade inte det senare inverkat på subjektet, uppfordrat det till ett fritt handlande, hade detta förblivit överksamt. Denna uppfordran innebär, och därigenom förbereds nästa steg i argumentationen, att subjektet anvisas en begränsad sfär för sitt fria handlande. Inom ramarna för denna sfär är det uteslutande subjektet som avgör på vilket sätt det uttrycker sin frihet. Eftersom det ändliga förnuftsväsendet utanför mig också är bestämt som fritt, hade detta emellertid mycket väl kunnat överskrida den begränsade sfären för sin frihet och inkräktat på min frihetssfär. En möjlig följd av detta hade kunnat vara att inget utrymme för ett fritt handlande stod till förfogande för mig. Min motpart skulle då behandla mig som ett ting, och inte som ett ändligt förnuftsväsen. Sätillvida det lämnar mig en frihetssfär har motparten inskränkt, begränsat sin egen frihet på så sätt att en fri verksamhet blir möjlig för mig. Min kunskap om motparten som ett ändligt förnuftsväsen är betingad av att denne begränsat sin frihet genom begreppet om min frihet, dvs. att denne behandlat mig som ett fritt väsen.<sup>20</sup> Och sätillvida jag inte mot bättre vetande behandlar min motpart som ett ting måste förutsättas att jag gör likaledes, dvs. att en ömsesidighet i relationen föreligger. Mot bakgrund av detta formulerar Fichte:

Fria väsens förhållande till varandra är därför ett förhållande av växelverkan genom intelligens och frihet. Ingendera kan erkänna den andre om inte båda ömsesidigt erkänner varandra, och ingendera kan behandla den andre som ett fritt väsen om inte både ömsesidigt behandlar varandra så.<sup>21</sup>

På detta sätt inför Fichte begreppet *erkännande* i GdN.<sup>22</sup> Genom att sätta mig själv som individ, tillskriva mig en begränsad frihetssfär och inte inkräkta på andras frihet, ”anmodar jag alla mig bekanta förnuftsväsen att i alla fall av ömsesidigt handlande”<sup>23</sup> erkänna mig som ett förnuftigt väsen. Att erkänna en annan individ innebär att behandla denne på ett särskilt sätt, närmare bestämt att *handla* gentemot denne på ett sätt som möjliggör dennes frihet. Vidare kan vi enligt Fichte endast erkänna dem som vi har ”beröringspunkter” med.<sup>24</sup> Först därigenom uppstår nämligen möjligheten att våra fria handlingar kan inkräkta på motpartens frihetssfär. Denna möjliga konflikt kräver att vi båda inskränker vår frihet på ett sådant sätt att motpartens frihet blir möjlig. Genom det ömsesidiga erkännandet blir en *gemenskap* till, vi är inte bara genom vår fysiska existens bundna till varandra utan även förbundna med varandra. De fria individer som Fichte talar om är både förnuftsväsen och sinnliga väsen; de kommer bokstavligen i beröring med varandra via sina kroppar och sina handlingar, och de erkänner ömsesidigt varandra för att möjliggöra en gemensam samvaro. På denna väg vinner Fichte fram till rättsförhållandet, att var och en inskränker sin frihet så att motpartens frihet blir möjlig, och rättssatsen, att jag måste erkänna det fria väsendet utanför mig som ett sådant, och därmed har han uppnått det bevismål som han uppställde för det första huvudstycket av GdN.<sup>25</sup>

Vi måste här fråga: Hur förhåller sig uppfordran och erkännande till varandra? För det första måste vi tänka i termer av en ömsesidig uppfordran mellan två individer. Vad som uppfordrades till var en fri verksamhet. Denna låter sig inte tänkas som en uppfordran till en fri verksamhet som inkräktar på motpartens frihetssfär. Snarare måste vi tänka oss att den ursprungliga uppfordran har som målsättning att jag frivilligt begränsar min frihet så att även min motparts fria verksamhet blir möjlig. Att handla på ett sådant sätt innebär att behandla motparten på ett bestämt sätt, innebär att erkänna denne. Den ursprungliga innebörden i uppfordran måste därför rimligen utläggas som en *uppfordran till att erkänna* motparten: jag uppfordrar dig till att erkänna mig och omvänt. Att erkänna en annan människa kan därför sägas vara det adekvata svaret på en uppfordran, och detta erkännande innebär att jag fortsättningsvis inte kan behandla min motpart hur som helst när jag kommer i kontakt och beröring med honom eller henne. Genom att erkänna en annan människa sätter jag, kort sagt, en gräns för mitt egenintresse. Mitt egenintresse har nu gränser, det är inte längre gränslöst, och gränsen går där motpartens frihetssfär tar sin början. Att uppfodra en människa till att bli människa innebär då att lära henne att sätta en gräns för sitt egenintresse. Var denna gräns i ett konkret fall går, var motpartens frihetssfär tar sin början, kan rimligen skifta beroende på vad för slags relation vi har till den andre.



### III.

I det andra huvudstycket av GdN, som omfattar tre paragrafer, genomför Fichte en ”deduktion” av rättsbegreppets tillämpbarhet. Vad måste förutsättas vara fallet för att rättsbegreppet skall kunna tillämpas i praktiken? De steg som Fichte här tar består av följande:

- § 5. Det förnuftiga väsendet kan inte sätta sig självt som verksam individ utan att tillskriva sig en materiell kropp och därigenom bestämma denna.
- § 6. Personen kan inte tillskriva sig en kropp utan att sätta denna som stående under inflytande från en person utanför sig och utan att därigenom vidare bestämma denna.
- § 7. Bevis för att rättsbegreppets tillämpning är möjlig genom de uppställda satserna.

I stället för att tala om den förnuftiga individen använder Fichte fortsättningsvis uttrycket *person* för att beteckna den som tillskriver sig en bestämd frihetssfär och utesluter andra från denna.<sup>26</sup> Jag kommer inte att närmare gå in på alla intrikata resonemang i dessa paragrafer, utan koncentrera mig på en fråga som varken ställdes eller fick något implicit svar i det föregående huvudstycket. Vad är det som föranleder en annan person att uppfordra oss till en fri verksamhet, att uppfordra oss till att erkänna denne som en person med en egen frihetssfär varifrån han eller hon utesluter andra? Föreligger det ett identifierbart motiv till detta? Eller står någon annan förklaring till buds?

Innan vi ser hur Fichte besvarar denna fråga måste dock en del nya tankegångar introduceras. I § 5 argumenterar han för att den begränsade frihetssfär som tillkommer en person till att börja med måste tänkas som en avgränsad del av världen. Närmare bestämt är denna avgränsade del den materiella kroppen (*Körper*) som utfyller en begränsad del av rummet. Den materiella kroppen sägs utgöra ”omfånget för personens alla möjliga fria handlingar”.<sup>27</sup> I nästa steg fastställer Fichte att personens vilja är verksam i och genom kroppen, via dess olika delar eller lemmar. Han talar vidare om samspelet mellan olika delar av kroppen i termer av artikulation, och om kroppen som en artikulerad helhet. Därtill är vår personlighets identitet och fortbestånd knuten till kroppens identitet och fortbestånd. En sådan kropp är vad vi kallar ”vår kropp” i betydelsen *Leib*.<sup>28</sup> Min kropp är *min* endast såtillvida den sätts i rörelse genom min vilja. Som *materiell* kropp är min kropp en bland andra kroppar, som *min* kropp är den besjälad och satt i rörelse genom mig.

Vi såg tidigare hur en annan person inverkade på oss genom att uppfordra oss till en fri verksamhet, till en akt av självbegränsning och erkännande. Den fråga som Fichte nu ställer sig är om någon form av ursprunglig växelverkan ligger till grund för denna inverkan utifrån. Hans svar

lyder att så är fallet: vi inverkar på den andra personen utan att egentligen utöva någon aktivitet. Hur kan vi göra detta? Genom själva vår kroppsliga gestalt, utan någon aktiv kroppsrörelse, nödgas vi den andra personen att inverka på mig, att rikta en uppfordran till mig. Jag hamnar i den andra personens varseblivningsfält, och denne blir omedelbart varse mig som ett ändligt förnufts väsen, inte genom att jag gör eller säger något, utan genom min blotta kroppsliga gestalt, dvs. genom min *mänskliga* gestalt. Hur kan det komma sig att den mänskliga gestalten utövar en sådan verkan? Det svar som Fichte antyder är dels att den mänskliga kroppen måste tänkas som en helhet eller som en organiserad naturprodukt, dels att denna inte låter sig fångas i ett bestämt begrepp utan väsentligen är något oavslutat. Medan varje djur enligt Fichte är färdigt och fulländat, är människan blott ”antydd och skisserad”.<sup>29</sup> Att människan är oavslutad och formbar innebär att hennes främsta kännetecken är *bildbarhet*. Naturen tog så att säga sin hand från människan och gav henne därigenom i uppgift att forma sig själv i samspel med andra människor. När vi varseblir en sådan kroppslig gestalt så står det omedelbart klart för oss att vi har att göra med ett förnuftigt väsen.<sup>30</sup>

Fichte går så långt som till att hävda att den både naturliga och förnuftiga reaktionen när vi blir varse en annan mänsklig gestalt är att vilja meddela oss med denne.<sup>31</sup> Detta är inte något som vi måste lära oss eller vänja oss vid utan denna reaktion infinner sig spontant. Onaturligt och oförnuftigt är däremot att vid anblicken av en annan människa utan vidare ta till flykten som inför ett rasande vilddjur eller att förbereda sig för att döda och förtära denna. De senare reaktionerna är snarare förhållningssätt som vi måste lära in och vänja oss vid. På frågan om det föreligger ett särskilt motiv för att en person skall uppfordra en annan är svaret därför nej. Det handlar snarare om en omedelbar reaktion som inte föregås av något uttalat motiv. Den som inte reagerar på detta sätt har blivit blind för det mänskliga i den mänskliga gestalten, har avtrubbats eller förvridits i sin reaktion.<sup>32</sup> Fichte hänvisar såväl till barnets hjälplöshet och hjälpbehov som till människans uppräta gång och den djärvhet och skicklighet som denna utstrålar. Men framför allt menar han att det är det mänskliga ansiktet som utövar en sådan verkan. Ansiktet kan förvisso med all rätt betraktas som den mest expressiva delen av den mänskliga gestalten. Fichte hänvisar till ögonen som är mer än en passiv spegelbild av sin omgivning, som överblickar det omkringliggande rummet, och som blir till inre öga vars fantasibilder föregår den skapande processen. Ju mer av egen aktivitet och skapande kraft som en människa har desto mer levande är hennes ögon, desto mer blir de till en synbar bild av hennes själ. Fichte hänvisar även till munnen som inte bara är det organ varmed vi intar föda, utan som genom uppfostran bildas till det organ varmed vi meddelar oss och som ”avbildar hjärtats allra innersta sinnesrörelser”.<sup>33</sup> Blott antydd eller fullt utvecklad, anblicken av den mänskliga gestalten

slår an en ton hos varje annan människa. ”Den mänskliga gestalten är med nödvändighet helig för människan.”<sup>34</sup>

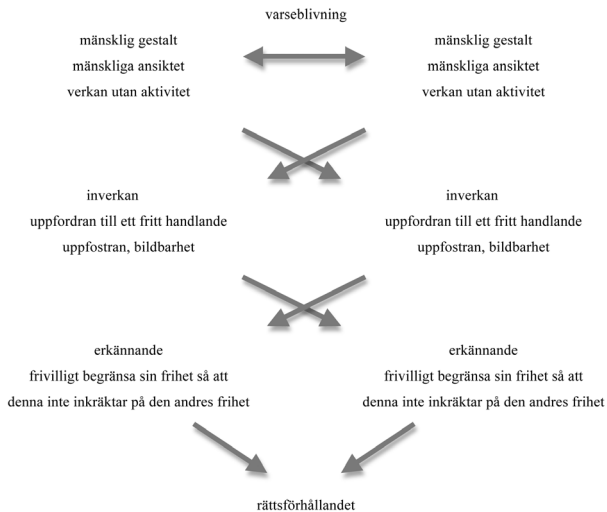
En aspekt av frågan om rättsbegreppets tillämpbarhet är om det föreligger något mer eller mindre entydigt kriterium på vem eller vad i sinnevärlden som vi med rätta tillskriver förnuftighet, dvs. vilka bestämda objekt som tillhör kategorin förnuftiga väsen. Var går gränsen? Tillhör, frågar sig Fichte, endast vita européer denna kategori eller även afrikaner? Endast vuxna människor eller även barn? Är det rentav så att rättsbegreppet är tillämbart även på våra trogna husdjur? Sitt svar, som framgår av ovan förda resonemang, formulerar Fichte på följande sätt:

All godtycklig växelverkan mellan fria väsen har som sin grund en ursprunglig och nödvändig växelverkan, nämligen följande: det fria väsendet nödgas genom sin blotta närvaro i sinnevärlden utan vidare varje annat fritt väsen att erkänna det som person.<sup>35</sup>

Varje levande varelse, så lyder alltså Fichtes svar, som genom sin blotta kroppsliga närvaro ”nödgas” oss att erkänna det som en person, som ett fritt väsen, tillhör kategorin förnuftiga väsen. Hur pass entydigt detta kriterium är kan naturligtvis diskuteras.

#### IV.

Ett försök till en sammanfattande översikt över gången i Fichtes argumentation skulle kunna se ut som figur 1.



Två blickar som möts, två mänskliga gestalter blir varse varandra. Var och en av dessa gestalter utövar en verkan på den andre utan någon egen aktivitet, utan att handla gentemot eller meddela sig med denne. De utövar

denna verkan blott och bart i kraft av sina respektive mänskliga gestalter. Här föreligger en ursprunglig växelverkan som nödvändigtvis föregår varje bestämd form av växelverkan: en kyss, ett samtal, en brottningskamp etc. För var och en står omedelbart klart att de har ett annat förnuftsväsen inför sig. Detta föranleder var och en att som en omedelbar reaktion uppfordra den andre till ett fritt handlande. Hur denna uppfordran går till kan rimligen skifta alltifrån diskreta gester till direkta tilltal. Det adekvata svaret på denna uppfordran, det svar som ankommer ett förnuftsväsen, är att begränsa sin frihet så att denna inte inkräktar på motpartens frihet. Detta är liktydigt med att erkänna den andre. Även i detta avseende föreligger en ömsesidighet. Var och en erkänner den andre och är i sin tur erkänd av denne. Den relation som därigenom kommer till stånd mellan två förnuftsväsen är vad Fichte kallar för rättsförhållandet. Allting i denna relation bygger på ömsesidighet.<sup>36</sup>

Några dubbelheter från Fichtes håll tycks mig föreligga i sammanhanget. Å ena sidan kan han sägas ha ett långt tidsperspektiv när han utlägger uppfostran som en kontinuerlig uppfordran; å andra sidan kan man mycket väl tänka sig att rörelsen från det att en annan människa hamnar i ens blickfång till det att man erkänner denna sker inom loppet av ett ögonblick. I det förra fallet handlar det om ett pedagogiskt betraktelsesätt, i det senare om ett händelseförlopp rekonstruerat ur ett transcendentalfilosofiskt perspektiv. Man kan vidare reservera uttrycket erkännande för det sista steget i processen, det som inbegriper en ömsesidig frivillig självbegränsning och som konstituerar rättsförhållandet. Men man skulle även kunna beskriva hela processen i termer av erkännande, från den första anblicken till den ömsesidiga självbegränsningen. Det framstår i viss mån som en smaksak vilken beskrivning man väljer.

## V.

Avslutningsvis skall jag pröva att aktualisera några av Fichtes resonemang om uppfordran, erkännande och kroppen genom att relatera dem till Axel Honneths teori om erkännande som är central i dagens diskussion.

Som en viktig insikt hos Fichte presenterades tanken att erkännande är den adekvata reaktionen, det adekvata svaret på en explicit eller implicit uppfordran. Det är det adekvata svaret därför att nämnda uppfordran måste utläggas just som en uppfordran till att erkänna motparten, den som uppfordran utgår ifrån, genom att jag frivilligt begränsar min egen frihet så att denna inte inkräktar på den andres frihet. Att erkänna en annan människa innebär såtillvida, och detta är en andra viktig insikt som man finner hos Fichte, att sätta en gräns för egenintresset, för hur själviskt jag fortsättningsvis kan agera gentemot denne.

Honneth har beskrivit expressiva erkännandegester – ett leende, en beröring, en hälsning – som en typ av handlingar vilka har karaktären av

metahandlingar genom att de signaliserar vad för slags agerande som motparten kan förvänta sig i framtiden, nämligen ett välvilligt sådant.<sup>37</sup> Genom nämnda erkännandegester uttrycks att en decentrering har ägt rum inom det erkännande subjektet utifrån det värde som tillerkänns motparten. Det värde som jag tillskriver denne sätter en gräns för min egocentrism och mitt egenintresse. Honneth anknyter i sammanhanget till en formulering av Kant i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), där det heter: ”Aktning är egentligen föreställningen om ett värde som inkräktar på min egenkärlek.”<sup>38</sup> Den som erkänner en annan människa är inte längre fri att behandla denne hur som helst, mitt handlingsutrymme i förhållande till denne är fortsättningsvis inskränkt. Jag kan inte längre agera ohämmat själviskt, utan är bunden och begränsad genom min specifika erkännanderelation till den andre. Som jag ser det har Honneths resonemang uppenbara beröringspunkter med Fichtes, dock utan någon explicit hänvisning till denne.

Som vi sett gör Fichte även gällande att den mänskliga gestalten som sådan, och inte minst ansiktet såsom den mest expressiva delen av kroppen, utövar en specifik verkan på andra människor, bokstavligen sätter igång själva erkännandeprocessen. Endast den som blivit blind för det mänskliga i den mänskliga gestalten är oemottaglig för denna verkan.

Honneth har relativt nyligen, även i detta fall utan referens till Fichte, argumenterat för förekomsten av en grundläggande form av erkännande som består i en ”existentiell omtanke” och ett ”existentiellt deltagande”, dvs. en form av emotionellt erkännande som grundar sig på att vi berörs av den andre och är mottagliga, öppna för denne som medmänniska.<sup>39</sup> Mot bakgrund av denna tankegång argumenterar Honneth även för att Georg Lukács reifikationsteori låter sig omformuleras och aktualiseras i termer av ”erkännandeglömska”.<sup>40</sup> I det fall vi inte längre berörs av den andre, utan förhåller oss helt nollställda och neutrala till denne, kan vår relation till denne sägas vara reifierad. Det emotionella erkännandet kan vara positivt eller negativt, välvilligt eller avståndstagande, men mötet med motparten sätter under alla omständigheter sina spår hos oss. När mötet med den andre däremot går oss spårlöst förbi föreligger enligt Honneth en relation av förtingligande såsom erkännandeglömska.<sup>41</sup> Jag menar att när Fichte argumenterar för att själva anblicken av den mänskliga gestalten hos en annan människa sätter igång processen av erkännande, och att något basalt mänskligt har gått förlorat när denna reaktion uteblir, föregriper han på ett intressant sätt Honneths resonemang.

En viktig skillnad mellan de båda är dock att Honneth försöker visa att ett basalt emotionellt erkännande föregår en kognitiv, objektiverande hållning, att *Anerkennen* föregår *Erkennen*, medan hos Fichte dessa båda förhållningssätt hela tiden går in i varandra.

## Summary

*Fichte on summons, recognition and the body.* By Carl-Göran Heidegren. The article discusses Fichte's view on summoning, recognition and the body as presented in the first part of *Foundations of natural law* (1796). According to Fichte, it is argued, recognition is the adequate response on the part of a finite rational being to a summoning from another finite rational being. To recognize another human being means to set limits to one's own self-interest. Furthermore, what triggers off the process of recognition is the mere sight of the bodily shape of a human being. In the final section some comparisons are made with Axel Honneth's theory of recognition.

## Noter

1. Charles Taylor: "Erkännandets politik" i Amy Gutmann (red.): *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik* (Göteborg, 1995) 37–74; Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt am Main, 1992).

2. Stephan Voswinkel: *Anerkennung und Reputation. Die Dramaturgie industrieller Beziehungen. Mit einer Fallstudie zum "Bündnis für Arbeit"* (Konstanz, 2001), ffa. 23–156.

3. Några exempel är Victoria Fareld: *Att vara utom sig inom sig. Charles Taylor, erkännandet och Hegels aktualitet* (Göteborg, 2008) (idé- och lärdomshistoria); Anna Angelin: *Den dubbla vanmaktens logik. En studie av långvarig arbetslöshet och socialbidragsstagande bland unga vuxna* (Lund, 2009) (socialt arbete); Sinikka Neuhaus: *Reformation och erkännande. Skilsmäsoärenden under den tidiga reformationsprocessen i Malmö 1527–1542* (Lund, 2009) (kyrkohistoria), och Lars Persson: *Pedagogerna och demokratin. En rättssociologisk studie av pedagogers arbete med demokratiutveckling* (Lund, 2010) (rättssociologi).

4. Se här framför allt Frederick Neuhaus: *Rousseau's theodicy of self-love* (Oxford, 2008).

5. Om den intellektuella miljön i Jena under 1790-talet se Sven-Eric Liedmans bidrag i denna temadel. Om Fichtes naturrättslära se exempelvis *Rights, bodies and recognition. New essays on Fichte's 'Foundations of natural law'*, red. Tom Rockmore & Daniel Breazale (Aldershot, 2006). Se även exempelvis

Bärbel Frischmann: "Der Beitrag Fichtes für die Entwicklung eines philosophischen Konzeptes von 'Anerkennung'" i Claudia Czicholl, Inge Marszolek & Peter C. Pohl (red.): *Zwischen Normativität und Normalität. Theorie und Praxis der Anerkennung in interdisziplinärer Perspektive* (Essen, 2010), 29–48.

6. GdN, 358.9–11. Jag citerar från *J. G. Fichte – Gesamtausgabe. Bd I, 3: Werke 1794–1796*, utgivet av Reinhard Lauth och Hans Jacob under Mitwirkung von Richard Schottky (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966). Hänvisningen är till sid- och radnummer. Fichtes många kursiveringar har tagits bort; utan helhetssammanhanget blir dessa bara förvirrande.

7. Se GdN, 340.12 respektive 363.1–2.

8. På ett annat textställe frågar Fichte vad det innebär att förstå eller begripa, och ger svaret: "Det innebär att fixera, bestämma, begränsa." (GdN, 377.21–22)

9. Jfr: "Transcendentalfilosofen måste anta att allt som är endast är för ett Jag och vad som skall vara för ett Jag endast kan vara genom Jaget." (GdN, 335.15–16)

10. GdN, 342.3–4.

11. Se GdN, 342.25–27.

12. GdN, 344.26.

13. GdN, 347.11–16.

14. Se Axel Honneth: "Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum Zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung" i densamme: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (Frankfurt am Main, 2003), 42ff. Honneth beskriver uppfordran som "ett

faktum som har karaktären av en rumstidlig händelse” (ibid., 35).

15. GdN, 347.28–30.

16. På frågan vem som uppfostrade det första människoparet ger Fichte, som bara några år senare skulle komma att anklagas för ateism, det överraskande svaret: ”En ande tog sig an dem, just som det framställs i en gammal ärevördig urkund, som över huvud taget innehåller den mest djupsinniga, upphöjda visheten, och uppställer resultat som all filosofi i slutändan måste återvända till.” (GdN, 348.4–7)

17. ”Principen om *Bildsamkeit* innebär att den växande låter sig engageras i en av pedagogen framman verksamhet”, där ”den lärandes egen verksamhet är nödvändig och framlockad i processen” (Göran Björk & Michael Uljens: ”Om pedagogikens erkännande och erkännandets pedagogik”, opulerat paper, 2009, 4). Se även Micha Brumlik: ”Anerkennung als pädagogische Idee” i Benno Hafenecker, Peter Henkenborg & Albert Scherr (red.): *Pädagogik der Anerkennung. Grundlagen, Konzepte, Praxisfelder*, (Schwalbach/Ts, 2002), 13–25.

18. Johann Gottlieb Fichte: ”Första inledningen till vetenskapsläran” [1797] i Konrad Marc-Wogau (red.): *Filosofin genom tiderna. 1800-talet* (Stockholm, 1993), 30.

19. GdN, 384.12.

20. Jfr: ”endast kraftens moderation genom begrepp är ett osvikligt och uteslutande kriterium på förnuft och frihet” (GdN, 352.34–35).

21. GdN, 351.28–32.

22. Redan i en av sina föreläsningar under sommarterminen 1794 hade Fichte rest frågan: ”[H]ur kommer människan till att anta och erkänna förnufts väsen som hon själv utanför sig, då sådana väsen omedelbart inte alls förefinns i hennes rena självmedvetande?” (”Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten” [1794], *J. G. Fichte – Gesamtausgabe*. Bd I, 3, 34.18–20)

23. GdN, 357.9–11.

24. GdN, 355.12.

25. Rättigheter har vi enligt Fichte endast i förhållande till varandra (se GdN, 360.7ff.). Någon rätt till naturen som sådan, exempelvis dess fria nyttjande eller ett visst stycke mark, föreligger inte. Rättsfrågan uppstår först när jag utesluter andra från bruket av samma stycke mark. Av samma skäl föreligger inte heller någon rätt till tankefrihet,

vilket inte är detsamma som att Fichte var motståndare till tankefrihet – se hans anonymt publicerade skrift *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* från 1793.

26. Se GdN, 361.9–12.

27. GdN, 363.14–15. Se här exempelvis Jay M. Bernstein: ”Recognition and embodiment (Fichte’s materialism)” i Espen Hammer (red.): *German idealism. Contemporary perspectives* (London & New York, 2007), 183–205.

28. GdN, 365.8. Varken engelskan eller svenskan förmår att återge skillnaden mellan *Körper* och *Leib*. Det tyska uttrycket *Leib und Leben* motsvaras av svenskans liv och lem.

29. GdN, 379.26.

30. På ett textställe talar Fichte redan om detta igenkännande i termer av erkännande: ”Detta erkännande sker antingen inte alls eller så fullbordas det i ett ögonblick, utan att man är medveten om grunderna för det. Det ankommer endast på filosofen att avlägga räkenskap om dessa.” (GdN, 380.31–34; se även 376.9–12)

31. Se GdN, 380.22ff.

32. Jfr Knud E. Løgstrup som menar att en spontan mellanmänsklig ”tillit” föregår varje uttryck av ”misstro”. ”Till vårt mänskliga liv hör att vi normalt möter varandra med en naturlig tillit. [...] Det krävs speciella omständigheter för att vi på förhand skall möta en främmande människa med misstro. [...] Vi tror på förhand på varandras ord, vi har på förhand tillit till varandra. Det kan tyckas märkligt, men det hör till detta att vara människa. Det skulle vara livsfientligt att bära sig annorlunda åt.” (Knud E. Løgstrup: *Det etiska kravet* (Göteborg, 1992 [1956]), 41)

33. GdN, 382.28.

34. GdN, 383.25.

35. GdN, 384.11–14; se även 388.5–7.

36. Den starka betoningen av ömsesidighet skiljer Fichte från exempelvis Emmanuel Lévinas. För den senare kan det mänskliga ansiktet sägas rymma en uppfordran till att ta ansvar för min motpart, men relationen är väsentligen icke-symmetrisk: ”jag är ansvarig för *den andre* utan att förvänta mig ömsesidighet, om det så skulle kosta mig livet” (Emmanuel Lévinas: *Etik och öändlighet. Samtal med Philippe Nemo* (Stockholm & Stehag, 1988), 114).

37. Se Axel Honneth: "Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie der 'Anerkennung'" i densamme: *Unsichtbarkeit*, 20ff.

38. Immanuel Kant: *Grundläggning av sedernas metafysik* (Göteborg, 1997 [1785]), 25.

39. Se Axel Honneth: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie* (Frankfurt am Main, 2005), kap. III.

40. Ibid., kap IV.

41. Honneth anför vad han kallar två exemplariska fall: a) en viss målsättning träder så starkt i förgrunden för vår uppmärksamhet att vi tappar bort vår specifika relation till en motpart (att denne är en kär vän, uppskattad kollega etc.), b) vårt förhållnings-sätt är så till den grad präglad av stereotyper och fördomar att vi blir blinda för motparten som konkret person (vi ser bara vår egen bild av den andre). Se *Verdinglichung*, 71f.



# Det Eviga Evangeliet

*Joakim av Floris och den romantiska  
drömmen om en ny religion*

Jayne Svenungsson

På en fasad alldeles i början av Rue Payenne i Paris kan man läsa orden *Religion de l'Humanité*. Den anspråkslösa lilla gatan i Maraiskvarterens hjärta är bekant för generationer av svenska forskare och kulturarbetare som tillbringat längre eller kortare perioder i det vackra gamla 1500-tals-huset på nummer elva. Men gatan är alltså inte enbart adress för Svenska Kulturinstitutet. På nummer fem ligger Europas enda kvarvarande tempel för den religiösa positivismen. Förutom orden om en mänsklighetens religion kan man på fasaden läsa inskriptionen *L'amour pour principe et l'ordre pour base, le progrès pour but*. Kärleken som princip och ordningen som grund, framsteget som mål. Sist men inte minst kan man i fasadens mitt skåda en byst av August Comte, positivismens fader.<sup>1</sup>

Fasaden vittnar om en av de mest kraftfulla idéerna i det sena 1700-talets och det tidiga 1800-talets Europa: drömmen om en ny, högre religion som skulle förena alla människor. Just som det gamla judiska förbundet avlösts av den kristna kyrkans vidare förbund, just så skulle kyrkan i sin tur avlösas av en universell religion som omfattade alla folk. Tiden var med andra ord kommen för det Eviga Evangeliet, en högre uppenbarelse som skulle överskrida såväl det Gamla som det Nya testamentet och skänka människan den fulla sanningen.

Nu ska det förtydligas att Comtes *Religion de l'Humanité* var ett relativt senkommet uttryck för denna idé. Själva termen hade myntats redan av filosofen och nationalekonomen Pierre Leroux decennier innan Comtes filosofi antog dragen av en sekulär religion. Likt Comte hade även Leroux ett förflutet som saint-simonist och tillhörde dem som tagit intryck av den karismatiske Henri de Saint-Simons förkunnelse om en *nouveau Christianisme* – om gudsriket som socialistisk utopi.<sup>2</sup>

Men idén om en ny – eller åtminstone förnyad – religion florerade även inom den etablerade religionens gränser. I Frankrike märks detta i synnerhet i kölvattnet av den kris som revolutionen inneburit för den katolska andligheten, där kontrarevolutionära tänkare som Joseph de Maistre och Pierre-Simon Ballanche närde visionen om en ny andeutgjutelse som skulle mynna ut i en nytt, högre stadium för den kristna religionen.<sup>3</sup> Liknande tankemönster finner vi inom den tyska romantiken, där exempelvis den unge teologen Friedrich Schleiermacher spekulerar om en tid då den faktiska kyrkan ska blekna bort till förmån för en omedelbar gudsnärvaro

hos varje människa: ”*gern stände ich auf den Ruinen der Religion, die ich verehere*”.<sup>4</sup>

Varifrån kom då dessa spridda men ändå snarlika idéer om ett Evtigt Evangelium, en förmänskligad religion och en progressiv och alltmer universell uppenbarelse av sanningen? Bland de i tiden mer närliggande inspirationskällorna märker vi gestalter som Jacob Böhme och Emanuel Swedenborg, men även Gotthold Lessings rationalistiska mystik. Det sena 1700-talet och det tidiga 1800-talet var också en tid då teosofiska strömningar var utbredda i europeiskt kulturliv och närdes i hemliga sammanlutningar av olika slag.

Men det finns också rötter som tränger djupare ner i det europeiska idéarvet och det är mitt syfte i den här artikeln att belysa några av dessa. Betraktar man den visionära essäistiken hos Novalis eller uppenbarelsesfilosofin hos den sene Schelling, vilket jag kort ska göra i det följande, finner man ett antal karakteristiska metaforer som leder oss tillbaka till den särpräglade 1100-talsteologen Joakim av Floris. Min avsikt är emellertid inte bara att belysa den kontinuitet som föreligger mellan det joakimitiska arvet och dessa två författare från det tyska 1700- och 1800-talet. Jag vill också bryta upp och problematisera metaforerna i förhållande till deras vidare verkningshistoria i det europeiska politisk-filosofiska arvet.

### Kristenheten eller Europa

Mindre än två år före sin död författar den unge skriftställaren Friedrich von Hardenberg (1772–1801), mer känd som Novalis, ett prosastycke titulerat ”Die Christenheit oder Europa”.<sup>5</sup> Den korta texten utgör ett av de mest kraftfulla vittnesbörden om romantikens dröm om en ny religion. I på en och samma gång poetiska och visionära ordalag framställer Novalis Europas andliga öde som ett drama i tre akter.

Läsaren konfronteras först med en hänförande framställning av det medeltida Europa. Detta var en tid då harmoni rådde på samhällets alla nivåer. En tid av hierarkier förvisso, men inte med mindre än att den mäktige skyddade den svage och den svage litade till sin beskyddare. Framför allt var det dock en tid av *enhet*, och nyckeln till denna enhet finner Novalis i religionen: ”Då Europa var ett kristligt land, då *en* kristenhet bebodde denna mänskligt utformade världsdal, var det sköna lysande tider.” (CE 13) Om den medeltida påvekyrkans korruption och maktfullkomlighet nämns intet. Istället tecknas bilden av en levande och sinnlig religion med folklig förankring: ”Med vilken upprymdhet lämnade man inte de sköna församlingarna i de hemlighetsfulla kyrkorna som smyckats med hoppingivande bilder, fyllts med ljuvliga dofter och levandegjorts genom helig och upplyftande musik.” (CE 14)

Likväl anar man att något inte står helt rätt till. Människorna som

bebor den gobelängartade medeltidsidyllen framstår vid en noggrannare blick som lycksaliga barn och Novalis talar mycket riktigt om det enkla folkets ”barnliga tillit” till de mäktigas förkunnelser. Det är därför med dubbel blick som han betraktar den epok som avlöser medeltiden och inleder akt två i Europas historia. Reformationen, upplysningen och franska revolutionen medför å ena sidan en tragisk sönderslitning av Europa, där lokala furstar använder religionen som medel för egna snöda intressen. Å andra sidan innebär samma utveckling ett kritiskt uppvaknande, där människor reser sig mot orättfärdiga auktoriteter och återtar rätten till att själva döma i frågor om tro och moral.

På det hela tecknar Novalis emellertid den nya tiden som förödande för den europeiska själen. Trots protestantismens goda frukter mynnar den snart ut i ”det heliga sinnets förtorkning” och Novalis konstaterar lakoniskt att ”[m]ed reformationen upphörde kristenheten.” (CE 19) Framväxer istället en ny tro ”hopklistrad av idel vetande”, vilken når sin kulmen i den franska upplysningens idoga strävan ”att tvätta bort poesin från naturen, marken, de mänskliga själarna och vetenskaperna – att utplåna varje spår av det heliga [...] och att klä av världen dess brokiga utsmyckning.” (CE 23)

Om Europa för stunden utmärks av detta karga själsliga landskap hyser Novalis dock inga tvivel om att det handlar om ett övergående tillstånd. Snart stundar den tredje akten, en ny blomstringstid för Europa, en tid av enhet och försoning. Nyckeln till detta förnyade Europa såg Novalis, som så många andra i sin samtid, i religionen: ”Endast religionen kan återuppväcka Europa, ge trygghet åt folken och synligt på jorden med ny strålgång insätta kristenheten i dess gamla fredsskapande ämbete.” (CE 31)

Vad menade då Novalis med ”religionen”? Som Anders Olsson framhållit ska man inte låta sig förledas av den lyriska skildringen av medeltiden. Novalis vision förutsätter romantikens tro på jagets oändliga självalstring och det är i detta ljus vi bör förstå hans tal om en återuppståndna europeisk kristenhet – inte som en plädering för en hierarkisk kristen världsbild, utan som en längtan efter något nytt, dynamiskt och ännu konturlöst.<sup>6</sup>

Låt mig likväl ta fasta på tre drag som karakteriserar Novalis vision om en ny religion. För det första *progression*. Trots vurmandet för de ”äkt-katolska eller äktkristna tidernas sköna och betydelsefulla väsensdrag” (CE 15) är det snarare en förädlad gestaltning av den kristna religionen som Novalis föreställer sig. Detta ligger i linje med hans övertygelse om att ”[f]ortskridande och hela tiden alltmer utvidgade evolutioner är historiens stoff.” (CE 16) Just som mänskligheten mognar och växer genom historiens oräkneliga förvandlingar, just så renas religionen genom tidernas ström för att anta allt rikare gestalter.

Det andra draget som utmärker Novalis vision är *universalism*. En av hans starkaste invändningar mot protestantismen är att den bröt ner den

kosmopolitiska anda som genomsyrade den medeltida kyrkan: ”så blev religionen på ett icke-religiöst sätt instängd bakom statsgränser. [...] På så sätt förlorade religionen sitt stora politiska fredsstiftande inflytande, sin egenartade uppgift som förenande individualiserande princip – detta som var kristenhetens roll.” (CE 18) Den nya kyrka som Novalis utmålar i sin vision lämnar protestantismen bakom sig och gestaltar sig som en ny enhetskyrka. Men, återigen, det är inte medeltidens kyrka Novalis trånar efter. Det är en genuint kosmopolitisk kyrka vars signum är en frihet bortom både ”kristligt och världsligt tvång”; en kyrka som inte låter sig inskränkas till Europas gränser, men som väl kommer att väcka de andra världsdelarnas längtan ”att ansluta sig och bli medborgare i himmelriket.” (CE 32)

Det tredje som utmärker Novalis vision är *förändligande*. Återigen är hans satiriska utfall mot protestantismen talande. Förutom dess splittande och förvärldsligande effekter medförde den lutherska teologin en osund fixering vid bokstaven, vilken ”gjorde det oändligt svårt för den helige Ande att besjäla, intränga och uppenbara.” (CE 19) Denna polarisering mellan bokstav och ande återspeglar en vidare kontrastering mellan kyrkan som empirisk storhet och en mer idealistisk föreställning om kyrkans väsen. Trots det mustiga porträttet av medeltidens sinnliga kyrka är det, signifikant nog, inte primärt en konkret kyrklig praktik Novalis förstår med den stundande nya religionen.<sup>7</sup> Snarare handlar det om en pan-teistisk vision, ett slags stegrad livskänsla, knuten till ”en Frälsare som inte kan ses utan endast bli trodd likt en sann skyddsande som hör hemma bland människorna, synlig för de troende i otaliga skepnader, förtärd som bröd och vin, omfamnad som en älskad, andad som luft, förnummen som ord och sång och som död mottagen med himmelsk vällust i det inre av den borttonande kroppen i kärlekens högsta smärta.” (CE 28)

### En sant allmänlig kyrka

Novalis närmast berusande text författades vid en ålder av blott tjugosju år och gav på ett oförliknligt sätt uttryck åt en idé som kultiverades av otaliga unga själar i Europa två sekel tillbaka: idéen om en ny religion. Hur denna idé skulle ha vidareutvecklats hos Novalis om hans livslopp inte hade avbrutits under hans tjugonionde levnadsår kommer vi aldrig att få veta. Hos de flesta kom visionen dock att mattas av med åren, alternativt att transformeras till ett mer handfast politiskt program såsom hos Saint-Simon eller Comte.

Det finns dock en tänkare som inte bara fortsatte att nära idéen, utan också förädlade den under sin långa filosofiska bana. Hos den sene Friedrich Schelling (1775–1854) finner vi en filosofiskt reflekterad form av den idé vi hos Novalis möter som passionerad ungdomsvision. I sin mest koncentrerade form uttrycks idéen i den sista föreläsningen av *Philosophie*

*der Offenbarung* (1841/42), Schellings omfattande försök att ge en filosofisk tydning av den kristna traditionen.<sup>8</sup>

Intressant nog går samtliga av de tre karakteristiska dragen jag urskilde i Novalis vision igen i Schellings framställning. Mer specifikt är hans ärende i den aktuella föreläsningen att teckna tre ledande idéer eller principer i kyrkans historia. Här framträder ett triadiskt eller om man så vill trinitariskt mönster. Schelling låter nämligen de tre principerna – vilka tillika utmärker tre olika epoker i den kristna kyrkans historia – symboliseras av de tre främsta apostlarna: Petrus, Paulus och Johannes. Det är när man betraktar vad dessa tre gestalter symboliserar som det *progressiva* draget i Schellings vision framträder.

Redan inledningsvis framhåller Schelling den kristna kyrkans dynamiska natur: ”Efter att Kristus genom sitt liv, lidande och död sått fröet till ett in i evigheten växande liv, ville han [...] att [detta frö] successivt skulle utvecklas mitt i den här världens stormar.” (PO 314) Det är därför inte märkligt att Schelling i Petrus – trots att han betecknas som den främste lärjungen och kyrkans grundare – bara ser ett första stadium i kyrkans utveckling. Petrus symboliserar kyrkans stabila princip, det ”strängt lagiska” inslaget i den kristna tron. Epokmässigt sammanfaller den petrinska kyrkan med den romersk-katolska fram till reformationen. Likt Novalis hyllar Schelling denna kyrka för dess enhetsskapande kraft. Likt Novalis är han emellertid medveten om att denna enhet vanns blott till priset av en oinskränkt auktoritet.

För att det frö som såetts av Kristus skulle växa och frodas krävdes därför att den princip som symboliseras av Paulus gjorde sig gällande. Detta skedde i och med reformationen. Här bryter utvecklingens, rörelsens och frihetens princip igenom. Just som Paulus redan i den tidigaste kristendomen hävdade sin egen linje gentemot Petrus, just så bröt Luther med en kyrka som stelnat i sina egna former; ”*en kyrka, fri och oavhängig den rent petrinska, var förutsedd redan genom Paulus kall.*” (PO 319)

I frihetens och rörlighetens natur ligger emellertid en splittrande potential, varför protestantismen samtidigt är ”förstörelsens princip”. Återigen ser vi hur Novalis rekonstruktion av kristenhetens historia går igen. Protestantismen leder till frihet, men enbart till priset av en sönderslitning av kyrkans kropp. Därför måste även protestantismen ses som en övergångsform som banar vägen för den sanna kyrkan, en tredje epok då frihet förenas med enhet: ”*Den paulinska principen befriade kyrkan från blind enhet. Den tredje perioden är den med övertygelse valda och därför evigt bestående enhetens tid.*” (PO 322) Denna period symboliseras av Johannes, kärlekens apostel.

Även om Schelling understryker att samtliga av de tre principerna finns nedlagda i kyrkans väsen handlar det alltså samtidigt om ett progressivt skeende som gestaltas i den faktiska kyrkans historia. Detta progressiva drag tar sig även uttryck i ett successivt vidgat omfång hos kyrkan, vilket

mynnar ut i den *universalism* som utmärker den kommande johanneiska kyrkan. I utläggningen av de tre apostlarnas karakteristika tecknar Schelling Petrus som de judekristnas beskyddare, aposteln som sökte värna om det judiska förbundets enhet. Det är denna avgränsade enhet som Paulus, hedningarnas apostel, bryter upp och vidgar genom sin mission. Men fortfarande är bara grunden lagd för det verkliga målet – en sant allmänlig kyrka. Och det är i Johannes som Schelling finner ”aposteln för denna icke-exkluderande Gudsstad i vilken både judar och hedningar i yttersta mening inbegrips, och till vilken var och en hör utifrån egen övertygelse.” (PO 323)

Schellings intrikata utläggning av de tre apostlarna tar emellertid inte slut här. Samtidigt som de betecknar bestämda principer och epoker i kyrkans historia har de en djupare teologisk laddning som berör det kristna gudsbegreppets väsen: ”Petrus är Faderns apostel, [...] Paulus Sonens och Johannes Andens.” (PO 322) Det är först i ljuset av denna trinitariska djupstruktur som den verkliga djärvheten i Schellings vision framträder – men också vad vi redan hos Novalis kunde urskilja som ett successivt *förändligande*. Ty är inte Johannes just *Andens* apostel, enligt traditionen författare till det evangelium som berättar om hur Kristus utlovar att sända sin Ande till lärjungarna?

Men vad innebär det att Anden sänds? Genom kyrkans historia har detta tolkats som Guds fortsatta närvaro bland sitt folk. Om Fadern symboliskt knutits till det Gamla testamentet och Sonen till det Nya, indikerar läran om den heliga Anden att Guds uppenbarelse inte är en gång för alla given i och med skriftens nedtecknande. Gud fortsätter med andra ord att sända sin kärlek och vishet till människan under historiens gång, vilket lämnar dörren öppen för fortsatta anspråk på att uttyda den gudomliga uppenbarelsen. Därmed lämnas också dörren öppen för att gå bortom kyrkans givna ramar.

Det är alltså mot bakgrund av den dynamiska princip som Johannes symboliserar som vi bör förstå den sene Schellings vision av en ”sant allmänlig kyrka”, inte, såsom det ibland tolkats, som ett uttryck för en med åren tilltagande religiös konservatism. ”Mitt mål”, deklarerar Schelling mot slutet av föreläsningen, är en ”för första gången sant allmänlig kyrka (om kyrka alltjämt är det rätta ordet här) vilken kan byggas allena i anden och *endast genom kristendomens fullkomliga sammansmältning med den allmänna vetenskapen och kunskapen.*” (PO 321) Trots det genremässiga avståndet från Novalis profetiskt laddade essäistik är det sålunda inte en mindre radikal vision vi möter i Schellings mogna filosofi. I båda fallen handlar det till sist i liten grad om en ny religion i ordets vedertagna betydelse och mer om en förhoppning om en andligt och intellektuellt förädlad mänsklighet.

## Andens teolog

Om föreställningen om en successivt fördjupad insikt om den gudomliga uppenbarelsen märks redan i Johannesevangeliet ska det genast tilläggas att kyrkan inte alltid varit bekväm med denna tanke. Skälet har redan antytts. Om Anden fortsätter att verka lite varstans och lite när som helst, ja då kan snart sagt vem som helst göra anspråk på gudomlig uppenbarelse. Det är därför begripligt att kyrkan genom historien sökt tona ner Andens roll och framhålla att den fulla uppenbarelsen givits enbart i Kristus. Paradigmatiskt kommer denna tendens till uttryck hos Augustinus, som i sin väldiga *De Trinitate* tydligt underordnar Anden de övriga två personerna i det gudomliga dramat. Fadern och Sonen står på scenen, Anden är blott rekvisita.<sup>9</sup>

Det finns dock en teolog som sticker ut i den kristna traditionen genom att göra Anden till huvudaktör i sin teologi. Betecknande nog är det denna teolog som Schelling i sin föreläsning anger som sin enda explicita inspirationskälla: ”De ståndpunkter som jag här ger uttryck åt”, skriver han inledningsvis, ”finner jag stå i *påfallande överensstämmelse med tankarna hos abboten Joakim av Floris.*” (PO 315)

Joakim av Floris (ca 1135–1202) var i det tidigmoderna Europa framför allt känd som författaren till *Evangelium Aeternum*, ett kontroversiellt verk som med anspelning på Uppenbarelsesbokens ord om ett ”evigt evangelium” (Upp. 14:6) gjorde anspråk på att överskrida såväl det Gamla som det Nya testamentet och förkunna en ny andlig tidsålder. Skriften var under senmedeltiden en väsentlig källa till inspiration för kritiska strömningar såväl inom som utanför kyrkan. Inom radikala falanger av franciskanerorden togs exempelvis orden om en kommande *ecclesia spiritalis* till intäkt för att bryta med de rådande klerikala ordningarna och istället utropa en genuint andlig kyrka i den helige Franciskus anda.<sup>10</sup>

Nu hör det emellertid till saken att Joakim av Floris aldrig författade något verk med titeln ”Det Eviga Evangeliet”. Det verk som publicerades 1254 var i stället ett selektivt urval av Joakims texter sammanställda av en ung franciskan vid namn Gerardo di Borgo San Donnino. Det var denne Gerardo som i sitt förord presenterade verket som en uppfyllelse av Uppenbarelsesbokens ord om ett evigt evangelium och som därmed var den egentliga källan till den skandal som publiceringen föranledde. Boken bannlystes och Gerardo di Borgo kastades i fängelse – en händelse som vittnar om hur hotfullt kyrkan fann anspråket på en ny uppenbarelse som utmanade det egna tolkningsmonopolet.

Hur förhöll det sig då med Joakim själv? Trots den explosiva verkningshistoria hans namn gav upphov till var tanken på en ny, högre uppenbarelse främmande den kontemplativt lagde abboten. Även om hans teologi bär visionära drag bör det alltså understrykas att Joakim inte betraktade sig själv som en profetisk gestalt som kommit med en ny uppenbarelse.

Snarare såg han sig som en skriftlärd som av Gud förlänats en unik gåva att uttyda de mysterier som Gud redan uppenbarat i de heliga skrifterna.<sup>11</sup> Samtidigt ingen rök utan eld. För även om Joakim i alla formella avseenden förhöll sig lojal mot kyrkans ordningar finns det gott om stoff i hans sinnrika teologi som lämnade vägen fri för tolkningar av just det slag som Gerardo di Borgo företog. Det är också detta stoff som anas, via verkningshistoriens många turer, i den under romantiken utbredda drömmen om en ny religion. Sålunda återfinner vi hos Joakim samtliga av de tre drag jag ovan urskilt i Novalis och Schellings visioner, inte minst föreställningen om ett progressivt utvecklingsförlopp knutet till ett tredelat schema av epoker.

Joakim brukar rentav betraktas som den som inför själva progressionsbegreppet i den kristna teologin, kanske i det västerländska tänkandet som sådant.<sup>12</sup> Om tidigare kristen historieteologi – där Augustinus återigen är paradigmatiskt – primärt såg tiden på jorden som en statisk väntan på den eskatologiska förlossningen, inför Joakim ett element av *inomvärldslig* progression i det frälsningshistoriska skeendet. Denna nyorientering var en frukt av en djupt trinitarisk övertygelse hos Joakim. Just som Gud till sitt väsen är tre personer, just så bör den av Gud skapade historien bära den gudomliga treenighetens avtryck.

Nu var denna tanke inte helt ny. Redan de tidigaste kristna teologerna hade skilt mellan Faderns tid, knuten till det gamla förbundet, och Sonens tid, den eon som inletts med Kristi uppståndelse och som förväntades vara till den yttersta domen. Men borde inte även Anden få sin beskärda del av det frälsningshistoriska dramat? Joakim fann att så var fallet och förutsåg en tid då Anden skulle utgjutas på nytt och människan skulle få åtnjuta en långvarig jordisk sabbat. Han benämnde denna period av fred och andlig blomstring historiens ”tredje tillstånd” (*tertius status*).<sup>13</sup>

Nu tillåter inte utrymmet mig att göra rättvisa åt komplexiteten i Joakims historieteologi.<sup>14</sup> Dock bör det klargöras att det inte är ett strikt kronologiskt utvecklingsschema som Joakim föreställer sig. Historiens tre tillstånd är – inte olikt Schellings tre principer – på ett intrikat sätt invälda i varandra och hans ordval (latinets *status* snarare än *tempus*) indikerar att det framför allt är frågan om olika ”villkor” eller ”förhållanden” som fördjupas och dominerar under olika faser av frälsningshistorien.

Likväl går det inte att komma ifrån att hela tankegången rymmer ett tydligt progressivt drag. Detta kommer inte bara till uttryck i att Joakim förutspår en faktisk tid som kommer att överglänsa den hittillsvarande historien i andlig fullkomning. Det återspeglas också i hans föreställning om ett successivt vidgande av Guds förbund med mänskligheten. Joakim tänker sig att historiens äldsta fas, Faderns *status*, utmärks av Guds unika förbund med det judiska folket (*populus iudaicus*). Judarna får sedan stå tillbaka i det nya vidare förbund som Gud under Sonens *status* sluter med



hedningarna (*populus gentilis*). När historiens tredje *status* bryter in kommer Guds Ande emellertid att utgjas över båda folken, varmed judarna kommer att omvändas till tro på Kristus och leva i fred med hedningarna.<sup>15</sup>

Tanken på judarnas kommande omvändelse var en del av kyrkans traditionella lära. Dock förlades hela förloppet vanligen till tidens slut; på den här sidan evigheten var judarna dömda till förstockning och självförvållat utanförskap. Det som gör Joakim unik är att han istället ser framför sig ett historiskt förlopp där de två folken ska leva i fred som olika grenar av samma träd – detta i en tid då det faktiska historiska förloppet utmärktes av tilltagande motsättningar och det framväxande kristna Europa som bäst laddade för en millennielång serie av pogromer mot sin judiska minoritet.<sup>16</sup>

Till Joakims vision om Andens kommande utgjutelse hör inte bara detta universaliserande drag. Han tänker sig även att människan ska förlänas en fördjupad andlig förståelse (*intellectus spiritualis*), vilken framför allt har konsekvenser för hennes förmåga att tyda den gudomliga uppenbarelsen. Vi rör här vid det kanske mest grundläggande draget i Joakims teologi, övertygelsen om att andlig ofrihet och intellektuell förstockning hänger samman med en fixering vid bokstaven. Eller, motsatt uttryckt, övertygelsen om att andlig frihet hänger samman med en fördjupad allegorisk läsning av skriften. Även om Joakim delade kyrkans tro att den fulla uppenbarelsen givits i Kristus kunde han därför samtidigt hävda att den nedskrivna uppenbarelsen endast var toppen av isberg. I detta ljus ter sig den oregerliga verkningshistoria som hans texter gav upphov till inte så märklig. Ty vad skiljer, när allt kommer omkring, anspråket på att komma med en ny uppenbarelse från anspråket på att tillhandahålla ändlöst många nya tolkningar av en redan befintlig uppenbarelse?<sup>17</sup>

### Vems religion, vilken ande?

Vår tid omtalas ofta som en tid utan övergripande visioner. I synnerhet det avsomnade Europa tycks sedan länge dränerat på politisk kraft för att entusiasmera sin befolkning. Byråkraterna stretar på och politikerna pendlar fram och tillbaka till Bryssel, men vet man längre vad man arbetar för? Vilket Europa är det egentligen man vill förverkliga? Några vet förstås. I kölvattnet av havererade europeiska visioner frodas populistiska demagoger som serverar provinsiala lösningar på kontinental problem. Den enda vision som i dessa kretsar nås på europeisk nivå handlar om att peka ut och avlägsna ”icke-europeiska” element ur det Europa som i övrigt inte är en politisk angelägenhet. Men bortom dessa illusoriska löften om ett enhetligare Europa råder en påfallande avsaknad av substantiella visioner om ett gemensamt gott, rätt eller sant för kontinentens invånare.

Mot bakgrund av denna dystra samtidsbild är det vederkvickande att ta del av det arv som sträcker sig från Joakim av Floris under högmedel-

tiden till Novalis och Schelling under den tyska romantiken. Vad vi möter här är inte bara tron på en andlig och intellektuell förädling av människan över tid, utan också tron på möjligheten av en mer universell gemenskap grundad i människans gudalikheter.

Nu är det emellertid inte sant att övergripande visioner lyser med sin fullständiga frånvaro i vår tid. Om vi dröjer oss kvar inom den europeiska tradition som födde fram idén om en högre religion kommer man inte minst att tänka på den italienske filosofen och tidigare EU-parlamentarikern Gianni Vattimo. Vid ett antal tillfällen har Vattimo aktualiserat Novalis essä om ett förnyat Europa och försvarat en reviderad version av hans starka sammanlänkande av kristendomen och Europa. ”Kristendom” uttyds här som försvagning av auktoritära strukturer och därmed som öppenhet och tolerans för faktisk europeisk mångfald.<sup>18</sup> Liknande resonemang har förts på rent politisk nivå. Så var inte minst fallet i samband med debatten kring EU-konstitutionens fördragsutkast i mitten av förra decenniet, då flera debattörer sökte uttyda Europas kristna arv i termer av inklusivitet och universalism.<sup>19</sup>

Den sistnämnda debatten, men även Vattimos texter, aktualiserar inte desto mindre en problematik som häftar vid hela det arv som jag i denna artikel behandlat i fragmentarisk form. Mer exakt handlar det om de stundom förhävande dragen i den kristna universalism som bär upp arvet i fråga och som i pseudoteologisk form traderas ända in i samtiden.

Redan i sin linda rymmer den kristna traditionen en tydlig universaliserande impuls, vilken kommer till uttryck i Paulus strävan att vidga det judiska förbundet till att omfatta även icke-judar. Nu såg förvisso Paulus själv inte någon motsättning mellan troheten mot det egna partikulära arvet och denna universaliserande impuls. Detta kom emellertid snart att ändras. I takt med att icke-judar blev majoritet i den tidiga kyrkan växte behovet av att avlägsna sig från de judiska rötterna och konstitueras som en självständig tradition. Snart utkristalliserades en polemisk retorik som framställde judendomen som exklusiv och särskiljande i kontrast till kristendomens universella frälsningsbudskap.<sup>20</sup>

Problemet med denna kristna självbild, vilken förstärks under medeltiden och reformationen, är att den när en universalism som tenderar att manifesteras sig på andra traditioners bekostnad. Formulerat i andra termer har den kristna traditionen, genom att förstå sig själv som ett generöst erbjudande om nåd, helt enkelt haft svårt att hantera de som i trohet mot en annan tradition valt att avböja nåden. Dessa ”nådevägrare” har i bästa fall uppfattats som otacksamma syndare, i värsta fall som enträgna hinder som står i vägen för den egna politisk-teologiska visionens förverkligande.

Låt mig kort belysa denna problematik i anknytning till de tre drag jag urskilt i det joakimitiska arv som förvaltas av Novalis och Schelling. Med den kristna treenigheten som grundmönster tecknar Joakim historien som

en progressiv resa mot en högre gestaltning av den kristna kyrkan, ett mönster som genljuder i den romantiska visionen om en ny religion. När man synar detta mönster finner man emellertid snart att det inte handlar om någon enkel kronologisk utveckling. Snarare handlar det om en *dialektisk* process, där de lägre stadierna måste övervinnas för att de högre ska kunna ta form.

Detta mönster har inte minst haft konsekvenser för hur man inom europeisk teologi och filosofi förhållit sig till just det judiska arvet. Istället för att betraktas som en tradition i egen rätt har judendomen betraktats som ett förstadium till den kristna traditionen. Sitt kanske mest fullfjädrade uttryck får mönstret i Hegels porträtt av världsandens resa mot högre självinsikt, som bland mycket annat är en berättelse om hur den judiska religionen, stavad i termer av legalism och exklusivitet, måste prisges för att en sant frihetlig och medborgerlig religion (den preussiska protestantismen) ska kunna uppnås.<sup>21</sup>

Nu ska det i rättvisans namn sägas att Novalis, men i synnerhet Schelling, *inte* delar den starka anti-judiska ådra som utmärker delar av den tyska idealismen.<sup>22</sup> Vi kan här erinra oss Schellings vision om en ”sant allmänlig kyrka”, vilken innesluter både judar och hedningar. Schelling är i denna mening direkt arvtogare till Joakim och hans vision om en inomhistorisk förening av de två folken. Och det tål att upprepas att båda tänkarna avviker från den dominerande kristna traditionen som betraktat – och behandlat – judarna som fördömda intill tidens yttersta dagar. Dock, med detta sagt kvarstår att det även för Schelling (och Novalis) till syvende och sist är en högre form av *kristendom* som judarna ska omfamnas av. Därmed tangerar vi åter det problematiska med den kristna universalismen. Även i sin mest välmenande form tenderar den att vara blind för sina egna partikulära förutsättningar. Vattimo utgör i detta avseende ett belysande exempel i samtiden. Trots att den allomfattande kristendom han förfäktar kan uttydas som både pluralism och laicisering, ja rentav som kristendomens bortblekande, är det likväl ett *kristet* (inte judiskt, muslimskt eller sekulärt) Europa han saluför.<sup>23</sup>

I denna blindhet inför den egna partikularismen anas det tredje draget jag urskilt i visionen om en ny religion – strävan efter ett successivt förändligande. För att förverkliga en genuint universell vision krävs med andra ord ett avlägsnande från det partikulära. I modern tid finns detta drag symptomatiskt representerat hos Kant, där strävan att upprätta en universell grund för förnuftet går hand i hand med ett fjärmande från det konkreta, partikulära eller naturnödvändiga. Samma strävan genljuder på olika sätt i den senare tyska idealismen; vi kan åter erinra oss Schellings vision om en ”sant allmänlig kyrka” som står i kontrast till religionens konkreta, materiella eller bokstavliga uttryck och snarare manifesterar en förhoppning om en andligt förädlad mänsklighet.

I ljuset av vad mycket ”bokstavlig” religion förmår ställa till med är

denna vision naturligtvis tilltalande. I ett idéhistoriskt perspektiv är det emellertid viktigt att påminna sig om att denna kontrastering mellan bokstav och ande – mellan materialitet och rationalitet – är inskriven i en betydligt äldre och mindre oskyldig berättelse. Vi anar den i Joakims nedvärdering av bokstavliga läsningar av skriften, vilka han för övrigt även benämner ”judaiserande” läsningar. Men berättelsen går, som redan antytts, längre tillbaka än så. När kristendomen i sin tidiga fas avgränsade sig mot judendomen gjorde den inte så enbart genom att framhålla den egna traditionens öppna och inkluderande natur gentemot judendomens slutenhet. Ett lika viktigt retoriskt grepp var att framställa den kristna tron i termer av andlig upphöjdhet, alltmedan judendomen och judarna beskrevs som hopplöst fjättrade vid det jordiska och materiella (reningsföreskrifter, omskärelse, blind laglydnad). Drygt ett och ett halvt millennium senare ekar metaforiken i Kants framställning av det judiska folket som förkroppsligandet av människans heteronoma tillstånd och av judendomen som en kultfixerad religion dömd att dö ut som ett led i framväxandet av en universell förnuftsreligion.<sup>24</sup>

Återigen är det av vikt att skilja ut Novalis och Schellings visioner från den explicit anti-judiska ådra som löper genom Kants och Hegels filosofier. Samtidigt kommer vi inte ifrån att även deras visioner bär på troper som ingår i en vidare verkningshistoria, vilken bland annat aktualiserar frågan om hur man i det kristna västerlandet relaterat universella anspråk till partikulära förutsättningar. Mina exempel har framför allt berört förhållandet till judendomen och judarna som det kristna Europas andra, men man kan samtidigt fråga om inte dessa exempel vittnar om ett mönster som går igen i europeiska politikernas och filosofers sätt att relatera även till andra former av alteritet. Man kommer i samtiden osökt att tänka på det romska ”problemet”, där Europas ”universella” påbud om rörlighet över gränser plötsligt avslöjat sina högst partikulära föreställningar och förväntningar.

## Summary

*The Eternal Evangel. The Joachimite heritage in Romantic religion.* By Jayne Svenungsson. Taking its departure in the 19<sup>th</sup>-century idea of a “religion of humanity”, this article explores the ideological roots of this powerful vision of a new, higher religion including all human beings regardless of nationality or confession. The vision is highlighted by a close reading of Novalis’ famous text “Die Christenheit oder Europa” and the final lecture of the late Schelling’s philosophy of revelation. Through the analysis of these texts, a number of metaphors are uncovered, which, in the next section of the article, are traced back to the trinitarian theology of history of the 12<sup>th</sup>-century Calabrian abbot Joachim of Fiore. However, the aim of the article is not only to illustrate the continuity of the Joachi-

mite legacy and the Romantic notion of a religion of humanity. Thus, in the last section I also attempt to problematize the central metaphors underpinning this notion by relating them to their wider *Wirkungsgeschichte* in the European politico-philosophical heritage.

## Noter

1. Den avgörande impulsen för utvecklingen av positivismen i religiös riktning var Comtes livsomvälvande möte med Clotilde de Vaux, som vid 1800-talets mitt residerade på den adress som senare kom att förväras av den positivistiska rörelsen. Se vidare Jayne Svenungsson: "Inkarnationen av den perfekta människan", Under strecket, *Svenska Dagbladet* 2011-01-16.

2. Se vidare Warwick Gould & Marjorie Reeves: *Joachim of Fiore and the myth of the Eternal Evangel in the nineteenth and twentieth centuries*, 2 uppl. (Oxford, 2001 [1987]), 65–68.

3. Se vidare Henri de Lubac: *La postérité de Joachim de Flore. Tome I: de Joachim à Schelling* (Paris, 2001), 289–326.

4. Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Stuttgart, 1969 [1799]), 309. Även inom den svenska romantiken florerade motsvarande idéer, vilket Mikael Mogren belyst i sin avhandling, *Den romantiska kyrkan. Föreställningar om den ideala kyrkan på jorden inom Nya skolan till och med år 1817* (Skellefteå, 2003).

5. Novalis: *Kristenheten eller Europa & Hymner till natten (CE)*, övers. Percival & Sven Christer Swahn (Lund, 1994).

6. Anders Olsson: *Läsningar av INTET* (Stockholm, 2000), 28.

7. Detta idealistiska religionsbegrepp innebär dock inte att Novalis utesluter att den kristna kyrkan lever vidare i institutionell mening, men det är alltså inte här dess primära betydelse för den Europeiska kulturen ligger. Se vidare Andreas Kubik: "Restauration oder Liberalisierung? Christentumsteoretische Aspekte in Novalis' 'Die Christenheit oder Europa'" i Mattias Pirholt (red.): *The ideological constructions of German romanticism* (Uppsala, 2011), 45–77.

8. F. W. J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung 1841/42 (PO)*, red. Manfred Frank (Frankfurt am Main, 1977 [1854]).

Översättningarna av citaten i den löpande texten är mina egna.

9. Se Augustinus: *De Trinitate* (400–416), *Patrologia Latina Database*. Databasens text bygger på Jacques-Paul Migne (red.): *Patrologia Latina* (Paris, 1844–1865), bok 15, kapitel 17 och 19.

10. Se vidare Marjorie Reeves: *Joachim of Fiore and the prophetic future. A Medieval study in historical thinking*, 2 uppl. (Stroud, 1999 [1976]).

11. Jfr Bernard McGinn: *The Calabrian abbot. Joachim of Fiore in the history of Western thought* (New York, 1985), 123–144.

12. Jfr Mattias Riedl: *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit* (Würzburg, 2004).

13. Joakim av Floris: *Expositio in Apocalypsim* (Venedig, 1527 [oförändrat omtryck: Frankfurt am Main, 1964]), f. 209vb: Veniendum est quandoque ad septimam partem in qua agitur de magno illo sabbato in fine mundi futuro: quod vocari placuit tertium statum.

14. För en utförlig behandling hänvisar jag till min kommande studie *Historiens horisonter. Om profetism, messianism och idén om andens utveckling*.

15. Joakim av Floris: *Adversus Iudeos, The Latin Library*. Databasens text bygger på Arseneo Frugoni (red.): *Fonti per la storia d'Italia*, 95 (Rom, 1957).

16. Se vidare Robert Lerner: *The feast of Saint Abraham. Medieval millenarians and the Jews* (Philadelphia, 2001).

17. Jfr Bernard McGinn: *The Calabrian abbot*, 127. Joakim utvecklar sin exegetiska teori mest fullständigt i *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, i E. Randolph Daniel (red.): *Transactions of the American Philosophical Society* 73:8 (Philadelphia, 1983).

18. Se framför allt Gianni Vattimo: *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (Milano, 2002).

19. Se vidare Jayne Svenungsson: "Europa, kristendomen, sekulariseringen" i *Ord & Bild* 5 (2006), 38–45.

20. Se, för en god översikt över denna process, James Carroll: *Constantine's sword. The church and the Jews* (Boston & New York, 2001).

21. Se vidare Yirmiyahu Yovel: *Dark riddle. Hegel, Nietzsche and the Jews* (Cambridge, 1998).

22. Se vidare Micha Brumlik: *Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des*

*philosophischen Idealismus zum Judentum* (München, 2000), 250–279.

23. John D. Caputo belyser denna problematik hos Vattimo i "Spectral hermeneutics. On the weakness of God and the theology of the Event" i Jeffrey W. Robbins (red.): *After the death of God* (New York, 2007), 47–88.

24. Jfr Michael Mack: *German idealism and the Jew. The inner anti-Semitism of philosophy and German Jewish responses* (Chicago, 2003), 23–41.

# Schellings politiska filosofi, Gud och individens frihet

Anders Bartonek

## Inledning

Theodor W. Adorno iakttar hur individen, som visserligen får spelrum att utveckla sin särskildhet, sina färdigheter, sin strävsamhet och sina behov i Georg Wilhelm Friedrich Hegels teori om det borgerliga samhället i *Rättsfilosofin*,<sup>1</sup> trots allt – liksom hela det borgerliga samhället – integreras och upphävs i statens enhet hos Hegel.<sup>2</sup> I Hegels stat är individen – eller hon *ska* åtminstone vara det – medvetet och frivilligt medlem av statens sedliga enhet och har övergått från att vara en strävsam egoist – omedveten om det allmänna sammanhang hon är en del av – till att målmedvetet vilja vara en del av staten och utföra sina handlingar och sitt arbete för det kollektivets bästa.<sup>3</sup> Men Adorno problematiserar detta det kollektivets företrädare framför det individuella: det bildas hos Hegel en tydlig hierarki mellan det allmänna och det individuella, där det senare blir ett medel för det tidigare och inte tvärtom. Det är samtidigt betecknande att staten hos Hegel själv inte riktigt klarar av att binda ihop det spretiga borgerliga samhället i sin sedliga ram, vilket Adorno påpekar.<sup>4</sup> Åtminstone ingår det i Hegels teori om staten att polis, korporation och rättsväsendet ges funktionen som instanser, vilka ska hjälpa processen på traven. Genom dessa ska det skapas en känsla av gemensamhet och de ska bädda för de egoistiska individernas insikt om det sedliga kollektivets nödvändighet.<sup>5</sup> Det är alltså osäkert hur övertygad Hegel verkligen är om att skillnaderna kan förenas.

Min fråga till Friedrich Wilhelm Joseph Schelling – som inte alls formulerar en lika utvecklad politisk filosofi som Hegel<sup>6</sup> – är om hans tänkande landar i samma problematik. Jag vill alltså analysera Schellings politiska filosofi mot bakgrund av denna problematisering av Hegels politologi genom Adornos ögon. Det kommer dock inte bli fråga om en detaljerad jämförelse mellan Hegel och Schelling, och varken Adornos positioner gentemot Hegel eller Schelling kommer heller att diskuteras. Frågan härrör ur en misstanke att Schellings tänkande riskerar att landa i denna problematik, en förbryllande misstanke som uppstod vid en läsning av Schellings *Frihetsavhandling* (från 1809) tillsammans med doktorandkollegor på filosofiämnet vid Södertörns högskola. Orsaken till förvåningen över denna farhåga – jag hade antagit att Schelling inte borde hamna där Hegel landar – härrör å andra sidan ur studier av Schellings tidiga naturfilosofiska skrifter,<sup>7</sup> vilka emfatiskt pekar på vetandets och systematisere-

randets gränser när det kommer till överblickandet av naturen och dess ursprung i det obetingade. Att allt alltså inte uppgår i rationella system (i det här fallet vetandets) var för mig en indikation på att Schelling även på det politiska planet skulle lämna utrymme för det som inte det politiska systemet riktigt kan greppa och inte istället bända in det i det samma. Även Schellings tänkande i dess mellanfas och sena fas håller fast vid denna förnuftskritik.<sup>8</sup>

Martin Schraven skriver emellertid att Schelling genom hela sitt verk försvarade individen mot statens allmänhet,<sup>9</sup> vilket ger anledning att tro att min farhåga inte kommer att besannas. Hermann Zeltner argumenterar liknande, men ser olika faser i Schellings tänkande, i vilka statens roll betonas olika. Zeltner menar dock att individen på ett genomgående sätt prioriteras av Schelling.<sup>10</sup> Schelling vill samtidigt inte bara värna om individen, utan är generellt kritisk till staten, men menar samtidigt att den är nödvändig av olika skäl. Schelling kritiserar tidigt staten för att vara mekanisk och att dess maskin och kuggjul utesluter all fri individualitet.<sup>11</sup> Staten kan inte vara ändamål, men betraktas av Schelling ändå som nödvändig. Schelling förstår staten snarast som ett negativt ramverk, i och genom vilket individens positiva frihet ska kunna få utrymme. Ett år efter utgivningen av *Frihetsavhandlingen* håller Schelling 1810 de så kallade *Stuttgarter Privatvorlesungen*, i vilka han utvecklar idén om en stat som är reducerad till det nödvändigaste. En förnuftsstat kan aldrig på ett sant sätt ena alla individer. Denna förståelse av staten är starkt präglad av Schellings teologi.<sup>12</sup> Enligt Schraven kan denna statsteori ses som konstruerad utifrån *Frihetsavhandlingens* frihetsbegrepp såsom situerat i människans förmåga att välja det onda eller goda.<sup>13</sup> Hur nödvändig staten än må vara, kan den aldrig vara människornas slutpunkt och sanna enhet. Till sin tendens får individen dock en mindre stark och staten en starkare roll här än i den tidiga filosofin. Schelling kritiserar Hegels förvandling av staten till något gudomligt, vilket den aldrig kan vara: inrättandet av en himmel på jorden är dömt att misslyckas.<sup>14</sup> För Schelling är staten snarare en nödvändig övergångslösning, den utgör vägen till Gud, men kan inte vara denna slutpunkt själv.<sup>15</sup> Det gäller att begränsa staten för att möjliggöra friheten i Gud. Och friheten i Gud består i att individerna såsom självständiga i frihet väljer att leva i enhet med Gud. Staten blir då förutsättningen för det högre livet,<sup>16</sup> men inte detsamma själv, som hos Hegel. En enhet av fria andar kan bara, som Schelling skriver, finnas i Gud.<sup>17</sup>

Hegel och Schelling utgår från samma föreställning om moderniteten – dess aktualiserande av individuell frihet<sup>18</sup> – men de förhåller sig olika till den, vilket Schellings rädsla för att staten ska hindra individens utveckling är en indikator för. Men frågan är om Schelling verkligen undkommer faran att göra individen till ett blott exempel av en allmänhet? Den risk jag ser med Schellings teori är att den visserligen försöker undkomma att



bygga in individen i *statens* allmänhet, men eftersom en verklig frihet – som vi kommer att se – enligt Schelling i *Frihetsavhandlingen* innebär att välja bort sin egoism till fördel för ett frivilligt liv i enhet med Gud, ställs frågan, om inte en sådan enhet också innebär ett förtryck av individen. Återkommer den statspolitiska och individbegränsande figur, som Schelling kritiserar, hos honom själv i teologisk-politisk form? Hävdas individen av Schelling mot staten, men inte mot Gud?

Min frågeställning försöker jag huvudsakligen besvara genom en läsning av Schellings *Frihetsavhandling* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*) – ett verk som kan lokaliseras till mellanfasen i Schellings tänkande och kan betraktas som den viktigaste av Schellings publicerade politiska skrifter. Jag kommer dock att inleda med en kort introduktion till Schellings politiska tänkande genom att redovisa huvudtankarna i hans tidiga och första politiska text, ”*Neue Deduktion des Naturrechts*” (1795).<sup>19</sup> Denna redovisning får agera kontrastyta till diskussionen av *Frihetsavhandlingen*. Efter föreliggande texts huvuddel om *Frihetsavhandlingen* kommer jag att ge en utblick över Schellings sena politiska tänkande vad gäller relationen mellan individ och det allmänna. Individbegreppet är centralt i ”*Neue Deduktion des Naturrechts*”, men inte på samma sätt i *Frihetsavhandlingen*, i vilken han använder begrepp som Geist, Persönlichkeit, Selbstheit, Eigenwille och Partikularwille. Det ser jag inte som ett hinder för att jämförande diskutera hur Schelling hanterar frågan om det individuella eller enskilda i relation till det allmänna.

### Schellings tidiga politiska tänkande

Schellings tidiga politiska tänkande tar sig uttryck i en kort avhandling från 1795: ”*Neue Deduktion des Naturrechts*”. Denna avhandlar huvudsakligen relationen mellan individuell och allmän vilja. Schellings argumentation innehåller ett starkt individualistiskt fokus, samtidigt som jag menar att det individuellas eller subjektivas företräde framför det allmänna och objektiva har överdrivits i Hans Jörg Sandkühlers och Alexander Hollerbachs tolkningar.<sup>20</sup>

Schellings filosofi befinner sig 1795 i sin vagga – han är endast 20 år gammal och väldigt influerad av Johann Gottlieb Fichte<sup>21</sup> – men sysselsätter sig redan med ett begreppspar som kommer att spela en stor roll i Schellings tänkande: det obetingade och betingade. Det obetingade är för Schelling det som gör något till något, medan det betingade är det som har gjorts till ett ting genom något annat. Det obetingade är subjekt, det betingade ett objekt. Målsättningen för individen i det politiska är att utvecklas till ett fritt väsen i sig och inte till ett objekt (för andra). Som objekt kan människan inte vara fri, för hon härskar då inte över sig själv, utan betingas av andra. Som väsen i sig blir hennes frihet inte inskränkt

av något, utan hon blir ett subjekt som styr sin egen värld: världen blir, som Schelling skriver, hennes moraliska egendom. Och allt som är objekt får hon härska över.<sup>22</sup> Människan ska sträva efter obetingadhet.<sup>23</sup> Det obetingade i människan genom vilket hon blir fri eller som utgör själva hennes frihet är *formen* hos hennes individuella vilja.<sup>24</sup> Det är denna som kommer att betinga den allmänna viljan, även om den individuella viljan kommer att "underkasta sig" den allmänna. Viljan förstår Schelling som ursprungligt absolut och tänker sig att dess form är identisk överallt.<sup>25</sup> På viljans ideala eller intellektuella plan är alla viljor identiska, men på det empiriska planet är de dock icke-identiska.<sup>26</sup> Människorna står inför varandra i ett tillstånd av självhävdelse och kamp, ett tillstånd som kan jämföras med Hobbes tanke om ett krig alla mot alla.<sup>27</sup> I denna situation av empiriskt konkurrerande förhindras friheten att fullbordas, därför krävs det av individerna att de ger upp sin empiriska frihet för att just rädda sin frihet. Det gäller att försöka sluta sätta den egna friheten mot andras frihet, så att dessa slutar att göra detsamma.<sup>28</sup> Individen gör dock inte anspråk på individualitet genom att underkasta sig det allmänna, utan genom att hon gör anspråk på individualitet underkastar hon sig det allmänna. Individen kan bara underkasta sig den allmänna viljan om hon därigenom hävdar den individuella.<sup>29</sup>

Bärande för Schellings tänkande i denna text är åtskillnaden mellan den allmänna och den individuella viljans *form och materia* (eller form och innehåll). Grundläggande för relationen mellan form och materia är att det är formen som bestämmer materian, eller: formen är det betingande och materian det betingade. Därför är det också viljans form som bestämmer dess materia. Denna åtskillnad ger då i detta sammanhang fyra dimensioner: den individuella viljans form och innehåll och den allmänna viljans form och innehåll. Nästa steg blir att bestämma deras inbördes relation. Enligt Schelling får den allmänna viljan sin form från den individuella viljans form.<sup>30</sup> Däremot bestämmer den individuella viljan sin materia i enlighet med den allmänna viljans materia. Individen hävdar sin individuella vilja mot den allmänna vad gäller formen, inte vad gäller materian, materian bestäms genom den allmänna viljan.<sup>31</sup> Vad gäller innehållet är individen alltså beroende av det allmänna, men inte när det kommer till formen. Men eftersom formen bestämmer materian och den allmänna viljans form bestäms genom den individuella viljans form kan Schelling skriva att den allmänna viljans materia bestäms genom formen hos den individuella.<sup>32</sup> Alltså: den individuella viljan måste, när det kommer till materian böja sig för det allmänna – när det kommer till viljans innehåll och dess plikter etc. Men detta är ingen underkastelse i egentlig mening, eftersom denna materia är bestämd genom den individuella viljans form. Individen inskränks bara genom den allmänna viljans materia, som ju samtidigt är betingad genom den individuella viljans form.<sup>33</sup>

Nu skriver Schelling att individen har rätt till allt den gör anspråk på

vad gäller viljans form eller som motsvarar denna form.<sup>34</sup> Den har alltså rätt till sin egen individuella viljas materia, men för att säkra sin frihet väljer den vägen via den allmänna viljan. Men den underkastar sin viljas materia bara under den allmänna viljan, om den allmänna viljan är bestämd genom formen hos den individuella viljan. Den individuella viljan har bara rätt att gå emot den allmänna viljan om dess materia *går emot* formen hos den individuella viljan, vilket dock inte kan hända.<sup>35</sup> Det förutsätter att den allmänna viljans form inte skulle vara bestämd genom den individuellas form och som sådan kan den inte existera. Jag har rätt att hävda min viljas självhet mot den allmänna viljan, även vad gäller materian, bara jag hävdar självheten i enlighet med min viljas form.<sup>36</sup> Men därigenom kommer jag att vara konstitutiv för den allmänna viljan och därmed inte hävda mig mot den.<sup>37</sup>

Även om denna förståelse av det politiska och av relationen mellan individuellt och allmänt har en stark individualistisk prägel, framstår det tydligt att det individuella vill och behöver ingå i ett allmänt sammanhang för att säkra sin frihet. Det allmänna blir därmed till för individen, men individen kan inte motsätta sig den allmänna viljans form, eftersom denna har blivit betingad genom den individuella viljans form. När det kommer till materian ska individen dessutom underkasta sig det allmänna, men endast såvida materian överensstämmer med viljans form. Jag tycker att denna ”deduktion” snarast kan betraktas som ”induktivt begrepp om det politiska”, utan att förfalla till ett naivt begrepp om det individuella som helt underskattar värdet av ett politiskt sammanhang.<sup>38</sup> I *Frihetsavhandlingen* riskerar Schelling i mina ögon att förlora detta värnande av individen ur sikte.

### Frihetsavhandlingen

Jag kommer nu till Schellings avhandling om den mänskliga frihetens väsen, vilken kan lokaliseras till hans mellanfas.<sup>39</sup> Schelling ställer här inledningsvis frågan om hur frihet och nödvändighet kan tänkas samman. Även den därmed besläktade frågan om relationen mellan frihet och system får en viktig roll: kan de tänkas samman? Måste de tänkas samman? Eller är de konträra? Både frågan om frihet och nödvändighet å ena sidan och om frihet och system å den andra handlar om att förbinda det fria med det ofria, det bundna med det obundna. Schelling utgår från att det inte går att avstå från något av dem. Ett system utan frihet är lika otänkbart och dött som en frihet vore helt sammanhangslös, godtycklig och realitetslös utan system. Schelling fastslår att om frihet har någon som helst realitet kan den inte inneha en perifer position i det filosofiska systemet och eller världens sammanhang, utan måste vara central. Individens frihet hänger ju på något sätt samman med världshelheten, och det gäller att bestämma vari denna koppling mellan frihet och system består. Åt-

minstone i det gudomliga förståndet måste det enligt Schelling finnas ett system som består tillsammans med frihet. Och det är utifrån den i Gud möjliggjorda friheten som Schelling formulerar människans deriverade frihet. Men innan jag fortsätter till frågan om relationen mellan Gud och människorna vill jag påpeka att frågan om frihet och system är analog till frågan om relationen mellan det allmänna och individuella: hur ska det individuella förstås i relation till det allmänna utan att drunkna i det samma?

Schelling försöker nu bestämma i vilken relation människorna (det individuella) måste förstås i till Gud (det absoluta). Han menar att Gud uppenbarar sig genom människorna, Gud förverkligar sig genom människorna. Gud är det invecklade som vecklas ut i människorna.<sup>40</sup> På samma sätt bestämmer Schelling identitetsprincipen inte som en enhet som om och om igen snurrar på stället, utan som en progressiv, skapande och levande princip.<sup>41</sup> Guds självutveckling fortsätter i människorna, eller för att kunna utvecklas behöver Gud uppenbara sig i människorna. Gud är visserligen det obetingade som betingar de ur honom deriverade människorna och därmed inte att betrakta som indifferent i relation till sin produkt, men Guds livsimpuls lever inte bara vidare i människorna, utan intensifieras snarare genom dem. Resultatet är levande, inte dött – annars skulle ju Gud dö i sin produkt – men det är relativt självständigt. Schelling jämför här med ögat: det kan bara existera i organismens helhet, men har en viss frihet, vilket dess förmåga till sjukdom visar, en sjukdom som inte direkt blir till hela organismens. Människorna måste som Guds representationer (eller representanter) vara självständiga väsen.<sup>42</sup> Samtidigt är Gud actu existerande i människan.<sup>43</sup>

En kort förhandsutvärdering: i detta att de enskilda människorna får en så central roll syns en tendens som kan utvärderas positivt utifrån min fråga huruvida det individuella får en underordnad roll i relation till det allmänna hos Schelling eller inte. Det är positivt att Gud (det hela) utvecklas och är beroende av de relativt självständiga enskilda människorna för sitt eget förverkligandes skull.

För att återgå till Schelling är det värt att notera huvudlinjerna i den process i vilken Gud och människorna är situerade och genom vilken Guds och människornas frihet ska bli verklighet. Schelling skiljer mellan det som är grund till existens och existensen själv. Likaså hos Gud: Guds och tingens existens har sin grund i något hos honom som inte *är* han själv, nämligen i grunden för hans existens. Guds grund är något som i Gud inte är Guds existens själv. För att Gud ska vara Gud kan inget finnas utanför honom, men hans existens måste förklaras genom dess egen grund, vilken föregår existensen. Detta gör Gud kluven i sig själv och ger honom en frihetsmöjliggörande dynamik. Men allt måste enligt Schelling ha börjat i en regellöshet, en indifferentens till ”grund” för den ordnade världen ligger en ogripbar regellöshet och rest, som inte kan fattas eller rekonstrueras

genom förståndet. Den föregår all grund och existens och alla dualiteter av till exempel grund och existens. Om allt bestod av dualiteter skulle förklaringen av världen fastna i en oändlig kedja av betingade fenomen och aldrig nå fram till det obetingade. Denna alla predikat föregående indifferens kallar Schelling ogrund eller avgrund.<sup>44</sup> Processen från indifferens till Guds grund och Guds och människornas existens drivs av en längtan till kärlek.

Människans frihet består nu enligt Schelling väsentligen i förmågan till det onda och goda.<sup>45</sup> Det ondas splittring är möjliggjord i Guds grund, eller i grundens vilja, medan Guds vilja är att universalisera och sammanföra allt och låta föra det mot en enhet med ljuset och hålla det vid liv i detta.<sup>46</sup> Men Guds vilja sätts på spel i människan, eller Gud måste till och med riskera sin egen målsättning genom att själv sätta den på spel i gestalt av människan. Schelling vill både undvika att det onda antingen helt enkelt förstås som verkligt och då blir oundvikligt eller att det förnekas. Det måste vara möjligt, men får inte vara oundvikligt.<sup>47</sup> I människan ger Gud sig själv möjligheten att bestämma sig för eller mot det onda.

Schelling bestämmer nu människan som ande – *Geist* – i vilken Gud uppenbarar sig.<sup>48</sup> Som ande är människan ett (relativt) självständigt väsen som har Guds utveckling i sin hand, eller sett ur Guds synvinkel måste denne frambringa sig själv som ande för att förverkliga sin frihet. Det sker alltså därigenom att Gud i människan möjliggör möjligheten att välja det onda. På samma gång som människan är självständig ande är hon en självhet, *Selbstheit*; som ande är hon ett särskilt väsen som är skilt från Gud. Människan utvecklar en personlighet och tar sig ur sin funktion att vara ett blott verktyg för naturens process.

Men människan som ande är bara fri och över naturen i den mån hon inte väljer att skilja sig från ljusets princip.<sup>49</sup> Den enhet av ljus och mörker, som enligt Schelling är oupplöslig i Gud, kan brytas isär i människan. Om hon väljer att vända sig bort från helhetens universalvilja och dess ljus och försöker hävda sig som enskild och oberoende partikulärvilja upplöses de i Gud oupplösliga principerna. Hävdandet av egen- och partikulärviljan till allmän regel är det onda. Människan får här något som liknar maktgalenskap: människan tror att hon klarar sig själv utan stöd och grund i krafternas samspel i enlighet med gudomligt mått och gudomlig jämvikt. Ett sant liv kan dock bara bestå inom det ursprungliga förhållandet. En egenvilja som bara vill leva för sig själv kan inte vara fri. Egenviljan tror att hon beror på sig själv och ser inte att hon grundar i Guds grund och ordning och på dess enhet av ljus och mörker. Slavoj Žižek beskriver denna ondhet hos Schelling i termer av en kortslutning mellan det partikulära och det universella.<sup>50</sup> Schraven skriver att det onda är självhetens fränkskiljande från Gud.<sup>51</sup>

Samtidigt är en viss självhet nödvändig för utvecklandet av frihet och det avgörande är i vilket förhållande människans egenvilja ställer sig till

universalviljan. Schelling gör i *Stuttgarter Privatvorlesungen* en tydligare differentiering av *Geist*-begreppet och visar därmed att egoismen inte är ond i sig. Den första dimensionen är människan eller *Geist* som *egenvilja*, med vilken det godas reella motsats i människan betecknas, men som inte i sig ännu är något ont, utan det som är den nödvändiga motsatsen för *förståndet* (den andra dimensionen av *Geist*) att övervinna och höja sig över. Utan det ideala förståndet vore den grundläggande egenviljan blind, förståndet utgör människans omtänksamma sida. Den tredje dimensionen är den *egentliga viljan*, vilken utgör den sammanhållande indifferenspunkten mellan de första två. I denna egentliga vilja förhåller sig människan både till (den nedre) naturen – till sin grund – men också till det som är högre än den själv.<sup>52</sup> I *Frihetsavhandlingen* är Schelling tydlig med att egenviljan inte i sig är något negativt, utan snarare den grundläggande verksamheten, aktiviteten eller drivkraften som friheten förutsätter – även ursprungligt i Gud. Men egenviljan ska hålla sig kvar i grunden, annars, om den inte längre är denna bas, utan blir viljans organ eller verktyg, blir den blott en partikulärvilja som förväxlar sig med det hela – det uppstår en partikulärsjukdom. Upphöjandet av egenviljan, inte egenviljan i sig, är problemet.<sup>53</sup> Det onda får inte vara mer än en potentialitet.<sup>54</sup>

Guds uppenbarelse kräver alltså att Gud riskerar det möjliga skeendet att den enskilda viljan tror sig kunna stå för sig själv, utan grund i Gud. Det godas förverkligande kräver att det riskeras via utvecklandet av själviska viljor som sedan frivilligt väljer bort att leva som absolut självständiga viljor (vilket skulle innebära ett falskt liv, ett liv i lögn). Den framväxta självheten är inte i sig det onda, utan endast om denna helt sliter sig från ljuset och universalviljan. Människan får inte förvandla sin självhet från att vara basis till att vara organ; det får inte bli det härskande eller höjas till en självisk allmän vilja, för vilken allt andligt blott skulle bli ett medel.<sup>55</sup> Den stora faran ligger i att inte bara enskilda människor faller, utan i att det onda ska bli den härskande principen.<sup>56</sup> Den aktiverade självheten är nödvändig för skärpandet av livet, men bara om människans vilja allierar sig med den eviga kärleken och underordnar sin vilja under ljuset som allmän vilja kan det goda förverkligas.<sup>57</sup> Det positiva är, som Schelling skriver, alltid det hela eller enheten.<sup>58</sup> Fri är den människa som såsom självständig personlighet har bestämt sig för att erkänna den gudomliga ordningen.<sup>59</sup> Eller som Schelling skriver: enheten av fria andar kan bara finnas i Gud och Gud vill vara kung över just fria andar, så vad som krävs är en frivillig underkastelse av människorna.<sup>60</sup>

Även om *Frihetsavhandlingen* bara implicit tycks tala om det politiska förhållandet mellan individ och samhälle/stat, och istället i första hand för en metafysisk-teologisk diskussion om frihetens möjlighet, tror jag att det går att göra paralleller till Hegels teori om det borgerliga samhället och hur han försöker stävja dess individualism i staten. Människan som Hegel kritiserar är den särskilda vilja som bara ser sig själv och bara gör

allt hon gör för sig själv. Hon ser inte att hon är förmedlad med andra människor och redan ingår i ett komplicerat system av arbetsdelning och behovstillfredställande genom vilket hon får vad hon behöver genom andras arbete. Allas enskilda strävan leder omedvetet – detta lärde redan Adam Smith – till en samlad samhälllig produkt och rikedom. Men denna gemensamma produkt är enligt Hegel bara ytlig och inte resultatet av frihet i egentlig mening, eftersom den inte härrör ur en aktivitet hos individerna genom vilken de *medvetet* bidrar till allmänheten och underordnar sig dess riktning och sedlighet. Hos både Schelling och Hegel förutsätter utbildandet av frihet självständiga individer genom vilka sedlighet/frihet eller det goda sätts på spel för att återvinna det samma. Hos Hegel är splittringen av familjens sedliga gemenskap och enhet ut i det borgerliga samhället nödvändigt för att kunna återupprätta sedligheten på statsnivå. Båda sätter också systematiskt värde på självheten och egenviljans grundläggande betydelse vad gäller dess aktivitet och verksamhet. Dessutom tycks förverkligandet av nämnda mål därefter hos båda innebära att den enskilda människan ska återinträda i helheten eller välja att inte lämna den. Till skillnad från i sitt tidiga tänkande är Schelling i denna fas närmare Hegel och den farhåga jag skisserade i inledningen i anslutning till Adornos filosofi tycks besannas när det kommer till *Frihetsavhandlingen*. Bortsett från alla skillnader mellan Hegel och Schelling liknar deras tankefigurer varandra här. Hos båda innebär frihet att avstå från själviskhet och att bli en del av kollektivet – statligt eller gudomligt. Schelling kritiserar visserligen senare Hegels ”negativa filosofi” för att försöka reducera mänskligt handlande och historia (verkligheten såsom skapad genom fritt mänskligt handlande) till en logisk fråga, det förstås bara som en logisk följd. Schelling vänder sig mot det teoretiska förnuftets primat och menar att det fria mänskliga handlandet – det praktiska – förblir dunkelt hos Hegel; eftersom det enligt Schelling inte går upp i det rena begreppet förblir det oförklarat. Ett fritt handlande kan inte förstås genom logisk nödvändighet, det blir då just inte fritt, utan bestäms genom logiskt tvång. Människans förmåga till fritt handlande måste förklaras ur något annat, nämligen enligt Schelling ur människans vilja till frihet och ur det hon egentligen vill, inte ur det som det rena begreppets logik nödvändigt innehåller.<sup>61</sup> Trots detta är Schellings poängterande av det hela som det positiva problematiskt utifrån min frågeställning. Individens får inget utrymme att ifrågasätta Guds helhet. Wilhelm G. Jacobs ställer den liknande frågan om inte Schelling degraderar människan till allmänviljans funktionär eller organ. Han svarar dock att just eftersom Schelling förstår människan som organ degraderar han henne inte till funktionär. Som organ vore människan relativt självständig och en dynamisk och viktig aktör i Guds uppenbarelse, hon är ingen mekanisk kugge i en maskin.<sup>62</sup> Men frågan är om inte även ett organ bara har som syfte att gynna helheten? Jag finner det svårt att inte se ”Hegels princip” i detta: som organ hjälper individen

antingen helheten eller är sjukt, såsom ögat i Schellings exempel. Ett organ är i Schellings förståelse ett verktyg för något högre, eller organismen får sitt namn därav att det, som innan bara var till för sig självt, nu – i organismen – är verktyg för något högre.<sup>63</sup> Människan vore då verktyget för inrättandet av Guds rike?

### Slutord om Schellings sena politiska filosofi

I Schellings sena politiska tänkande, vilket kommer till ett viktigt uttryck i hans dagbok från 1848,<sup>64</sup> framträder kombinationen av framhävandet av individen, poängterandet av statens viktiga men begränsade roll och framhävandet av vikten av att söka det högre livet i enhet med Gud på ett mer frammognat sätt än tidigare.<sup>65</sup> Vid denna tid diskuterar Schelling dessutom tydligt egoismen som problem i relation till staten, inte bara som i *Frihetsavhandlingen* i relation till Gud. Även om staten här ska värna om individen och inte inskränka dess frihet, är en självisk egoism farlig även i politiken.<sup>66</sup> Denna direkt politiska kritik av egoismen är kopplad till hans erfarenheter i Berlin av de revolutionära händelserna i Tyskland (och Europa) 1848 och tiden innan. Enligt Schelling kommer revolutionen ur egoistiska personligheter: det är varken människorna ur den odifferentierade massan (folket) eller de stora män, som historien enligt Schelling behöver, utan de medelmåttiga personligheterna som utgör problemet. De själviska viljorna är orsaken till de onda utvecklingarna 1848.<sup>67</sup> Samtidigt menar Schelling att det är samma egoism som avskiljde sig från Gud, som nu inom staten hävdar sig själv på det helas bekostnad.<sup>68</sup> Mot dessa måste staten försvaras, men därmed är inte sagt att staten ska vara ett huvudändamål för människan: tvärtom ska staten förbereda individernas väg till Gud. På ett innerligt sätt ska individerna överskrida staten och finna Gud.<sup>69</sup> Här blir kombinationen av individuell frihet och förberedandet av Guds ordning tydlig. Och i detta blir staten nödvändig: särskilt i tider av kris och förfall som Schelling befann sig inom behöver människorna staten som stödrum. Men för att den ska kunna ha denna funktion får inga själviska viljor driva utvecklingen till sin egen fördel. I ljuset av detta bör man se Schellings reaktion mot oroligheterna 1848; de hotar staten såsom stabil förutsättning för människors väg till Gud. Staten är förutsättningen för det högre livet.<sup>70</sup> Vad som krävs för att undvika farlig själviskhet är att en individ enligt Schelling utvecklas inom moralens, bildningens och religionens områden. Även utvecklandet av vetenskap, konst och filosofi är avgörande.<sup>71</sup>

Även i Schellings sena politiska tänkande kan man alltså – liksom i *Frihetsavhandlingen* – hitta tanken att människorna bör ingå i Guds ordning och enhet. Individens plats och möjlighet blir en annan i relationen till Gud än inom statens politik, men individen är slutgiltigt fri först då den trots möjligheten att välja det onda väljer att leva i samklang med



Guds vilja. Mot bakgrund av Adornos kritik av Hegel (som skisserades inledningsvis) har mina resonemang sammanfattningsvis som följd att Schellings politiska tänkande måste ifrågasättas på liknande sätt. Kritiken riktas dock då inte i första hand mot statens subsumering av individen, utan mot individens inbegripande i Guds ordning. Gemensamt har deras filosofier att det allmänna prioriteras före det individuella.

### Summary

*Schelling's political philosophy, God, and the freedom of the individual.* By Anders Bartonek. T. W. Adorno criticizes G. W. F. Hegel for subsuming the individual under the universal in his *Philosophy of Right*. Although the strenuous and working egoistic individual receives an important function within Hegel's concept of civil society, in the State – which according to Hegel shall be the result society is aiming for – it is degraded to be a mere member of the state, doing all it does for the sake of the state. My question to F. W. J. Schelling is if his political thinking ends in the same problem. For this purpose I mainly analyze the *Philosophical investigations into the essence of human freedom*, Schelling's most important published political text, as well as the early text "Neue Deduktion des Naturrechts" and Schelling's diary from 1848.

Even though Schelling makes a stronger case for the individual in relation to the state than Hegel does, he tends to construct and establish a very similar structure between the individual and the universal on a theological-political level. In his *Philosophical investigations into the essence of human freedom* freedom is on the one hand made possible only in the human ability to choose between good and evil, but on the other hand attained only if the individual resists the temptation of egoism and total independency and chooses to live in unity with God. God must risk freedom through the choices and actions of individuals, because he only wants to be king over free spirits. The developed and sharpened selfness of individuals is therefore necessary for freedom to be fulfilled – the ability of choosing between good and evil requires a mature *Geist* – but only if it recognizes the divine order and lives according to it, will it be really free.

Hence, for Schelling the state only receives a function of making room for the individuals' inner way to God. The state can never be a true purpose in itself, as in Hegel's theory; for Schelling it is impossible to establish a heaven on earth. But Schelling nevertheless creates a similar order, in which the individual is subordinated and neither wants nor is able to incorporate a threat to the whole of God's realm. Therefore, Schelling's political thinking can be questioned in a similar way to how Adorno problematized Hegel's philosophy.

## Noter

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main, 1986 [1821]), §§ 182–208.
2. Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main, 1975 [1966]), 295ff.
3. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 257–258.
4. Adorno: *Negative Dialektik*, 331.
5. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 209–256
6. Martin Schraven menar dock att politik var en viktig del i Schellings filosofi, han var ingen opolitisk tänkare. Schraven: ”Recht, Staat und Politik bei Schelling” i Hans Jörg Sandkühler (red.): *F. W. J. Schelling* (Stuttgart, 1998), 190. Schelling följde politiska skeenden med intresse och upplevde dessutom tre revolutioner: 1789, 1830 och 1848, den senare på väldigt nära håll från sitt hem på Unter den Linden i Berlin. Schraven: *Philosophie und Revolution. Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848* (Stuttgart, 1989).
7. Anders Bartonek: *Om Schellings naturfilosofi som kritik av självmedvetandet och naturvetenskapen* (C-uppsats, Huddinge, 2002).
8. Jfr Axel Hutter: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings* (Frankfurt am Main, 1996).
9. Schraven: ”Recht, Staat und Politik bei Schelling”, 190 och *Philosophie und Revolution*, 34.
10. Hermann Zeltner: *Schelling* (Stuttgart, 1954), 173ff.
11. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 32ff.; Sandkühler: ”Revolution, bürgerliche Gesellschaft, Recht und Staat. Schelling und Hegel” i Karl Ameriks & Jürgen Stolzenberg (red.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 2 (2004), 288. Se även ”Das sogenannte ’Älteste Systemprogramm’” i Manfred Frank & Gerhard Kurz (red.): *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen* (Frankfurt am Main, 1975), 110–112.
12. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 36ff. och Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen* (Turin, 1973 [föreläsningarna hölls 1810]), 173ff.
13. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 36ff.
14. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 40 och 179; Zeltner: *Schelling*, 183, 186 och Sandkühler: ”Revolution, bürgerliche Gesellschaft, Recht und Staat. Schelling und Hegel”, 304.
15. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 39.
16. *Ibid.*, 183.
17. Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 173.
18. Sandkühler: ”Revolution, bürgerliche Gesellschaft, Recht und Staat. Schelling und Hegel”, 287.
19. ”Neue Deduktion des Naturrechts” är enligt Schraven Schellings första rättsfilosofiska skrift (”Recht, Staat und Politik bei Schelling”, 192).
20. Sandkühler: *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei F. W. J. Schelling* (Frankfurt am Main, 1968), 64ff, 76; Alexander Hollerbach: ”Schellings Rechts- und Staatsbegriff in den Jahren 1796–1800” i Frank & Kurz (red.): *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, 308ff, 320ff.
21. Walter Schulz: ”Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie” i Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Frankfurt am Main, 1975 [1809]), 10ff.
22. Schelling: ”Neue Deduktion des Naturrechts” [1795] i Schelling: *Ausgewählte Werke* (Darmstadt, 1980), §§ 1–8.
23. *Ibid.*, § 23.
24. *Ibid.*, §§ 34 och 85.
25. *Ibid.*, §§ 42 och 155–156.
26. *Ibid.*, § 18.
27. Hollerbach: ”Schellings Rechts- und Staatsbegriff in den Jahren 1796–1800”, 319.
28. Schelling: ”Neue Deduktion des Naturrechts”, §§ 25, 28 och 46.
29. *Ibid.*, §§ 31–33, 36 och 47.
30. *Ibid.*, § 34.
31. *Ibid.*, § 49.
32. *Ibid.*, § 34.
33. *Ibid.*, § 142
34. *Ibid.*, § 68.
35. *Ibid.*, §§ 96-97.
36. *Ibid.*, § 105.
37. *Ibid.*, § 106.
38. Som Hollerbach påpekar kan en starkare objektivistisk position hittas i Schellings *System des transzendentalen Idealismus* (Hamburg, 2000 [1800]) i jämförelse med *Neue*

*Deduktion des Naturrechts* (Hollerbach: ”Schellings Rechts- und Staatsbegriff in den Jahren 1796–1800”, 316ff). Det fria handlandet hos släkte och individ ges en viktig roll i det absolutas rörelse, men individen är, till skillnad från den tidigare texten inramad i ett större sammanhang som ger allas gemensamma handling en säker riktning. Individen fräntas den initiala plats den hade innan. Individen är enligt Schelling inte i stånd att förverkliga den praktiska filosofins ideal, utan detta förverkligande måste utgå från släktet, alltså från den allmänhet individen är en del av. Individens roll blir att i det historiska och successiva förverkligandet av idealet ta vid där tidigare individer slutade och därigenom skapa kontinuitet genom förverkligandets progress (Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, 259). Individen är avhängig släktet som helhet och endast – så argumenterar Schelling – om det finns något objektivt i människornas handlande som överskrider deras handlingars subjektivitet och leder samman alla handlingar i en gemensam riktning kan det harmoniska målet uppnås (Ibid., 268). Det subjektiva och enskilda fria handlandandet måste ha sin gemensamma rot i en absolut och objektiv syntes för att kunna förverkliga sitt ändamål (ibid., 269ff).

39. Denna kan delvis situeras kontextuellt som svar på Hegels kritik i *Andens fenomenologi* från 1807 – (Stockholm, 2008), 57ff – gentemot Schellings påstådda ”odifferenterade” och ovetenskapliga tänkande.

40. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Frankfurt am Main, 1975 [1809]), 39ff.

41. Ibid., 41.

42. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 41ff, 58 och *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 103, 166ff.

43. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 58.

44. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 97ff. Jfr Slavoj Žižek: *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängende Gegenstände* (Wien, 1996).

45. Schelling: *Philosophische Untersuch-*

*ungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 48.

46. Ibid., 70ff.

47. Ibid., 48.

48. Ibid., 58ff.

49. Ibid., 59ff.

50. Žižek: *Der nie aufgehende Rest*, 96.

51. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 37.

52. Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 182ff.

53. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 59ff, 92, 104 och *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 137ff.

54. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 96, 100.

55. Ibid., 82.

56. Ibid., 66.

57. Ibid., 92.

58. Ibid., 64.

59. Sven Jürgensen: *Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings* (Würzburg, 1997), 145. Rie Shibuya tar i sin bok *Individualität und Selbstheit. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit (1801–1810)* (Paderborn, 2005) empatiskt fasta på personlighetsbegreppet för att göra Schellings försök att formulera det individuella rättvisa. Personligheten betecknar då det unikt individuella i varje människa och innebär samtidigt övervinandet av det ensidigt idealistiska subjektivitetsbegreppet (13ff, 147ff). Samtidigt kvarstår i mina ögon även i Shibuyas framställning individens återgång in i Guds enhet (168ff, 179).

60. Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 167, 173.

61. Hutter: *Geschichtliche Vernunft*, 11ff och Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (Darmstadt, 1953 [föreläsningar na hölls 1827]), 111ff.

62. Wilhelm G. Jacobs: ”Die Entscheidung zum Bösen oder Guten im einzelnen Menschen” i Otfried Höffe & Annemarie Pieper (red.): *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Berlin, 1995), 134.

63. Jfr Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 98 och *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 103ff.

64. Schelling: *Das Tagebuch 1848* (Hamburg, 1990).

65. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 137, 143, 173ff.

66. Ibid., 176ff.  
67. Ibid., 178, 180.  
68. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 177 och Schelling: *Das Tagebuch 1848*, 24.  
69. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 173.  
70. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 39, 183 och "Recht, Staat und Politik bei Schelling", 198.  
71. Schraven: *Philosophie und Revolution*, 151, 173.

# Schellings begynnelse

*En dynamisk historia*

Anna-Lena Renqvist

Men var är den fjärde?

Platon *Timaios*, 17a

## Inledning

En madeleinekaka doppad i te inleder ett av 1900-talets märkliga romanprojekt. Den avsmakas, och i ett nu förflyttar den huvudpersonen till en svunnen värld i en tid som flytt. Barndomens Combray står inte att finna på jordens rund, men i singularitet framträder det. Likt blomblad som sluter sig kring sin nektar och alstrar en hemlighet, skapas i själens inre en kvalitativ identitet såsom likheten de båda tiderna emellan: mellan avsmakandets tid och den som avsmakas. Den franske tänkaren Gilles Deleuze är inte ensam när han uppmärksammar den filosofiska sprängkraften i Marcel Prousts upptakt. Och han får fog för sin tes: "Identitet är resultatet av en skillnad".<sup>1</sup> Jaques Derrida hade varit inne på ett liknande spår: "Bara icke-ursprunget är ursprungligt".<sup>2</sup>

Annars skilda röster tycks enas i sak: den gamla frågan om filosofins begynnelse, om en med identitet behäftad princip till grund för den mänskliga tankebyggnaden tillhör det förgångna. Västerlandet har närts av en villfarelse, på den tomma platsen kan vi bara konstatera dess motsats: differens, ursprungslös upprepning, den eviga återkomsten av det olika, det skilda.<sup>3</sup> Tanken är gammal men dräkten är ny, över en variation tecknas konturerna av en post-bestämd era: en eftersatt tid besatt av frågan om begynnelsen för att upphäva frågan om begynnelsen.

Det kontemporära slaget för differensens primat över enheten har antika rötter och moderna impulsgivare. Hit hör Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Henri Bergson liksom Martin Heidegger, och hit hör den tyske 1800-tals filosofen F. W. J. Schelling. Denna i Sverige närmast förbisedda röst är den förste att efter Kant ge det post-filosofiskt klingande svaret på frågan om hur någonting börjar: därigenom att det gjordes skillnad, och genom att det alltjämt görs – men därför att livet har sina kompensande ögonblick.<sup>4</sup>

I likhet med mycket av kontinental filosofi utarbetar Schelling sitt förslag över en kamp med den moderna idén om en grundsats av absolut karaktär. Men hans avsikt är inte att upphäva problematiken utan att artikulera den. Vill vi replikera på Leibniz bevingade fråga: "Varför finns

det snarare något än ingenting alls?”<sup>5</sup> kan vi inte fråga efter en begynnelse, vi måste fråga efter två.<sup>6</sup> Tvetydigheten föregriper en samtida debatt samtidigt som den pekar därutöver. Mot den bakgrunden framstår Schelling som aktuell och tiden som mogen för en ny läsning av en avhyst tanke. Låter sig det göras? Det avstånd som öppnar sig mellan den post-moderne tänkaren av franskt snitt och den tyske real-idealisten kan tyckas oöverstigitligt; men avstånd är också villkor för möte. För en presumtiv framtid, för ett steg vidare – vilket initialt avkräver oss två tillbaka, till den inledande frågan om alltings början.

### Begynnelsens variationer

Frågan om begynnelsen. Den inställer sig när gamla gudar faller och den inställer sig med kraft, då som nu, i modernitetens blå timme liksom i den västerländska morgonstund när den filosofiska dagordningen fastställdes. I tomrummet efter ett rättshavererat panteon uppstod tragedin som en ny litterär genre och föddes en ny slags fråga; eller här framträdde den filosofiska ansatsen att på icke-teologiskt men naturligt sätt formulera den *arché*, den första princip eller det ursprung som föregår allt och ger upphov till allt. ”Vad i hela naturen är det första och äldsta?”, som Thales sammanfattade saken.<sup>7</sup> På den gudomliga enhetens plats sökte man efter en likaså enhetlig men naturlig begynnelse.

Herakleitos har gått till historien för dunkla argument tillräckligt slagkraftiga för att slå sönder denna prekärt återskapade enhet. Principen kan inte vara det Ena, eftersom världsordningen vittnar om motsatsen: ett brinnande allt behärskat av blixten och regerat av striden, där rättvisa är tvist, inget består men allt flyter och där vi själva inte är fast vi är.<sup>8</sup> Denna outhärdliga verklighetsbeskrivning tvingar de gamla argumenten för enhet att vässas. När de tids nog åter förs fram sker det som ett inlägg i en redan polariserad debatt, nu med fokus på förändringens problematik: hur kan något som är vad det är, bli något annat, som inte är? I Parmenides skolbildande bedömning är frågan absurd och saken klar: det som icke är, är icke, men det som är *är*; varat är därför det hela, ett och inte två, identiskt och inte skiljt från sig själv och förändring på hela taget ett sken.<sup>9</sup> Den schism som här etableras ger oss det tema över vilket västerlandets variationer ska skrivas: Identitet eller differens? det är frågan.

Däremellan inflskar sig argumentet för ett *både och*. Det vinner i sammanhanget mindre gehör. Det utarbetas av Empedokles och det ska bida sin tid. I den moderna fysikens filosofiska uttolkning kommer den insikt som här läggs i dagen att framstå som vägledande: i begynnelsen var ett spel mellan krafter, ur hat och kärlek är allting sprunget – men därför inte ur evig strid. Om väl en sammansatt början, så just som växelverkande rörelse mellan split och försoning, mellan fragmenterad mångfald och hel enighet, mellan differens *och* identitet. Bara så kan naturens kretslopp,

världens uppgång och fall eller rörelsens och förändringens gåta överhuvudtaget belysas.<sup>10</sup> Detta är Empedokles tanke.

I och med Aristoteles nya perspektiv på hävdvunna metafysiska frågor kommer problematiken för en tid att bordläggas. Genom sin geniala introduktion av en abstrakt materia – analog med enhet och samtidigt bärare av brist (*stéresis*)<sup>11</sup> – lyckas han förklara att det som över tid förändras ändå är identiskt, att Sokrates är densamma vare sig sjuk eller frisk. Svagheten med Aristoteles filosofi är att den försummar frågan om begynnelsen. Den högsta enhet (*tò hýperon*) som den aristoteliska filosofin postulerar, är tänkt mindre som princip och mer som förebild för substansens enhet – liksom för logikens första enhet. Den förklarar inte hur naturen uppstått, däremot erbjuder den det ändamål (*télos*) som i ett ändamålsorienterat universum ensamt kan motivera rörelse och förändring att äga rum. Med den aristoteliska filosofin blir grunden för den västerländska vetenskapen lagd; och genom Thomas av Aquinos syntes av den aristoteliska filosofin med den kristna läran, ska även den metafysiska frågan om skapelsens början under lång tid betraktas som tillfyllest besvarad.

Frågan om begynnelsen infinner sig när gudarna krackelerar. Då som nu. När den splittrade kristna kyrkan efter utdragna stridigheter på 1600-talet till slut finner ett *modus vivendi*, har vi den strax på dagordningen. I tidstrogen dräkt. Om frågan tidigare formulerats med avseende på det första i naturen, därefter som det första för ett förnuftigt väsen, för en tänkande själ, för en troende människa, gäller saken nu det första för mig. Den medeltida världen går under i ett tvivel på allt, och med den tvivlande människans slutsats får vi övergången till en mer modern. Descartes tveklösa upptäckt av *cogito ergo sum* gör det tänkande jaget till den fasta grund på vilken en raserad värld kan återuppbyggas och en osäker kunskap säkras, ja också Gud återfå sin forna glans; bara inte som början. Descartes skriver epok därför att han begynner med att framställa begynnelsen över en ny variation, som den grundsats utifrån viken principerna för precis allt systematiskt kan härledas. Ansatsen smittar, i snabb takt skrivs tematiska variationer av Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley med flera. Den revolution som Kants kritiska projekt innebar avtecknar sig mot den bakgrunden. Likt Aristoteles på sin tid riktar Kant blicken åt annat håll, istället för att fråga efter filosofins begynnelse, frågar han efter villkoren för den blotta möjligheten av allt detta tänkande.

Kants kritik är konstruktiv. Han reser en byggnad med solida bjälklager, med mottagningshallar och flyglar, vind och källare, passager och trappor och fönster som låter den residente avnjuta en enastående utsikt över ett beslöjat landskap, där förvisso intet kan urskiljas men glimtar av ljus subliment skymta och i ögonblick en gudomlig stämning höras.<sup>12</sup> Kant själv förundras: ”Två ting fyller mitt hjärta med bävan och undran, denna stjärnhimmel ovan mig och denna samvetes röst inom mig”.<sup>13</sup>

Det enda man kunde invända mot denna mästerliga arkitektur är att den hänger i luften. Arvet efter Kant svävar fritt. Kant var medveten om det. Den bristfälliga förbindelse mellan husets teoretiska och praktiska flygel som uppmärksammas i den tredje Kritiken, ger incitament till det aldrig avslutade verket: "Ett system som är ett och allt".<sup>14</sup> Det ska bli den följande generationens sak att finna den grund på vilket huset kan vila.<sup>15</sup>

Det som sökes är – med Fichtes inledande observation – "en av bestämda kunskapsformer oberoende princip, som alla möjliga kunskapsformer med nödvändighet förutsätter och innehåller och utifrån vilken allt vetande kan härledas och grundläggas".<sup>16</sup> Det är också Fichte som finner den. I en magisk passage som redan genomlöper Kants arkitektur hittar han subjektiviteten. Den spontant fria vilja som visat sig vara källan till vår autonomi och grunden för vårt moraliska omdöme, definierar ett subjekt som på det teoretiska planet lika spontant stiftar naturens lagar.<sup>17</sup> Genom denna länk mellan Kants praktiska och teoretiska filosofi lyfter Fichte fram en aktör i egen rätt med världsherravälde; han kunde ha gett den dubbelnamnet *hypokeimenon-hyperon* – en underliggande enhet förmodligen att tillika agera aktör.<sup>18</sup>

Med sin innovativa läsning av Kant hade Fichte funnit en absolut, obetingad och fri, princip för ett system förmöget att ena filosofin – bara den sattes i verket. På sätt och vis hade det redan skett. Likt en radikaliserad Descartes formulerar Fichte det tänkande jaget som den ur-akt (*Ur-That*) genom vilket jaget sätter sig själv. Oberoende av sin handling är jaget intet, men som handling är jaget i gengäld inte bara grundsatsen för allt, den *är* allt. För, som Fichte observerar, jaget är ju inte bara sin form (Kant), den är också sitt innehåll.<sup>19</sup> "Ty ingen kan tänka något över huvud taget utan att jaget, medvetet om sig själv, också tänkes".<sup>20</sup> Det tänkande jag som tänker sig självt är identiskt med sig själv enligt ( $A=A$ ), och då detta motsvarar strukturen hos det predikativa omdöme ( $A=B$ ) som förbinder subjekt och objekt, så sluter sig Fichte till att jaget också är identiteten mellan sig själv och sitt andra: i det att jag sätts, sätts icke-jaget, objektet, det reala, med ett ord naturen.<sup>21</sup>

### Schellings kritik

Det geniala med Fichtes absoluta grundsats är att den förenar teori och praktik. Dess blinda punkt är att den beskriver ett sammansatt helt: en syntes. Den förste att konfrontera detta prekära förhållande var Fichtes unge adept och uttolkare Schelling. Det absoluta förmöget att garantera identiteten subjekt-objekt, idealt-realt, medvetande-natur, kan inte vara det genom självmedvetandet, eller ens genom medvetandet definierade jaget, eftersom medvetandet anger ett förhållande mellan två led – vilka ömsesidigt betingar varandra.<sup>22</sup> För att vara absolut måste det absoluta föregå allt genom att övergå allt.<sup>23</sup> Redan i den unge Schellings kommen-



tar på Fichtes filosofi reses frågan: ”Skulle inte form och innehåll kunna härröra från en gemensam källa?”<sup>24</sup>

I sin ansats att komma över Fichtes subjektivitet utan att slänga ut akten med badvattnet, tar Schelling till sig det i tidens filosofi och fysik hett debatterade begreppet kraft. Här skönjer han den begynnelse som kunde komplettera Fichtes system. ”Som ett första försök att bestämma detta x [det absoluta], anmäler sig begreppet Kraft”.<sup>25</sup> Schelling upprepar i stort sett de naturvetenskapliga rönen, men med en avgörande reservation. Som oändlig och obetingad kan kraften inte vara kraften hos ett objekt. Kraft kan varken föras tillbaka på materian, som hos Newton, eller som hos Leibniz på anden, tvärtom: ”objekt och materia är produkter av krafter [...], för kraften är det hos objektet osinnliga, i *analogi* med anden”.<sup>26</sup>

Det som avses är inte kraften hos något utan kraften till allt – som en början till fortsättning. Ty kraft genererar kraft.<sup>27</sup> Eller bättre, kraft genererar motkraft, sålunda en polarisering krafter emellan, ett kraftspel mellan en negativ och en positiv laddning, en växelverkan mellan en begränsande och en begränsad, en attraherande och en repellerande verksamhet varigenom ”den eftersökta produkten uppstår”.<sup>28</sup> Naturfilosofins upptäckt är ett inlägg i en pågående debatt och ett avstamp mot en ny dynamik: bara ett kraftspel kan förklara naturens tillblivelse, i sin förlängning såväl historiens som vår egen bildningsgång.

Schelling förblir det problem som Fichte rest redan i *Grundlage* trogen: kärnfrågan rör förhållandet mellan det infinita och det finita. Däremot avviker han i tolkningen av förhållandets art. Om den ideala grundvalen, som Fichte föreslagit, vore självmedvetandet, kunde den ideala grundvalen inte vara det infinita i betydelsen absolut frihet. Jaget är sammansatt och självmedvetandet är komplext, men det absoluta är enkelt. Därför kan det första inte vara det första för tanken. Detta gäller, menar Schelling, även om vi förstår det finita som det infinita förkroppsligat. Det infinita må existera och *vara* som sitt ändliga uttryck, men därför gäller inte det omvända, att det ändliga *är* oändligt. Om detta vittnar naturens kretslopp, förgängligt i sina uttryck och reproducerat *ad infinitum*. Och om detta vittnar förhållandet mellan en enskild människas känsla av frihet och hennes enskilt fria handling. För, som Schelling noterar, ”ska vi tro Kant följer den fria handlingen omedelbart på det infinita, till sin karaktär absoluta i människan – men denna handling är med nödvändighet en bestämd ändlig handling, till exempel en god eller en ond”.<sup>29</sup>

Det infinita och det finita kan inte reduceras till varandra eftersom de är artschilda. Här saknas ett mellanled. Var finns den övergång (*Übergang*) som leder från det obestämda till det bestämda? Var den förmedlande länken (*Mittel*) mellan det infinita och dess finita framträdelse, mellan det som ingenting är och det som är *något*? Schellings svar på sin upprepade fråga utgör i sammanhanget ett tillägg: övergången kan bara sökas

i en oändlig natur, i ett kan-ske, i ett möjligt vara som kan bli (*sein können*).<sup>30</sup>

Schelling delar den tyska idealismens upptagenhet med det vetenskapliga systemets grundsats, men i sin förståelse av kärnfrågan framträder han mer som kantian än som regelrätt idealist; eller han framstår som regelrätt real-idealism.<sup>31</sup> Den yttersta grunden för allt måste inte bara föregå den vetenskap som den grundar, den måste även föregå den enhet i vilken vetenskapen tar sin avstamp. Medvetandet kan – som Leibniz visat och Schelling likt ett mantra upprepar – till en början inte vara medvetet, tänkandet kan till sin grund inte vara en tankeakt och *logos* kan till sitt ursprung inte vara ett ord.<sup>32</sup> Ska vi tänka begynnelsen för den enhet som vårt förnuft kräver, har vi nått vägs ände om vi på begynnelseplats projicerar enheten hos vår tanke, alternativt – som Hegel – där placeras dess likaså projicerade motsatts. Ska vi tänka varats begynnelse måste vi tänka *prius*, *pri-ivation*, brist i betydelsen brist-vara – som kunde vara.

Om Fichte hade tematiserat det absoluta som grundval, och om Hegel hade visat att det absoluta var resultat, leds Schelling till att försvara det absoluta som avgrund (*Abgrund*, *Ungrund*).<sup>33</sup> Problemet är att detta inte låter sig tänkas. Ett närmande till det otänkbara kan inte ske genom förståndets begrepp, det utesluter en dialektiskt-vetenskaplig metod; eller med Schelling föreslag, hit når vi bara genom metodisk *analogi*.<sup>34</sup> Redan i inledningen till Frihetsskriften fäster han uppmärksamheten vid Pytagoras – av Empedokles och Platon upprepade – sentens: lika känner lika”.<sup>35</sup> I ett sandkorn ryms skapelsens hemlighet och i en människa universums historia. Schelling har med rätta behäftats med antropomorfism. Människan är världen i liten skala, ja Gud i liten skala; ty ”allt gudomligt är mänskligt, allt mänskliga gudomligt”.<sup>36</sup> Genom sin av Platon omtalade förmåga till återerinring (*anamnesis*) kan människan återuppväcka det som har varit (*tò tí ên éinai*) – bara hon går i dialog med sig själv. ”Ett dylikt tyst samtal mellan en frågande och en annan som svarar, mellan en som inte vet men söker veta och en annan som vet men inte känner sitt vetande-[...] är förvisso ännu inte Vetenskap i tidens-mening, men det är strävan dit; det banar väg för den dialektik som, i sin egenskap av yttre konst, bara är en avbild av denna inre konst att skapa historia genom att återuppväcka en förhistoria”.<sup>37</sup>

Följer vi denna väg ska vi skåda – för ett stilla ögonblick intellektuellt åskåda<sup>38</sup> – det som *icke är*, men som lovar allt (*nihil a quo omni funt*). Schelling ansluter sig till den traditionella, av idealismen kompletterade, förståelsen av det absoluta som hel oändlighet med intet utom sig, men han värjer sig för den filosofisk-teologiska traditionens förståelse av detta hela som uttalad enhet. Ska vi finna ett svar på Leibniz fråga, kan det som föregår allt, om väl helt, inte vara *som* Ett, om än odelat, så inte vara Identiskt ( $A=A$ ), om väl gudomligt, så ännu inte Gud som person. Eller med adress Fichte: om väl allt i kraft av sitt väsen, så just inte *som* hand-

ling. Det absoluta kan varken förklaras som mänsklig ur-akt eller som en gudomlighetens egen *actus purissimus*. Ty i så fall hade ingenting börjat, inget hade kunnat förklaras och Leibniz fråga kunde inte ha ställts.

### Den första begynnelsen

För att finna en utväg ur den återvändgränd som den västerländska traditionen hamnat i, går Schelling tillbaka till början, närmare bestämt till den aristoteliska dynamik som – införlivad med kristen teologi – formulerar vårt arv. I dess systematiska behandling av handlingsbegreppet får Schelling svar på den fråga som filosofin försummat, och han får det serverat på silverfat, i den tyska idealismens egen språkdräkt. Här kan han plocka till sig de bästa argumenten mot Fichtes ur-akt och samtidigt få en försmak av en ny början för filosofin i dess helhet.

Aristoteles tillskriver den första handlingen *tò hýperon*, Gud förstådd som ett ”tänkande som tänker sitt tänkande”, en ”orörlig rörare”, eller i dynamiska termer, ren *enéргеia*, *entelécheia*<sup>39</sup> – därav latinets *actus purissimus*. Bestämningarna har skraddarsyfts. Liksom idealismen inskriver sig den aristoteliska filosofin i ett teleologiskt universum. Som rörelses hägrande stillhet garanterar en ”orörlig rörare” den rörelse vars princip är naturen, och genom att den postulerar aktens primat över potensen förhindras den annars spöklika regressen *ad infinitum*.<sup>40</sup>

Aristoteles uppvisar, menar Schelling, ett gott öra i sin gestaltning av den ro som övergår allt. Hit vill både liv och rörelse, och hit har också Schellings metodiska analogi fört oss: ”Mot denna eviga orörlighet längtar allt och strävar allt. [...] Varje skapelse åstundar bara detta tillstånd av viljelöshet (*den Zustand des Nicht-wollens*)”.<sup>41</sup> Aristoteles blinda fläck består i att han här läser in den fullkomliga handlingens verkställda enhet. Med Schellings återkommande iakttagelse: ”Om det högsta vore i harmoni med sig själv skulle det så ha förblivit, ett evigt ett som aldrig blev två, en evig vila, ett evigt stillestånd, all krafts djupa dvala (*Todesschlummer*).<sup>42</sup>

Prosan är romantisk och problematiken pockande. Schelling har verktygen till hands, i sin Naturfilosofi har han vässat dem. Om det högsta är helt, så kan det inte vara ett verkställt helt, om odelad ro så inte odelat rofylld, eller om ren frihet så just detta: makten att *kunna vara*, potentiellt sett ett annat, i potens en vilande oro, i själva verket rörelse och denna rörelse i kraft av sig själv.<sup>43</sup>

Med ett tankesprång i den revolutionära anda som Schelling politiskt sett kommit att misstro, vänder han upp och ner på den aristoteliska fysikens hierarkiska postulat om aktens primat över potensen.<sup>44</sup> Ska *tò hýperon* representera ett verkligt ur-sprung måste vi acceptera en potentialisering av det högsta. Vi måste böja oss för att potens föregår akt. ”Ty evig orörlighet förblir evigt slutet”; oförmögen att agera som ursprung

emedan impotent att besluta, att skrida till verket och inleda en fortsättning.<sup>45</sup>

Hur har då någonting börjat? Hur har skapelsen inletts? Att rörelse övergår i vila är naturligt, men det omvända är obegripligt, ”hur kan ett odelat helt frestas och förföras att stiga ut ur sin frid?”<sup>46</sup> Vi söker en magisk händelse, lika oförutsägbar som mäktig, lika indifferent som potent.<sup>47</sup> Nyckeln till att en orörlig likgiltighet kommit att förvandlas till en tickande bomb kan bara sökas här: i att det obetingade som ingen-ting är, i potens ändå är något. Som till sitt väsen kräver och väsentligen driver en vilande ro att övergå i orolig vila – förr eller senare stegrad till rörelse. I analogi med den mänskliga erfarenheten kan vi, föreslår Schelling, tänka oss en fri men overksam vilja som i själva verket är allt, som likt en överklig dröm om en framtida verklighet drömmer sitt möjliga själv, som söker utan att finna, som med stigande otålighet framkallar en omärklig rörelse tillräckligt märklig för att störa en slumrande vilja, tända en gnista, väcka begär och framtvunga *kris*: ett viljans kraftfulla uppvaknande som bryter tystnaden, bryter sigillet, klyver det kosmiska ägget och frigör oanade krafter.<sup>48</sup>

Kraft genererar kraft. Den blinda viljan till något kan bara vilja sig själv men som *något*, med andra ord som något *annat*. I sitt sökande efter sig själv blir den främmande för sig själv, sålunda förfrämligad har den genererat sitt andra – sitt eget ursprung såsom sömnigt bejakande motkraft. Det uppstår kedjereaktion (*Verkettung*). Den självalstrande kraften motsvarar i existentiella termer egen-viljan (*Eigenwille, conatus*), i dialektiska negativiteten, i Newtons termer gravitationen, i magnetiska den negativa pol som genererar en positiv motpol vilket i sin tur genererar ett attraherande-repellerande kraftfält – till minne av ett gemensamt ursprung.<sup>49</sup> Den ur-delning som det tyska ordet för omdöme, *Ur-theil*, avspeglar påminner om detta. Hölderlin var den förste att se det; (A=B) måste föregå den av Fichtes och den västerländska logiken proklamerade identitetssaten (A=A).<sup>50</sup> Eller med Schellings till Aristoteles ställda formulering: här har vi den ursprungliga motsägelse (*anifásis*) som ensam kan framkalla rörelse, som ensam kan förklara ett skeende och som ensam kan leda till fullbordad handling. Varför? Därför att

motsättning är vedervärdig, för att det som befinner sig i motsättning inte kan vila utan måste röra sig mot den försonande enighet – det ord – som upplöser den. Om allt i övrigt, i någon mening, är fritt att verka eller inte verka, är motsägelsen tvungen att verka, den ensam är tvingad att handla (*Was schlechtin nicht verstattet nicht zu wirken, was zum Handeln treibt, ja zwingt, ist allein der Widerspruch*).<sup>51</sup>

Potens föregår akt, striden är alltings fader eller motsättningen är – med Schellings blink till Platon – alltings amma. Ur det odifferentierade ursprunget sker det differentierande språnget ut, denna kraftfulla frigörelse var, är och förblir en första, ständigt återkommande, evigt återtagen be-

gynnelse. Här har vi den eftersökta övergången från ett likgiltigt helt till ett oroligt annat, och här har vi Schellings kontemporärt klingande svar på frågan om alltings början. Däremot har vi inte det för denna filosofi avgörande ideala steget från Allt till Ett, med andra ord till den medvetandets enhet som ensamt kunde kvalificera ett fortskridande. Idealt sett har ännu ingen-ting börjat, på så sätt har vi heller ingen verklig begynnelse (*Wirkliche Anfang*), men vi har all verklighets början, incitamentet till det Reala eller den reella naturens nakna ”att” (*dass*) som det ideala bestämmandes ”vad” (*wass*) förutsätter och kräver.<sup>52</sup> Schelling liknar denna obestämda natur vid ett blint kretslopp som söker sig själv utan att finna varken sig själv eller sitt slut eller början: ett gudomligt hjärta som söker vila men inte kan komma till ro, en naturens rytmiska andning, en kosmos egen orgasm. Denna ur-verklighet kan vetenskapen – förståndet – alls inte greppa, men mytologiskt sett är den *Pan*, en gudomlig natur som är Allt; ett inre urverk (*Uhrwerk*) som likt Kronos evigt börjar, evigt blir, uppslukas och fortgår; en fågel Fenix som föds ur sin aska; eller den är Herakleitos eviga eld (*akámon pûr*), en outsläcklig härd som ger bestående fäste (*estía*) och substansen dess verkliga innebörd, *id quod substata*:<sup>53</sup> ”ett initialt, nödvändigt och förblivande liv” (*jenes ursprungliche, notwendige und bleibende Leben*), som i akt och mening ingenting är och heller inte aktuellt sett Gud, men som är ett frö till det hela och i potens, till sin möjlighet Gud.<sup>54</sup>

### Den andra begynnelsen

Den första naturen är en kamp om makt och härlighet, ett tröstlöst lopp i riktning mot den enighet som den vansinniga rörelsen vill men inte kan tåla. Ursprungligen fri har rörelsen blivit ett rov för sin nöd och ett offer för nödvändighetens lagar; därför är den oförmögen till den fria handling som kunde häva antagonismen och uppvisa den enhet som förnuftet kräver och *logos* förkroppsligar, och som verkligen kunde leda till något (*aliquid*). Eller som Schelling envist upprepar, här saknas den enhet mellan frihet och nödvändighet som definierar ett etiskt förhållande (*Sittliche Verhältniz*), strukturerar ett medvetandebliande (*Bewusst-sein ist Bewusst-werden*) och karakteriserar personen – Gud som människa. Den första begynnelsen är ”vägen till Gud”,<sup>55</sup> men steget från möjlighet till verklighet kan inte ske *acto continuo*. Det kan inte vara ännu ett utslag av ett kausalt eller logiskt betingat sättande, utan bara komma till stånd över en bragd, över ett i frihet fattat beslut (*Ent-schlussung*)<sup>56</sup> – genom inblandning av ny slags aktör.

Om motsättningen var resultatet av egenviljans negation av sitt andra, kan en verklig enhet bara vara ett verk av en bejakande makt som ”inte söker sitt”<sup>57</sup> men vill den andre, som ser den andre *i egen rätt* och som kan uttala ordet: det singulära ord som erkänner ett singulärt möjligt som verkligt.<sup>58</sup>

Vilket öga kan se det som inte finns? Vilken syn kan kontempera ett föremåls okända inre? Ja, vilken magisk blick kan se den andres möjlighet på så vis att denna möjlighet, i denna blick, blir verklig, och denne andre för sig själv – förverkligad?! Svaret är givet. En blick förmögen till en dylik *mission impossible* är kärlekens blick, den förälskade blicken hos en kontemplerande eros: en makt som trogen innerlig lag söker den himmelska skönheten<sup>59</sup>; eller med Schelling, ”en obetingad makt som verkar enligt lagen, inte för vad som är, men för vad som borde vara, och som till outgrundlig grund för sig själv förenar frihet och nödvändighet.”<sup>60</sup>

Vem kunde vara denna kärleksfulla blicks bärare? Med tanke på att det motsägelsefulla kraftspelet är allt, varifrån kunde någon annan hämtas? Givet den naturliga treenigheten: varifrån någon fjärde?<sup>61</sup> Svaret finns hos naturen själv: i spåren av ett minne, i minnet av en vila, i längtan efter ett ursprungligt helt. Med Platon kunde vi säga: ”hos den fjärde som var med oss igår”;<sup>62</sup> eller med hänvisning till den dynamiska lag som blivit bekant genom Freud: här upphävs inget och kan allt återkomma. I ett obevakat ögonblick, som genom ett trollslag fast över ett frihetligt beslut, kan det obetingade ursprunget, ur-delningens Alfa och motsättningens egentliga sak, framträda i roll av Omega, naturligt erkänd som verksamt varande (*Seiende, Wirkende*) i en natur av denne erkänd som vara.<sup>63</sup>

”Vi har nått vändpunkten mellan nödvändighet och frihet”.<sup>64</sup> Om Schelling i sitt utarbetande av den första begynnelsen riskerat en brytning med idealismen, riskerar han med sin andra begynnelse att sätta hela sin vetenskaplighet på spel. Den eftersökta enheten kan bara bli verklighet över en frivilligt ingången allians (*he kainè diathéke*)<sup>65</sup> mellan ett delat allt och ett ursprungligt ett, över *hen kai pan* i intimt förbund.<sup>66</sup>

Det som är moget skapar. Schelling framstår som Platons uttolkare när han visar hur en ny början tar vid. Förr eller senare – när tiden är mogen – kommer naturens vansinne att leda till kris, med kris till regress, med regress till att ett grumligt minne vaknar till liv. I det ögonblick som detta minne får en jungfruelig natur att höja blicken ska hon gripas av förundran, överväldigad av ett ursprung som övergår allt, Pan, henne själv, ska motståndet vika, rörelsen vila, saven stiga och ska hon känna detta liv som sitt eget ursprungs naturliga kraft. Det som varit får vara och hon låter bli. Hon ger sig hän, ger sin älskades kropp dess varma blod, hans själ en spegel, hans värld ett stoff, hans levande tanke substans. Under en fullbordad kärleksakt blir tiden verklig, blir två ett med sig själv, skillnad identisk, en tanke blir tänkbar och en personlighet skapt – Gud som person och personen som människa.<sup>67</sup> Naturen får sin förklaring som organ för någonting högre, och det högre som ande;<sup>68</sup> eller här uppenbaras den monoteistiska traditionens Gud som det hela (*das Ganze*) och aktualiseras den identitet ( $A=A$ ) som inleder vetenskapen,<sup>69</sup> av Schelling förstådd som enheten mellan enhet och mångfald: en till det inre artikulerad historia, bekant med tvåsamheten, men som med intet utom sig till det yttre är ett

odelat ursprung likt. En dylik förening låter sig inte avgränsas med ett allmänbegrepp, den övergår en kunskapsakt enligt modellen *determinatio est negatio* eftersom den befinner sig i *status nascendi*, i ett inbegripet skeende (*ein Geschehenes inbegriffen*) i en inkluderad, omedelbart skapande tid.<sup>70</sup>

### Begynnelseernas eviga återkomst

Var sak har sin tid och var tid sin karaktär. Det som uppstår i en, föds i en nästa, det som för ett evigt ögonblick är ett med sig självt, blir i tiden fragment av ett helt.<sup>71</sup> Återstår att evigt börja på nytt – för den som är svag nog att förlora sig, stark nog att slita sig lös. För – som Schelling understryker – ”den som inte kan skiljas från sitt förflutna äger inget förflutet, eller bättre, i sin oförmåga att lämna det förflutna lever hon bara i det”.<sup>72</sup> Varför? Därför att bara den som har ett förflutet kan minnas, bara den som kan minnas äger en framtid och därför att framtiden ensam kan låta det som var bli vad det är. Den som inte kan skiljas försmår sig själv, men den som förmår den smärtsamma separationen äger en skatt, en kista med *materia prima*, med ämne för drömmar och stoff för dikt och verklighet, ett stöd för oanade språng – med möjlig tid att förlora och med löfte om en verklig att vinna.

Identitet eller differens? Ställd som en fråga gällande filosofins begynnelse måste vi med Schelling ge ett tvetydigt svar. Både och. Till en början var differens och i en verklig begynnelse var – är, blir – ett identiskt helt. Schelling föregriper samtidens konstaterande om att identitet är resultatet av en skillnad, men han går därutöver när han gör sak av denna skillnads begynnelse och av denna begynnelses ursprung. Det handlar om ett sällsamt ursprung som saknar kraft att verka själv, men som är mäktigt nog att väcka minnen till liv, agera ikon för en enhet och förebild för en eskatologisk framtid – och att verkställa en ny början.<sup>73</sup> Den rena friheten ska återkomma, liksom begynnelsen i sina olika variationer ska göra det. Från evighet till evighet och däremellan tid. Från tid till tid och däremellan ögonblick.

Nerven i Schelling frihetssystemet löper här, genom ett successivt fortskridande över en växelverkande rörelse där allt förändras men inget förgås; eller med adress Hegel, där inget upphävs men allt kan övervinnas – för att i sinom tid åter göra sig gällande. Under ett flyktigt evigt ögonblick kan en oregerlig natur glömma sig själv, gripas och stillna; för att strax revoltera blind och döv för vidare anslag och en annan propå – och ändå hela tiden med den kraft som kan föra just dit: till det obehagade ögonblick då en högre makt får försvaret att rämna, anspråket att falla och en generation att ta vid över den fritt skapande handling som i ensamt majestät besvarar Leibniz besvärande fråga: Varför något och inte snarare ingenting alls?

## Summary

*Schelling's beginnings*. By Anna-Lena Renqvist. The present essay pretends to trace the effort made by Schelling to rewrite the history of the ideal by introducing a prehistory of the real as a brute may-be prior not only to conceptual thinking, to the unity of consciousness and the history of man, but prior to both being and the being of God. Schelling's monotheism translates into a philosophical monism partly inspired by the rediscovery within German idealism of Aristotelian dynamics. Above all is the One, and in the beginning was the word; but whereas the One is simple indifference, the word is a complex thing, an act of identity here understood as a unity reconciling what was formerly torn apart. As a unity, which, exterior-wise, is wholly one, identity presents an icon of the original model, but as an interior-wise split unity ( $A=A$ ), it bears witness of time. Thus, if we consider the origin as oneness, and the actual beginning as identity, a division must have occurred in between. Schelling's conclusion mirrors the above-mentioned proposal: in the actual beginning was identity because in a potential pre-beginning was difference. From eternal indifference to recreated eternity, and in between time.

## Noter

1. Deleuze utvecklar i denna passage sin centrala tanke: "Smakens makt kommer sig av att den omsluter något = x, som inte definieras av en identitet [...] utan som definieras av sin essentiella, kvalitativa skillnad. [...] vilken, i den omslutande akten, skapar såväl den kvalitativa identiteten som likheten. Återigen, identitet och likhet är bara resultatet av ett skiljande". Gilles Deleuze: *Différence et répétition* (Paris, 1968), 190 not 27.

2. Ibid., 194 not 30. Med hänvisning till Jacques Derrida: *L'écriture et la différence* (Paris, 1967), 302–303.

3. Ibid., 441.

4. Deleuzes tar till sig Schelling med reservationer. För en översikt av ett sammansatt förhållande, se Christopher Groves: "Ecstasy of reason, crisis of reason. Schelling and absolute difference" i *The Warwick Journal of Philosophy* 8 (Warwick, 1999), 25–45.

5. "Pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien?" G. W. Leibniz: *Principes de la Nature et de la Grâce* (Paris, 2001 [1714]), 602.

6. Jankélévitch gör en tidig läsning av den centrala roll som begynnens tematik spelar hos Schelling. "Schellings tänkande orienterar sig mot tingens *positiva* tillblivelse. Det

frammanar en verklighet som uppstår ur intet; av det skälet riktas uppmärksamheten framförallt på inledningen, denna filosofi fångar tingens radikala begynnelse". Vladimir Jankélévitch: *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (Paris, 1933), 25. Hos Heidegger finner vi en vidare utveckling av den tvåfaldiga begynnelsen inom ett eget filosofiskt projekt, med fokus lagd på behovet av en ny begynnelse för den västerländska historien i dess helhet. Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* (Frankfurt, 1989).

7. Herman Diels & Walther Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin, 1952 [1903]), Thales, A 13.

8. Ibid., Herakleitos, B 64, B 53, B 80, B 12, B 49a.

9. Ibid., Parmenides, B 2–B 8.

10. Ibid., Empedokles, B 17–B 26. Empedokles roll för modern filosofi belyses i Hölderlins "Grund zum Empedokles". Friedrich Hölderlin: *Äußerste Freiheit* (Würzburg, 2007 [1799]).

11. "Den underliggande naturen (*hypo-keimenon phýsis*)" – eller *materian (hýle)* – "är känd genom analogi". Aristoteles: *Fysiken i The complete works of Aristotle* (Oxford, 1984), 191a8; 192a31. Därför ska den



också förstås som ett abstrakt snarare än ett deskriptivt begrepp: "Materian som sådan kan inte lära kännas". Aristoteles: *Metafysiken*, 1036a9; "blott begreppsligt kan den skiljas från saken". Aristoteles: *Fysiken*, 193b 7.

12. Kant använder byggmetaforen flitigt redan inledningsvis. Se exempelvis Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (Wiesbaden, 2004 [1781]), A:11–14; B: 25–28.

13. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (Wiesbaden, 2004 [1788]), 312. Orden står inristade på Kants gravsten.

14. Immanuel Kant: *Kritik der Urtheilskraft* (Hamburg, 1993 [1790]), 195–196; *Opus postumum*, XXI (Berlin & Leipzig, 1936), 18.

15. Kants definierar filosofi som *teleologia rationis humane*. *Kritik der reinen Vernunft*, A 839, B 867. Som Heidegger anmärker "upptäckte och formulerade han som andlig lag förnuftets inre systematiska karaktär – bestämd av enhet och ändamål – och vidgade förnuftets karaktär av verktyg till att också bli den filosofiska vetenskapens föremål. (...) Men Kant fullföljde inte sitt systematiska anspråk. Hans kritiska projekt drog upp gränserna för en kunskap som utgick från erfarenheten, men han misslyckades med att formulera grundvalarna för själva denna kritik". Martin Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Tübingen, 1971), 46–50.

16. J. G. Fichte: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (Stuttgart, 1972[1794]), I § 7. Härförinnan hade Reinholds formulerat frågan om *einem Grundsatz der Philosophie*. Michel G. Vater: *Schelling* (Amsterdam, 2000).

17. Detta är också Schellings förståelse av Fichtes tillägg. F. W. J. Schelling: *On the history of Modern Philosophy* (Cambridge, 1994 [1827]), 108.

18. "Idealismens intelligens är en handling (*Tun*)". J. G. Fichte: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Leipzig, 1910 [1797]).

19. Fichte: *Erste Einleitung*, § 7.

20. Kant hade sagt det, men Fichte drar slutsatserna. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 127–131; B 170; J. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Hamburg, 1979 [1794–95]) § 1.

21. Fichte: *Über den Begriff*, 41.

22. Den förste att formulera kritiken är Hölderlin. J. C. F. Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe* (Stuttgart, 1943), 639–640. Schellingforskaren Manfred Frank sam-

manfattar den problematik som Hölderlin introducerar och Schelling utvecklar: "Det absoluta utesluter ett själv-relaterande jag. Jag-het kan inte tänkas som absolut obetingad, eftersom det förutsätter ett uttryckligt förhållande till ett själv. Å andra sidan kan man inte undvara det obetingade, då man ännu har att göra reda för det moment av enhet och identitet hos jag-själv (*self-possession*) som består genom motsättningen hos det som förhåller sig (...). Det är alltså nödvändigt att 'en högre förenande enhet, som inte är identisk med Jaget', manifesteras inom självet's infinita enhet." Manfred Frank: "Schellings critique of Hegel and the beginnings of Marxian dialectics" i *Idealistic Studies* (Worcester, 1989), 19, 256.

23. Genomgående för Schellings olika faser är hans argument för en separation mellan den logiskt-lingvistiska presentationen av det absoluta och detta absoluta som presenteras. Det handlar om en insikt som han övertog från F. H. Jacobis Spinoza-reception, och härifrån genom Hölderlin. J. C. F. Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe II* (München, 1984), 920. I akt och mening att ur detta perspektiv lyfta fram det synoptiska i Schellings system, kommer i det följande dess hävdvunna periodisering att nedtonas.

24. F. W. J. Schelling: *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Sämtliche Werke I* (Stuttgart, 1856–1861[1799]), 89.

25. F. W. J. Schelling: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (Stuttgart, 1994 [1797]), 147, 32.

26. *Ibid.*, 136, 19.

27. Schelling upprepar i stort Newtons till mekaniken kompletterande upptäckt av kraftens verkan över avstånd. "Som i algebra: där affirmativa kvantiteter försvinner och upphör börjar negativa; så också inom mekaniken, där attraktion upphör måste en repellerande kraft följa." Isaac Newton: *Optics*, III (London, 1782 [1704]), Query XXXI, 256.

28. *Ibid.*, 136, 28.

29. F. W. J. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [1809]), SW VII, 384. Den absoluta friheten motsvarar ett "affirmativt begrepp", eller ett "inbegrepp" som Schelling också säger, vilket saknar den avgränsande bestämning som, enligt *determination est negatio*, kännetecknar förståndets

allmänbegrepp. *Weltalter* I (München, 1946), 14.

30. Schelling: *Untersuchungen*, SW VII, 384; *Weltalter* III (1811), SW VIII, 267.

31. Detta är också, menar Schelling, innebörden av hans egen tidiga så kallade identitetsfilosofi: ”i den mån som idealism baseras på realism och utvecklas från realism, kunde man ha kallat den real-idealism.” Schelling: *Modern Philosophy*, 120.

32. En inspirerande läsning av förhållandet görs av Marcia Sà Cavalcante-Schuback: ”The work of experience. Schelling thinking beyond image and concept” i Jason Wirth (red.): *Schelling now* (Bloomington, 2005).

33. *Ibid.*, 408 m.fl. Begreppet *Ungrund* härrör från Böhme, med avseende på källan till Gud och Genesis. Jfr Jacob Böhme: *Gnaden Wahl* (Freiburg, 1980 [1730]), 1,11; 2,5.

34. Analogins metodiska roll i Schelling filosofi understryks också av Xavier Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir* (Paris, 1992), 599.

35. Schelling: *Untersuchungen*, SW VII, 337.

36. Schelling: WA III, SW VIII, 207, 268.

37. *Ibid.* 201. Schelling hade redan tidigare lyft fram historia som vetenskapen i vetenskapen med stöd av etymologin: *historein* ”att undersöka”, från *idein* ”att se” och *eidenai* ”att veta”. F. W. J. Schelling: *Weltalter* II, Schellings Werke, Nachlaß (München, 1946 [(1813)]), 134.

38. Den intellektuella åskådningen skiljer sig från den sinnliga åskådningen, då den upphäver reflektionens förmedlade och förmedlande funktion, för att istället medge en vision av ”det som icke är”. F. W. J. Schelling: *Philosophie und Religion*, [1804] SW I, 1, 324. Schellingforskarern Lawrence lyfter fram begreppet som en röd tråd genom hela Schellings filosofi: ”den med Spinoza delade intuition av verklighetens uppenbarelse *sub specie aeternitas* (...) i vilken allt ’objektivt’ försvunnit, är den erfarenhet till vilken Schelling kommer tillbaka under hela sitt filosofiska äventyr”. Joseph Lawrence: ”Spinoza in Schelling. Appropriation through Critique” i *Idealistic Studies* (Worcester, 2003), 33, 175–193.

39. *Entelêcheia* är en konstruktion av Aristoteles baserad på *tò entès échon*, ”att ha [nått] ändamålet”. Jfr också *téleios* i betydelsen ”perfektion”, ”fullkomlighet”. Begreppet förekommer hos Aristoteles som

synonym till, och precisering av det annars vanliga *enérgeia* (av *en ergon*, i verket, verkställd).

40. ”En rörelse kan bara äga rum i riktning mot något annat, och detta andra må i sista hand vara av annat slag. Om det förra är differentierat måste det senare vara själv-identiskt; om de förra är materiellt, måste det senare vara imateriellt, kort sagt, om det förra är röligt måste det senare vara orörligt.” Aristoteles: *Metafysiken* IV 3, 1005a 33–34; XII 7, 1072a 31–32.

41. Schelling: WA III, SW VIII, 236. Observationen föregriper termodynamikens andra lag.

42. *Ibid.* 219. Schelling spelar på Aristoteles planhalva: ”Gud är liv [...] och inte som den som sover” Aristoteles: *Metafysiken* XII 7, 1072b 27; 9 1074b 17. Resonemanget presenterar, i Schellings analys, Aristoteles som fånge i sin egen *corpus*.

43. Argumentet utvecklas mot bakgrund av Aristoteles definition av potens (*dýnamis*): ”principen för rörelse eller förändring i en annan, eller i detsamma men som annan (*archè metabolés en allô e állo*)”. Aristoteles: *Metafysiken* V 12, 1019a 15–16; 1046b 4–11.

44. *Ibid.*, IX 8, 1049b 4.

45. Schelling: WA III, SW VIII, 219.

46. *Ibid.*, 219.

47. Den etymologiska kopplingen magi-makt-möjlighet-förmåga etc. härstammar från Böhme. ”Magin är evighetens mor, allt väsens väsende, eftersom det alstrar sig själv och vi förstår det som begär”. Jacob Böhme: *Sex puncta mystica* (Freiburg, 1980 [1620]), 157–158.

48. Schelling: WA I, 61.

49. Kraftfältet genereras i en växelverkande rörelse mellan attraherande och repellerande kraft. Argumentet utvecklas inom ramarna för Newtons mekanik. Se not 27.

50. Den tyska översättningen av latinets *iudiciem* med *Urteil* härstammar från Leibniz. Hölderlin reflekterar i för idealismens klagörande ordalag: ”Omdömet är i högsta och striktaste mening den ursprungliga separationen (*Trennung*) av objekt från subjekt, som förenas i den intellektuella intuitionen, [omdömet är] denna separation genom vilken subjekt och objekt ensam blir möjliga, [omdömet är] denna *ur-delning* (*Ur-Teilung*).” Friedrich Hölderlin: *Essays and letters on theory* (New York, 1987 [1795]),

37–38. Schelling tar intryck: ”Kunskapen om omdömet allmänna lagar måste alltid åtfölja den högre vetenskapen”. Schelling: WA III, SW VIII, 214.

51. *Ibid.*, 219.

52. *Ibid.*, 267.

53. *Ibid.*, 230.

54. *Ibid.*, 315, 326. Schellings avsteg från dogmatisk teologi understryks också av Schröter: ”det som här kontempleras är inte det förverkligade utan det möjliga”. Manfred Schröter (red.): *Weltalter* (München, 1946), XXXVII.

55. *Ibid.*, 249.

56. *Ibid.*, 300.

57. ”Kärleken söker inte sitt”. *Bibeln*, 1 Kor 13,5.

58. ”I begynnelsen var ordet”. Referensen till Johannesprologen avser, menar Schelling, inte ordet för den yttre skapelsen, *Genesis*, inte ordet som universalbegrepp utan ordet som pre-konceptuellt ”inbegrepp” och den verkliga begynnelsen till ”det yttre och synliga såsom sett”. Schelling: WA III, SW VIII, 253, 310

59. Sammanfattning av det argumentet som framförs i *Gästabudet*, Platon: *Skrifter* Bok 1 (Stockholm, 2000), 201c–203c.

60. Schelling: WA-III, SW VIII, 304.

61. Schelling ansluter till den pytagoreiska läran om fyrtalet som nyckeln till rörelsens och förändringens gåta. ”1, 2 och 3 är ingenting i sig själva och kan inte bringas till fortsättning utan att nå fortskridandets fjärde fas. [...] Med den ed som tillskrivs Pytagoras: ’Vid den som gav vår själ fyrtalet, källan till den evigt flödande naturen.’” Schelling: WA-III, 273. Pytagoras citeras av Sextus Empiricus. Kirk, Raven & Schofield: *The presocratic philosophers* (Cambridge, 1983), 233–234.

62. Platon: *Timaios*, 19 b.

63. Schelling: WA III, SW VIII, 215. I sin berömda reflektion kring förhållandet herreslav formulerar sig Hegel på ett liknande vis: *de erkänner varandra*. I sin duplicering av den andliga enheten (själmedvetandet), presenterar begreppet erkännandets rörelse för oss, detta är Hegels tanke. G. W. F. Hegel: *Andens fenomenologi* (Stockholm, 2008

[1807], 167. För Schelling, däremot, handlar det om ett *intimt-affirmativt* erkännande, med andra ord inte *ännu* om den externa differentiering (på negativ väg) som vetenskapen förutsätter och Hegel utvecklar.

64. Schelling: WA-III. SW VIII, 215, 300.

65. *Bibeln*, Jeremías 33, 20. Schelling pekar på det etymologiska släktskapet mellan ordet *barah* (bära, alstra, attrahera) och *berith* (pakt) med avseende på ett kontrakt: ”den nya alliansen uppgår till en ny skapelse”. *Ibid.*, 333.

66. *Ibid.*, 312. Det i grekisk filosofi ofta förekommande uttrycket återaktualiseras i den Spinozadebatt som F. H. Jacobis brev inleder.

67. *Ibid.*, 252–254.

68. Den helige Ande liksom konstnärens *genie*. Schelling: *Modern Philosophy*, 122, 128.

69. Identiteten beskriver, menar Schelling, varken en tautologi eller ett negativt-dialektiskt förhållande, utan ett produktivt skeende: ”A=A är omedelbart skapande”. Schelling: *Untersuchungen*, SW VII, 346.

70. Schelling: WA III, SW VIII, 304.

71. Argumentet inskriver sig i den aristoteliska dynamiken: ett potentiellt vara (i rörelse) är ett vara skilt från sig själv; ett aktualiserat vara (i vila) är helt; i sig själv som sitt *télos*.

72. Schelling: WA-III, SW VIII, 259.

73. Žižek pekar på den växelverkande rörelse det här är frågan om i termer av ”repetition”. ”Vändpunkten i det Absolutas historia är det gudomliga beslut (*Ent-Scheidung*) som förpassar kretsloppet till ett evigt förflutet, vilket inleder ett fortskridande dominerat av *logos*-ljus-begär. Hur förhåller sig detta till den *mänskliga* historien? Förhållandet mellan de gudomliga Världsåldrarna och den mänskliga historien är *repetitionens*: först kraftspelets kretslopp, detta gudomliga vansinne (*zeia mania*), som hävs genom det gudomliga Ordet såsom skapelseakt; bara för att det vilda begäret strax, som en naturlig följd av människans fall, ska återupstå och den vansinniga dansen upprepas”. Slavoj Žižek: *The indivisible remainder. An essay on Schelling and related matters* (London, 1996), 42.



# Humboldt och skriften

## *Om bildningens mediala förutsättningar*

Thomas Karlsruhn

Men hur kan den tyska idealistiska traditionen, som börjar med Kant och sedan manifesterar sig i talrika former, försona sig med tanken på att människans intellekt, såsom någonting tydligt åtskilt från hennes övriga psykiska förmögenheter, ”upptäcktes” först mot slutet av det femte århundradet före Kristus, eller åtminstone att detta intellekt då till fullo framträdde som ”existens” och att detta framträdande dessutom var en språklig händelse?<sup>1</sup>

### Inledning

När grecisten och Platonforskaren Eric A. Havelock närmade sig slutet på vad som skulle komma att bli den sista boken i hans författarskap – *The muse learns to write* från 1986 – förde hans resonemang till den citerade frågan. Sammanhanget var ett antal reflexioner kring det faktum att ett långvarigt arbete med antika teman väckt invändningar och kritik vid sidan om ymniga lovord. Redan med sin epokgörande studie *Preface to Plato* (1963) hade Havelock sällat sig till den brokiga skara forskare som intresserade sig för betydelsen av olika mediala förutsättningar i skilda kulturer.<sup>2</sup> Framför allt hade flera ryktbara tänkare och författare – Albert Lord, Marshall McLuhan, Claude Lévi-Strauss, André Leroi-Gourhan, Ian Watt och Jack Goody – i början av sextioalet riktat uppmärksamheten mot den fundamentala skillnaden mellan muntlighet och skriftlighet. Inte sällan betraktades deras arbeten som provokationer.

Varför? Havelocks egen forskning belyser saken. Den handlade om det antika Grekland. Närmare bestämt hade han i några viktiga studier visat hur central övergången från en muntligt dominerad kultur till en skriftlig var.<sup>3</sup> Steget från Homeros till Platon var avgörande. En rad fenomen i den klassiska kulturen som vi sedermera kommit att uppfatta som naturgivna var enligt Havelock snarare effekter av ett medialt skifte. En av hans mest omtalade teser var att människans intellekt så som vi erfar och förstår det i västerlandet måste ses som en återverkning av vokalalfabetets införande. Med alfabetiseringen av kulturen infann sig nya förutsättningar för kodning, lagring och kumulativ kunskapstillväxt. Med vokalerna öppnade sig möjligheten till långtgående abstraktion och distanserade analytiska förhållningssätt.

Det är ingen tillfällighet att Havelock valde den tyska idealismen som exempel i den passage jag citerade inledningsvis. Denna tankeströmning har ibland betraktats som själva sinnebilden för en medieblind filosofi.

Men en sådan uppfattning är missvisande. I många av idealismens centrala verk finns – vilket de senaste decenniernas mediehistoriska forskning visat – en välutvecklad känslighet särskilt inför skriftens betydelse.<sup>4</sup> Hos några av de mest framträdande tyska tänkarna kring sekelskiftet 1800 är närvaron av detta medium påtaglig. Det gäller i hög grad Wilhelm von Humboldt. Visserligen är han inte en av tidens idealistiska systembyggare, och han hör inte till kretsen av filosofiska förstarangsfigurer. Hans texter är ofta inte mer än opublicerade fragmentariska utkast. Men hans tänkande kan ändå i viktiga avseenden jämföras med tyska idealismens.<sup>5</sup> Kant utgör till exempel en fundamental impuls. En rad tankemönster delas dessutom med generationskamraterna på den intellektuella scenen. Många av föreställningarna tar form genom idéutbyten med samtida idealister.

I flera av Humboldts kända texter bearbetas mediala förhållanden. Men detta faktum har inte till fullo uppmärksammats i kommentarlitteraturen. Ett antal forskare har förvisso diskuterat skriftens funktion i Humboldts språkfilosofi.<sup>6</sup> Andra har med utgångspunkt i dekonstruktionen försökt klargöra hans plats i en fonocentrisk tradition med gamla anor i västerlandets idéhistoria.<sup>7</sup> Humboldt har också skymtat förbi i egenskap av exponent för den övergripande informationsteknologiska omvandlingsprocess som präglade hans samtid.<sup>8</sup> Men frågan om skriftmediets mer preciserade betydelse i hans texter har inte berörts i någon större utsträckning. Exempelvis spelar dessa texter en helt marginell roll i pedagogen Stephan Stings stort anlagda arbete *Schrift, Bildung und Selbst* (1998), trots att en lång rad verk från perioden kring sekelskiftet 1800 behandlas utförligt.<sup>9</sup>

Mot bakgrund av detta underskott vill jag låta min fortsatta framställning utmynna i några reflexioner över en mediehistorisk situation och dess betydelse för bärande idéer hos Wilhelm von Humboldt. I första hand kommer jag att uppmärksamma hans förståelse och användning av ett begrepp som spelar en framträdande roll i hela den tyska idealismen – bildningen, *die Bildung*. Detta begrepp förekommer på oräkneliga ställen i Humboldts författarskap och det finns förmodligen ingenting som associeras med hans namn lika starkt. Från de tidiga politiska texterna fram till den äldre ämbetsmannens arbeten kring skolväsende och universitet återkommer bildningsbegreppet. Nedan koncentrerar jag mig dock på den berömda ungdomsskriften om statens gränser, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu Bestimmen* (1792).<sup>10</sup> Denna text handlar på manifest nivå inte om bildningens mediala förutsättningar utan om relationen mellan den enskilda människan och statsmakten. Men jag vill hävda att en viss tolkning kan frilägga hur texten också fungerar som ett slags mediehistorisk seismograf som inregistrerar och exponerar pågående förändringar. Annorlunda uttryckt skulle man kunna säga att Humboldts arbete om statens gränser låter sig läsas som en allegori över en medial nyordning.

Relationen mellan skriftmediet och bildningstanken för tvåhundra år

sedan står alltså i centrum för mina överväganden. Men i förlängningen av min diskussion – dock utanför den text som följer – ligger en undran över bildningens öde i vår samtid. Om idealisternas *Bildung* är förbundet med en specifik medial situation, hur bör vi då mot bakgrund av dagens rasande teknikutveckling närma oss det arv som detta begrepp betecknar? Ytterst sett handlar denna fråga om förutsättningarna för överlåtelse av mening, sammanhang och erfarenheter mellan generationer och mellan döda och levande.

Innan vi närmar oss texten om statens gränser är det nödvändigt att tydliggöra en aspekt av bakgrunden. Någonting måste sägas om den mediehistoriska konjunktur i vilken Humboldts arbete om statens gränser tillkom.

### Medierevolutionen 1800

Eric Havelock utgick från att den avgörande mediala brytpunkten i västerlandets historia kan lokaliseras till antikens Grekland. Men andra har betraktat informationsteknikernas förflutna annorlunda. Åtskilliga forskare har till exempel i Marshall McLuhans efterföljd velat framhäva den kirografiska skriftkulturens tillbakagång, boktryckarkonstens genomslag och den så kallade typografiska människans uppkomst.<sup>11</sup> Många har betonat den gutenbergska innovationens effekt på förändringsprocesser i kultur och vetenskap under 1500- och 1600-talet.<sup>12</sup>

Men trots att det finns all anledning att rikta uppmärksamheten mot den tidigmoderna perioden finns det goda skäl att se den tyska idealismens tidevarv som omvälvande. Ja, det är faktiskt först vid denna tid som skriftligheten slår igenom på bred front och blir kulturellt dominerande. Förändringen inträder till att börja med och mest markant i de tyska länderna.<sup>13</sup> Saken kan illustreras med kvantitativa fakta. Förlagsbranschen växte till exempel mycket kraftigt under 1700-talets sista kvartssekel, och antalet tryckta titlar ökade dramatiskt.<sup>14</sup> Även tidskriftsväsendet genomgick en betydande expansion.<sup>15</sup> Långt fler än tidigare fick nu möjlighet att lära sig läsa och skriva. Enligt en bedömning ökade mellan 1770 och 1830 antalet litterata i den tyskspråkiga totalbefolkningen från femton procent till fyrtio.<sup>16</sup> I denna process tillkom nya läsargrupper, inte minst kvinnor.<sup>17</sup> De tryckta texterna kunde dessutom inhämtas i nya sammanhang och på andra platser än tidigare. Läsesällskap och lånebibliotek blev allt vanligare under perioden.<sup>18</sup>

Att dessa förändringar hade påtagliga konsekvenser stod klart redan i samtiden. Det finns otaliga vittnesmål om detta dramatiska skeende. Forskare har i efterhand talat om en ”medierevolution” när de velat sätta namn på händelseförloppet.<sup>19</sup> Berättelserna var många om de nya läsvanor som spred sig och om de dramatiska effekterna av dessa. Ja, ett av de vanligaste diskussionsämnena i den framväxande offentligheten var faktiskt det så

kallade läsraseriet, *die Lesewut*.<sup>20</sup> Även de tyska idealisterna uppmärksammade läsningens verkan eller dess effekter som ”narkotiskt medel”, för att använda Fichtes uttryck.<sup>21</sup>

Dessa effekter var inte endast liktydiga med en kvantitativ ökning av litteraturkonsumtion. Nej, både det faktiska textumgänget och själva erfarenheten av läsningen tycks ha förändrats mot slutet av 1700-talet. Nedgången för den sedan antiken utbredda högläsningen eskalerade och den tysta läsningen blev allt vanligare.<sup>22</sup> Textupplevelsen förvandlades samtidigt till någonting mer internaliserat under det att relationen mellan författare och läsare intimiserades. Det lästa var inte längre en begränsad uppsättning av främst religiösa texter som användes om och om igen, texter vilkas sanningshalt var ovedersäglig. Istället tillägnade sig nu den typiske läsaren en långt större mängd verk vilka dessutom var inbördes olika.

I forskningen har man med anledning av dessa förändringar talat om en övergång från *intensiv* till *extensiv* läsning, en övergång som i de protestantiska tyska länderna ägde rum under 1700-talets sista årtionden.<sup>23</sup> Naturligtvis hänger denna övergång – som ingalunda utesluter att det fortfarande gjordes intensiva läserfarenheter – samman med framväxten av fritiden som ett väsentligen nytt fenomen.<sup>24</sup> Utvecklingen innebar att det tillägnande som förut oftast vägletts av textens och traditionens självskrivna auktoritet nu omvandlades till ett öppet skeende i vilket den hermeneutiska uppgiften i mycket högre grad tillföll textens avnämare. En ny sorts läsarsubjektivitet tog form, en subjektivitet som innebar att umgänget med det tryckta ordet blev mer individualiserat och dialogiskt. Tolkningen privatiserades och läsakten distanserades från den sociala gemenskapen.

Konsekvensen av denna utveckling var att skriftmediet fick en ny och hegemonisk ställning. De isolat av äldre oral och retorisk kultur som fortlevt assimilerades genom att muntligheten nu kom att mer distinkt färgas och tydligt regleras av skriftspråket.<sup>25</sup> I den övergången ersattes den äldre humanistiska lärdomskulturens normer och mönster av ett nytt ideal om skriftbaserad *Bildung*. En av de mest framträdande företrädarna för detta ideal var Wilhelm von Humboldt.

### Boken om statens gränser

*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu Bestimmen* (härefter *Ideen*) är Humboldts viktigaste ungdomsverk. Författaren var vid tillkomsten 25 år gammal och hade dessförinnan endast skrivit en handfull mindre arbeten. Som den prosaiska titeln indikerar hade han nu utarbetat en politisk-teoretisk skrift om statens uppgifter och gränserna för dess verksamhet. Texten löper genom en serie kapitel som på skilda sätt belyser frågor om den politiska gemenskapens karaktär och den ideala relationen mellan statsmakt och individ. Statens omsorg om



undersåtarnas lycka behandlas, liksom dess uppgift att skydda från yttre hot. Längre avsnitt ägnas bland annat åt religionens roll, sedlighetens vårdande och lagstiftningens funktion.

Ämnet för framställningen är dock inte olika statsskick eller den samhälleliga kontraktsgemenskapens ursprung – teman som ju var vanliga i 1700-talets politiska filosofi. Istället genomsyras Humboldts bok av en pedagogisk vision. Om textens innehåll sammanfattades i en enda formel kunde den lyda sålunda: Staten måste avhålla sig från ”all omsorg om medborgarnas positiva välförhållanden, och den får inte gå ett enda steg längre än vad som är nödvändigt för deras säkerhet inbördes och gentemot yttre fiender”.<sup>26</sup> Staten måste alltså avstå från snart sagt varje inblandning i individernas liv. Ty människans högsta bestämmelse är nämligen fri bildning eller – enligt en ofta återgiven ordvändning i textens inledning – ”den högsta och mest proportionerliga sammanstöpningen av hennes krafter till en helhet”.<sup>27</sup> Denna bildning växer enligt Humboldt fram ur den enskildes inre. Allt som inte – så står det på ett annat ställe i texten – ”valts av människan själv, allt i vilket hon begränsas och vägleds förblir evigt främmande och vinner inte tillträde till hennes väsen”.<sup>28</sup> Det som människan får från det yttre kan endast vara ett ”sädeskorn” som genom inre liv kan gro och blomstra.<sup>29</sup> Var och en måste därför utvecklas ”ur sig själv och för sin egen skull”, som det heter i en passus.<sup>30</sup>

Men denna utveckling hotas när statsmakten tar på sin lott att sörja för individernas välbefinnande och blomstring. Den dynamiska självutvecklingen hämmas, intellektuella och emotionella potentialer försvagas. Då degenererar den sedlighet som odlas i den mellanmänskliga gemenskapen samtidigt som den moraliska känslan försvagas. Dessutom går den genuina bildningens autonomi förlorad. Därför bör inte staten blanda sig i institutionernas liv och heller inte vara huvudman för till exempel utbildning eller religion. På den punkten skulle Humboldt komma att ändra sig.<sup>31</sup> Han blev ju med tiden – efter nederlaget mot Napoleon – ansvarig för den statliga preussiska reformeringen av skolsystemet samt instiftare av det nya universitetet i Berlin.

Vid första påseendet tycks Humboldt här framträda som den negativa frihetens apologet. *Ideen* verkar ensidigt förorda det som senare kom att kallas en nattväktarstat. Men så är inte fallet.<sup>32</sup> Relationen mellan staten och den enskilde är långt mer komplex än vad även välinsatta kommentatorer medgivit.<sup>33</sup> Staten har till exempel som övergripande mål att säkerställa och befordra vars och ens möjligheter till bildning. Dessutom skall den sörja för existensen av fria gemenskaper. Humboldts idealsamhälle är därför inte en avtalad sammanslutning mellan isolerade individatomer. Istället förutsätter det starka och ursprungliga band mellan människor vilka i sista hand garanteras av staten. Såväl liberaler som konservativa och statskritiska socialister kan således finna inspiration i texten.

*Ideen* publicerades inte i sin helhet under författarens livstid. Händel-

seutvecklingen i Paris gjorde det svårt att finna en förläggare. Snart insåg Humboldt att texten behövde revideras, men någon omarbetning kom aldrig till stånd. Ett avsnitt trycktes dock i Schillers *Neue Thalia* 1792 och ett par andra i *Berlinische Monatsschrift* under hösten samma år.<sup>34</sup> Efter Humboldts död (1835) återfanns det fulla manuskriptet i kvarlåtenskapen, men det offentliggjordes inte förrän år 1851. Då fick texten stort genomslag bland de tyska radikaler som var trängda efter 1848 års revolt. Så småningom kom *Ideen* att påverka den liberala tankeutvecklingen även på andra håll i Europa. John Stewart Mill hämtade till exempel mottot till *On liberty* ur sin tyske föregångares arbete.<sup>35</sup>

Varför skrevs texten om statens gränser? En faktor om brukar nämnas i litteraturen är de biografiska omständigheterna.<sup>36</sup> Fram till våren 1790 hade Humboldt levt sitt liv utanför statsapparaten hägn. Bortsett från några terminers studier vid universiteten i Frankfurt an der Oder och senare Göttingen hade han inte varit i närmare kontakt med de maktmaskiner som behärskade de skilda tyska statsbildningarna. Ändå var han genom sin adliga härkomst och sina informatorers fostrande insatser under ungdomsåren väl förberedd för en karriär inom statsförvaltningen. I februari 1790 ansökte han så om en anställning i den preussiska byråkratin. Från och med början av april samma år verkade han framgångsrikt vid Berlins *Kammergericht* och steg snabbt i graderna.<sup>37</sup> Men endast ett drygt år senare – i maj 1791 – begärde Humboldt plötsligt avsked från sin tjänst. Detta avsked beviljades och snart levde han ett obundet intellektuellt aristokratliv. Han genomgick det som har kallats för en ”vändning mot det inre” och ersatte *via activa* med *via contemplativa*.<sup>38</sup> Vid samma tid gifte han sig med sin trolovade Caroline von Dacheröden.

Arbetet om gränserna för statens verksamhet tillkom omedelbart efter dessa händelser. Texten har därför ofta betraktats som en bearbetning av upplevelser i Humboldts personliga liv. Hans korta sejour som tjänsteman hade utmynnat i besvikelse och frustration över den egna otillräckligheten i ämbetsutövningen. De myndigheter han tillhört tycktes hämmande och begränsande i relation till den ursprungliga kraft och originalitet som gömdes i varje människa. Staten var en mekanisk inrättning som hindrade den enskildes organiska utveckling. Humboldt närde dessutom – vilket framgår tydligt av hans korrespondens – vid denna tid en stark längtan efter just sådan utveckling, realiserad genom autonomi och fria avskilda studier.<sup>39</sup> Den motsättning mellan individ och stat som strukturerar hela argumentationen i *Ideen* har alltså rotfäste i författarens egen erfarenhet. Humboldt tillstod även själv att texten hade sitt ursprung i den personliga biografien.<sup>40</sup> Att så är fallet framskyntar mer eller mindre tydligt på flera ställen i texten.<sup>41</sup> Ja, framställningens själva grundincitament tycks i en mening vara författarens personliga begär efter oavhängig *Bildung* bortom hinderande byråkratisk formalia och begränsande administrativa mål.

## Om bildningens mediala förutsättningar

På vilket sätt utgör *Ideen* den mediehistoriska seismograf som omtalades inledningsvis? Innan vi når svaret på den frågan är det nödvändigt att precisera det i samtiden vanliga bildningsbegrepp som Humboldt opererar med. Detta begrepp går å ena sidan tillbaka på antika pedagogiska idéer och på medeltida kristna urkunder.<sup>42</sup> Samtidigt bär det tydliga spår av det protestantiska och inte minst pietistiska värdesättandet av det inre andliga livet. Inflytandet från Kant är påtagligt, men även tänkare som Leibniz, Caspar Friedrich Wolff, Shaftesbury och Rousseau är märkbart närvarande.

De skilda influenserna omsätts hos Humboldt i en föreställning enligt vilken *Bildung* är en process som innebär allsidig och epigenetiskt självorganiserande utveckling av varje individs unika anlag och möjligheter.<sup>43</sup> En dylik process är oändlig och dess destination kan aldrig vara instrumentell nytta eller färdigformulerade teser. Det som skall utvecklas är enligt Humboldt dessutom inte endast människans intellekt utan också hennes känslor, förnimmelser och sedlighet. Bildning är idealt sett en balanserad helhet av andliga, emotionella, sinnliga och moraliska komponenter. Men denna helhet är försatt i ständig rörelse och har individens eget inre som kraftcentrum.

Den ständiga rörelsen gestaltar sig som ett växande inifrån, en *innere Bildung*. ”Ty all bildning har”, som Humboldt säger på ett ställe, ”sitt ursprung uteslutande i själens inre och kan endast framkallas men aldrig framtvingas genom yttre arrangemang.”<sup>44</sup> Dess energiflöde har annorlunda uttryckt sina källor i individens obundna självverksamhet. Varje människa är irreducibelt unik, präglad av sin *Eigentümlichkeit* eller särskildhet.<sup>45</sup> *Bildung* i egentlig mening växer därför bara fritt ur den enskilda människan och hennes spontana aktivitet. En sådan process kan endast äga rum i ”ensamhet och frihet”, som den berömda formuleringen i programskriften för Berlinuniversitetet senare skulle komma att lyda.<sup>46</sup> Staten måste begränsa sin inblandning i möjligaste mån.

Innebörden av Humboldts bildningsbegrepp är sedan länge omskriven i kommentarlitteraturen.<sup>47</sup> Men denna litteratur har inte ägnat någon särskild uppmärksamhet åt frågan om *hur* det konkret går till när bildningen realiserar. Vilken praktik har författaren till *Ideen* för ögonen när han formulerar sina tankar om *Bildung*? Trots att det aldrig utsägs klart i texten är det inte svårt att ana sig till vad det rör sig om. Bildning är i detta sammanhang – vill jag hävda – framför allt liktydigt med *extensivt läsande* enligt det mönster som blev vanligt i samband med medierevolutionen kring sekelskiftet 1800.

En invändning mot denna tolkning kunde vara att även det muntliga samtalet och de mellanmänskliga mötena i fysisk närvaro inför varandra spelar en framskjuten roll i Humboldts bildningstänkande. De starka vänskapsband och de dialogiska gemenskaper han ingick i under ungdoms-

åren var viktiga utgångspunkter för hans försök att utveckla sina tankar om *Bildung*. Men Humboldt odlade samtidigt en påtaglig misstänksamhet mot de begränsningar som sociala band medförde.<sup>48</sup> Det fanns ett stoiskt färgat värnande om den egna inre erfarenheten närvarande i hela hans liv och tänkande. Han var till och med oroad för att det äktenskap han ingick skulle komma att utgöra ett hinder.<sup>49</sup> Djupgående bildning blir nämligen enligt författaren till *Ideen* verklighet främst i det solitära mötet med texterna. Den övertygelsen kan bland annat utläsas ur brevväxlingen med den blivande hustrun.<sup>50</sup> Saken framgår även av de omfattande och avskilda studier han bedrev under tiden efter entledigandet.<sup>51</sup> Humboldt hade för övrigt redan tidigare ägnat sig åt den boktryckta lärdomen med stor ihärdighet. Flera år före den första korta perioden av yrkesverksamhet hade Alexander varnat för att brodern höll på att ”studera sig till döds”.<sup>52</sup>

Det kunde vara lätt att göra Humboldt till en särpling mitt i en romantisk era som i övrigt präglades av idéer om samvaro, socialitet och starkt känsloladdat mellanmänskligt utbyte. Men som jag påpekat blev just den form av extensivt och avskilt läsande han ägnade sig åt allt vanligare mot slutet av 1700-talet. En samtida betraktare skulle mycket väl ha kunnat uppfatta Humboldt som svårt smittad av den nya epidemiska läsfarsoten. Hans personliga handlande kan alltså på denna punkt förstås mot bakgrund av den mediala omvälvningen i hans samtid. Och de idéer om bildningens individuella autonomi som han förde fram i boken om statens gränser kan läsas som symtom på förändrade mediala strukturer.

För tydlighetens skull bör det framhållas att Humboldt trots preferensen för enskild läsning inte på något sätt odlade monologiska ideal. Tvärtom betraktade han det skrivna ordet som dialogiskt till sitt väsen.<sup>53</sup> Hans insisterande på vikten av de från världen fjärrade bokliga studierna innebär inte att han omhuldade eremitisk isolering eller egocentrisk självintrospektion. Att läsa var för honom liktydigt med att konkret *höra* den andres röst och att svara på dennes tilltal. Dessa föreställningar passar för övrigt väl in i den oralisering av alfabetet som enligt vissa forskare infann sig under årtiondena före sekelskiftet 1800.<sup>54</sup> Med nya inlärningsmetoder och läsvanor kom enligt dessa forskare det skriftliga tecknet att dematerialiseras och osynliggöras. Det lästa erfors i högre grad än tidigare auditivt och den visuellt framträdande och materiellt konkreta sidan av bokstäverna blev mindre påtaglig.

I litteraturen har man talat om ett slags ”frigörande av subjektet” när man beskrivit konsekvenserna av skriftkulturens växande dominans.<sup>55</sup> Genom den drastiskt ökade tillgången på tryckt litteratur av mycket olikartat innehåll försvagades successivt traditionens normativa verkan och en ny sorts läsarautonomi växte fram. Den genomsnittlige läsaren fann sig som nämnts utlämnad åt en hermeneutisk uppgift som tidigare inte varit hans eller hennes. Den prövande erfarenheten av att inifrån sig själv behöva tolka och organisera det lästa i en individuellt präglad helhet blev

vanligare. Dessutom stod läsaren inför uppgiften att relatera det egna till traditionen och mänskligheten i stort. Humboldts personliga läspraktik kan förstås mot bakgrund av dessa nya och medialt betingade förutsättningar. Och den bildningsteori han formulerar i *Ideen* kan tolkas som ett svar på den utmaning som dessa nya förutsättningar utgjorde.

Frigörandet av läsarsubjektet medförde en rad nya och komplexa processer i vilka den osäkra relationen mellan enskild läsare och övergripande meningssammanhang hanterades på olika sätt.<sup>56</sup> Hela bildningsdiskussionens intensitet kring sekelskiftet 1800 kan ses som uttryck för en dylik bearbetning. Men läsarens nya autonomi innebar även en hotfull distansering från det sociala sammanhanget och de gemensamma angelägenheterna. Umgänget med böckerna kunde framstå som asocialt och skrämmande eftersom läsningen nu i högre grad ägde rum i avskildhet och tysthet samtidigt som valet av litteratur blev friare. Skilda strategier för att tygla bokkonsumtionen kan ses som motdrag mot denna asocialitet. Lånebibliotek och läsesällskap är två exempel. Ett ytterligare är de statliga utbildningsinstitutioner som tog form efter sekelskiftet 1800. Återigen blir vi här varse en mediehistorisk förutsättning som ger relief åt Humboldts biografi samtidigt som den gör sig påmind i hans bok om statens gränser. Denna förutsättning låter oss förstå den starka betoningen i *Ideen* av det i varje enskilt fall unika och autonoma bildningssubjektets företräde. Den belyser också på ett intressant sätt den mogna ämbetsmannens arbete med att reformera det preussiska utbildningsväsendet.

Det individualiserade tysta litteraturumgänget blev enligt flera kommentatorer en grund för erfarenheten av en växande och som det tycktes gränslös inre intellektuell och emotionell erfarenhetsrymd inom det läsande subjektet.<sup>57</sup> Möjligheten att träda in i texternas världar och pröva hållningar, identiteter och känslor mot ett allt större urval av positioner och perspektiv medförde att skriftmediet och forandet av självet knöts närmare varandra. Den tryckta boken blev kort sagt medelklasskiktens kungsväg till självförståelse och reflexion.<sup>58</sup> Men denna utveckling innebar ett slags passivisering av kroppen.<sup>59</sup> Läsningen var nu i högre grad än tidigare en cerebral praktik som man ägnade sig åt sittande och i stillhet. Samma process inbegrep det inre rummets ökade betydelse. Det texttilläggnande subjektets inandöme formades till en imaginär scen på vilken den oändliga bildningen kunde utspela sig. Denna process är ytterligare en mediehistorisk förutsättning som klargör väsentliga aspekter av innehållet i *Ideen*. Bokens försvar för den fria *Bildung* som växer ur människans inre kan tolkas som en inregistrering och bearbetning av de nya läserfarenheterna.

Avslutningsvis: de nämnda mediehistoriska förutsättningar som gjort avtryck i Humboldts *Ideen* – nya extensiva läsvanor, frigörandet av läsarsubjektet, det upplevda hotet mot den sociala gemenskapen, läsningen som medel för självförståelse och växande inre erfarenhet – är i hög grad

tidsbundna. Visserligen är de i någon mån fortfarande aktuella. Men deras betydelse förändrades redan genom den mediemångfald som successivt infann sig under förra århundradet. Kring sekelskiftet 2000 har dessutom de digitala teknikerna framkallat en i flera avseenden helt ny situation. Ändå förs ofta diskussionen i vår tid som om dessa medieskiften inte ägt rum. Det humboldtska arvet åkallas inte sällan utan minsta tanke på det historiska och informationsteknologiska avstånd som skiljer oss från idealismens tidevarv och dess *Bildung*. Därför ter det sig särskilt viktigt att låta undersökningar av det förflutna belysa nuet. Fortfarande saknas svar på många frågor om vad bildning kan innebära i en tid när skriftens hegemoni inte längre är självklar.

### Summary

*Humboldt and writing. On the medial conditions of self-formation. By Thomas Karlsruhn.* The article treats Wilhelm von Humboldt and the concept of self-formation (*Bildung*). It is argued that this concept – essential in Humboldt's thinking – can be understood in close relation to conditions shaped by changes in information technology. Humboldt's time is characterized by what has been called a "media revolution". Literacy and extensive reading became increasingly common and the medium of writing gained a cultural dominance it did not have before. While describing the main features of this process, it is also argued that this media revolution is discernible in Humboldt's texts. The discussion focuses on the most important work of Humboldt's youth, *The limits of state action* (1792). This text does not deal with the medium of writing on a manifest level, but with the relationship between the individual and the state. On closer examination, however, it is possible to interpret the text as an expression of the increasing dominance of the medium of writing. The ideas about self-formation presented in *The limits of state action* are shown to have their origin in Humboldt's own biography. In his own life Humboldt was apparently a keen practitioner of the new form of extensive reading typical of the period. The article shows that biography and educational theory merge and that the medium of writing is an important link between the two. New ways of reading and new forms of reader-subjectivity are reflected in Humboldt's personal life as well as in the concept of self-formation. It is, in different ways, shown how Humboldt's reasoning is marked by the ongoing changes in information technology. The article concludes with some short remarks where attention is paid to the intense discussion about Humboldt and his educational ideals in our time. It is rarely noticed in this discussion that today's conditions of information technology are radically different compared to the time in which *The limits of state action* was written.

## Noter

1. "But how can the German idealist tradition, starting with Kant and expressing itself in many later forms, come to terms with the proposition that the intellect of man, as distinct from his other psychic properties, was only 'discovered' or at least fully realized as an 'existence' at the end of the fifth century B. C. and that this also was in effect a linguistic event?" Eric A. Havelock: *The muse learns to write. Reflections on orality and literacy from antiquity to the present* (New Haven, 1986), 121.

2. För en summering av detta nya forskningsfält se Thomas Karlsruhn: *Passage mellan medier. Vilém Flusser, datorn och skriften* (Göteborg, 2006), 217ff.

3. Den mest välkända är Eric A. Havelock: *Preface to Plato* (Cambridge, 1963).

4. Ett stilbildande verk i detta avseende är Friedrich A. Kittler: *Aufschreibesysteme 1800/1900* (München 1987 [1985]), se exempelvis 160ff.

5. Om Humboldts närhet till idealismen se exempelvis Georg Bollenbeck: *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters* (Frankfurt am Main, 1996), 147ff.

6. Se bland annat Christian Stetter: "Wilhelm von Humboldt und das Problem der Schrift" i de Mauro & Formigari (red.): *Leibniz, Humboldt, and the origins of comparativism* (Amsterdam, 1990), 181–197.

7. Jürgen Trabant: *Traditionen Humboldts* (Frankfurt am Main, 1990), 202ff.

8. Se Kittler: *Aufschreibesysteme 1800/1900*, 60f, 65, 162 och 164.

9. Stephan Sting: *Schrift, Bildung und Selbst. Eine pädagogische Geschichte der Schriftlichkeit* (Weinheim, 1998), 161–329.

10. Wilhelm von Humboldt: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu Bestimmen* i densamme: *Werke. Band 1. Schriften zur Anthropologie und Geschichte* (Darmstadt, 2010 [1792]), 56–233.

11. Jämför Marshall McLuhan: *Gutenberg-galaxen. Den typografiska människans uppkomst*, övers. Richard Matz (Stockholm, 1969 [1962]).

12. Det mest välkända exemplet är Elisabeth Eisensteins arbete *The printing press as an agent of change. Communications and cultural transformations in early modern*

*Europe* (Cambridge, 1979). Ett nyare teoretiskt sofistikerat och välargumenterat svenskt bidrag är Thomas Götselius: *Själen medium. Skrift och subjekt i Nordeuropa kring 1500* (Göteborg, 2010).

13. I det följande ger jag endast en kortfattad beskrivning av utvecklingen. För en utförligare sammanfattning som också innehåller rikliga referenser till viktig litteratur i ämnet se Thomas Karlsruhn: "Läskritikens innebörd. Bokmissbruk och bildning kring sekelskiftet 1800" i Leffler, Linton & Stålborg (red.): *I kulturen. En vänbok till Per Magnus Johansson* (Göteborg, 2010), särskilt 161ff. Se även Peter Josephson: "Böcker eller universitet? Om ett tema i tysk utbildningspolitisk debatt kring 1800" i *Lychnos. Årsbok för idé- och lärdomshistoria 2009*, 177f.

14. Här till se exempelvis Reinhard Wittmann: *Geschichte des deutschen Buchhandels. Ein Überblick* (München, 1991), 111ff; Hans Erich Bödeker: "Die bürgerliche Literatur- und Mediengesellschaft" i Hammerstein & Herrmann (red.): *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Band 2. Vom späten 17. Jahrhundert bis zur Neuordnung Deutschlands um 1800* (München, 2005), 505ff.

15. Paul Raabe: "Die Zeitschrift als Medium der Aufklärung" i densamme: *Bücherei und Lesefreuden. Beiträge zur Geschichte des Buchwesens im 18. und frühen 19. Jahrhundert* (Stuttgart, 1984 [1974]), 106ff.

16. Rudolf Schenda: *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770–1910* (Frankfurt am Main, 1970), 444.

17. Se vidare Erich Schön: "Kvinnors läsning – romanläsare i det sena 1700-talet", övers. Gunnar Sandin, i Björkman (red.): *Böcker och bibliotek. Bokhistoriska texter* (Lund, 1998 [1990]), 329ff.

18. Standardverket om det tyska biblioteksväsendets historia är Alberto Martino: *Die deutsche Leihbibliothek. Geschichte einer literarischen Institution (1756–1914)* (Wiesbaden, 1990). Om läsesällskapen se Otto Dann: "Die Lesegesellschaften des 18. Jahrhunderts und der gesellschaftliche Aufbruch des deutschen Bürgertums" i Göpfert (red.): *Buch und Leser. Vorträge des ersten Jahrestreffens des Wolfenbütteler Arbeits-*

kreis für Geschichte des Buchwesens 13. und 14. Mai 1976 (Hamburg, 1977), 160–193.

19. "Medienrevolution". York-Gothart Mix: "Schreiben, lesen und gelesen werden. Zur Kulturökonomie des literarischen Feldes (1770–1800)" i Adam & Fauser (red.): *Geselligkeit und Bibliothek. Lesekultur im 18. Jahrhundert* (Göttingen, 2005), 283.

20. För en sammanfattning av denna debatt se Karlsohn: "Läskritikens innebörd", 160f.

21. "narkotische Mittel". Johann Gottlieb Fichte: "Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters" i densamme: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe. Band I:8. Werke 1801–1806* (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991 [1804–1805]), 262.

22. I beskrivningen av de förändrade läspraktikerna följer jag Erich Schön: *Der Verlust der Sinnlichkeit oder die Verwandlungen des Lesers. Mentalitätswandel um 1800* (Stuttgart, 1987), särskilt 99ff.

23. Distinktionerna lanserades ursprungligen i Rolf Engelsing: "Die Perioden der Lesergeschichte in der Neuzeit" i densamme: *Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten* (Göttingen, 1973 [1969]), 121ff.

24. Här till se Wolfgang Nahrstedt: *Die Entstehung der Freizeit. Dargestellt am Beispiel Hamburgs. Ein Beitrag zur Strukturgeschichte und zur strukturgeschichtlichen Grundlegung der Freizeitpädagogik* (Göttingen, 1972), särskilt 33ff.

25. Jämför Walter Ong: "Romantic difference and the poetics of technology" i densamme: *Rhetoric, romance, and technology. Studies in the interaction of expression and culture* (Ithaca, 1971), 261f.

26. "aller Sorgfalt für den positiven Wohlstand der Bürger, und gehe keinen Schritt weiter, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst, und gegen auswärtige Feinde notwendig ist". Humboldt: *Ideen*, 90.

27. "wahre Zweck", "die höchste und proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen". Humboldt: *Ideen*, 64.

28. "nicht von dem Menschen selbst gewählt, worin er auch nur eingeschränkt und geleitet wird, das geht nicht in sein Wesen über, das bleibt ihm ewig fremd". Humboldt: *Ideen*, 77.

29. "Saamenkorn". Humboldt: *Ideen*, 67.

30. "aus sich selbst, und um seiner selbst willen". Humboldt: *Ideen*, 67.

31. Här om se bland annat Christoph Lüth:

"Der Übergang von der privaten zur staatlichen Erziehung bei Wilhelm von Humboldt" i *Informationen zur erziehungs- und bildungshistorischen Forschung* 33 (1988).

32. Att Humboldts text om statens gränser är mycket mer sammansatt än vad kommentarlitteraturen traditionellt hävdar har visats av Victoria Fareld. Mina anmärkningar kring temat bygger på hennes analys. Se Victoria Fareld: "Wilhelm von Humboldts frihet som epigenetisk bildning" i *Lychnos. Årsbok för idé- och lärdomshistoria* 2006, 30ff; Victoria Fareld: *Att vara utom sig inom sig. Charles Taylor, erkännandet och Hegels aktualitet* (Göteborg, 2008), 66ff. Jämför även Dietrich Benner: *Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie. Eine problemgeschichtliche Studie zum Begründungszusammenhang neuzeitlicher Bildungsreform* (München, 2003 [1990]), 62ff; Irmgard Kawohl: *Wilhelm von Humboldt in der Kritik des 20. Jahrhunderts* (Wuppertal, 1969), 138ff.

33. Ett exempel som Fareld lyfter fram är Frederick C. Beiser: *Enlightenment, revolution, and romanticism. The genesis of modern German political thought 1790–1800* (Cambridge Mass., 1992), 111ff.

34. Wilhelm von Humboldt: "Wie weit darf sich die Sorgfalt des Staats um das Wohl seiner Bürger erstrecken?" i *Neue Thalia* 2 (1792), 131ff; Wilhelm von Humboldt: "Ueber die Sorgfalt des Staats für die Sicherheit gegen auswärtige Feinde" i *Berlinische Monatschrift* 2 (1792), 346ff; Wilhelm von Humboldt: "Ueber die Sittenverbesserung durch Anstalten des Staats" i *Berlinische Monatschrift* 2 (1792), 419ff.

35. "The grand, leading principle, towards which every argument unfolded in these pages directly converges, is the absolute and essential importance of human development in its richest diversity. – Wilhelm von Humboldt: Sphere and Duties of Government". John Stewart Mill: *On Liberty* (Wellington, 2010 [1859]), 1.

36. Se exempelvis Paul R. Sweet: *Wilhelm von Humboldt. A biography. Volume one: 1767–1808* (Columbus, 1978), 83ff samt 113; Manfred Geier: *Die Brüder Humboldt. Eine Biographie* (Hamburg, 2009), 137ff; Herbert Scuria: *Wilhelm von Humboldt. Werden und Wirken* (Düsseldorf 1976 [1970]), 110ff; Christina M. Sauter: *Wilhelm von Humboldt und die deutsche Aufklärung* (Berlin, 1989), 321ff.



37. Härom se bland annat Sweet: *Wilhelm von Humboldt*, 83ff; Scurla: *Wilhelm von Humboldt*, 70ff.

38. "inward turn". David Sorkin: "Wilhelm von Humboldt. The theory and practice of self-formation (Bildung) 1791–1810" i *Journal of the history of ideas*, 44:1 (1983), 57.

39. Se Walter Horace Bruford: "Wilhelm von Humboldt in his letters" i densamme: *The German tradition of self-cultivation. "Bildung" from Humboldt to Thomas Mann* (Cambridge, 1975), 14f. Se även Cord-Friedrich Berghahn: "Das Schreiben der Liebe. Wilhelm von Humboldt an Caroline von Dacheröden" i Stauf, Simonis & Paulus (red.): *Der Liebesbrief. Schriftkultur und Medienwechsel vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart* (Berlin, 2008), 97 samt 101f.

40. Geier: *Die Brüder Humboldt*, 150.

41. Humboldt: *Ideen*, bland annat 85ff.

42. Om dessa aspekter av bildningsbegreppet se vidare Rudolf Vierhaus: "Bildung" i Brunner, Conze & Koselleck (red.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 1* (Stuttgart, 1972), 508–551. Se även Ernst Lichtenstein: "Bildung" i Ritter (red.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1* (Darmstadt, 1971), 921–937; Franz Rauhut: "Die Herkunft der Worte und Begriffe 'Kultur', 'Civilisation' und 'Bildung'" i *Germanisch-romanische Monatschrift* 3:1 (1953), särskilt 87ff.

43. Om epigenestankens betydelse för Humboldt se Farelid: "Wilhelm von Humboldts frihet", 35ff.

44. "Denn alle Bildung hat", "ihren Ursprung allein in dem Innern der Seele, und kan durch äussre Veranstaltungen nur veranlasst, nie hervorgebracht werden". Humboldt: *Ideen*, 121.

45. Humboldt: *Ideen*, exempelvis 69.

46. Wilhelm von Humboldt: "Om den inre och yttre organisationen av de högre vetenskapliga läroanstalterna i Berlin", övers. Thomas Karlsruhn, i *Psykoanalytisk Tid/Skrift* 26–27 (2009 [1809–1810]), 89.

47. Några exempel bland många möjliga är Benner: *Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie*; Sorkin: "Wilhelm von Humboldt", 55–73; Christoph Lüth: "On Wilhelm von Humboldt's theory of Bildung" i *Journal of curriculum studies*, 30:1 (1998), 43–59.

48. Se till exempel Bruford: "Wilhelm von Humboldt in his letters", 8f.

49. Sweet: *Wilhelm von Humboldt*, 63.

50. Härom se Sweet: *Wilhelm von Humboldt*, exempelvis 48; Geier: *Die Brüder Humboldt*, 135ff.

51. Härtill se bland annat Scurla: *Wilhelm von Humboldt*, 84ff.

52. "tot studieren". Alexander von Humboldt i brev till en vän, citerad efter Geier: *Die Brüder Humboldt*, 95.

53. Härtill se Trabandt: *Traditionen Humboldts*, 202f.

54. Härtill se i första hand Kittler: *Aufschreibesysteme 1800/1900*, 38 et passim.

55. "Freisetzung des Subjekts". Sting: *Schrift, Bildung und Selbst*, 9.

56. Här följer jag Sting: *Schrift, Bildung und Selbst*, 22 et passim.

57. Se exempelvis Sting: *Schrift, Bildung und Selbst*, 29.

58. Detta tema är omskrivet på många håll i litteraturen. En klassisk behandling av det finns i Jürgen Habermas: *Borgerlig offentlighet. Kategorierna "privat" och "offentligt" i det moderna sambället*, övers. Joachim Retzlaff (Lund, 1984 [1962]).

59. Schön: *Der Verlust der Sinnlichkeit*, 69ff.



# Det estetiskas gränser

## *Inledning till estetikens problem hos Goethe*

Mattias Pirholt

Följande diskussion utgör en inledning till *problemet* Goethes estetik, för det är som problem den överhuvudtaget är möjlig att greppa i sin helhet. I sina texter har Goethe ambitionen att formulera estetiska problem och ställa frågor om deras natur snarare än att avfatta ett program eller fastslå orubbliga konsteoretiska maximer. Att därför i vanlig mening tolka hans estetiska och kritiska verk, för att ur denna motsägelsefulla korpus av texter ur olika genrer och ofta skrivna med diametralt olika syften skapa en sammanhållen syntes, förefaller mig vara en mindre fruktbar väg. Ett sådant tillvägagångssätt beaktar inte i tillräckligt hög grad det som är själva kärnan i Goethes kritiska verksamhet, nämligen att den uppstår ur ett konkret behov i en konkret situation (ett polemiskt svar, en recension, en beskrivning av ett konstverk osv.) – ett slags problemorienterad praktik. Som verk betraktat är hans estetik fragmentarisk, pragmatisk, genreöverskridande och kontextberoende.

Inte heller förefaller motsatsen, att helt och hållet anamma det fragmentariska och kontextuella draget, leda fram till målet. Goethes ovilja att fastställa program och idéer – i ett samtal med Friedrich von Müller hävdar han själv att ”inget är mig ihålligare och mer fatalt än estetiska teorier”<sup>1</sup> – har resulterat i att forskningen har valt att beskriva hans estetik som ”anti-systematisk” och präglad av ”teoriskepsis”.<sup>2</sup> Följden har blivit att också forskningen som sådan är fragmentarisk. Det är i alla fall slutsatsen man måste dra av Toni Bernharts ambitiösa översikt från 2007 över den nyare Goetheforskningen på området.<sup>3</sup> Bernhart urskiljer en handfull områden, som dagens forskare framför allt riktat sitt intresse mot: förhållandet till bilden i allmänhet och måleriet i synnerhet, förnimmelsen, betydelsen av den resa han gjorde till Italien 1786–1788, hans konstsamlingar samt utkastet till en musikteori. Det är alltså ett påtagligt uppbrutet landskap som man finner inom Goetheforskningen. Man fokuserar antingen på väl avgränsade områden (bildbeskrivning, musikinfluenser osv.) eller på enskilda texter (*Italienische Reise*, utkastet till en tonlära osv.), en avgränsning som inte sällan explicit tematiseras av de enskilda forskarna själva. Få är de som försöker ta ett helhetsgrepp om det kritiska författarskapet. Bernhart lyfter emellertid fram Norbert Christian Wolfs avhandling *Streitbare Ästhetik* (2001) och Annette Simonis *Gestalttheorie von Goethe bis Benjamin* (2001) som exempel på detta, men varken Wolf eller Simonis kan sägas ha ambitionen att avtäckta en helhet som Bernhart påstår. Intressant nog präglas också den äldre forskningen,

vilken faller utanför Bernharts undersökningsområde, av samma ovilja till syntes. Både Paul Menzers *Goethes Ästhetik* och Matthijs Jolles *Goethes Kunstanschauung*, båda utgivna 1957, understryker det partiella och provisoriska i sina slutsatser och svårigheterna att greppa helheten hos Goethe. Listan på arbeten som under decennierna bidragit till fragmenteringen av Goethes estetik kan göras lång.

En framkomlig väg mellan Skylla och Karybdis, mellan försöken till syntes och resignationen inför det estetiskas ofullständighet och motsägelsefullhet, vore i stället att ta fasta på just det faktum att det estetiska utgör ett problemfält mer än något annat i Goethes verk, ett fält för frågor och efterforskningar. Det problemhistoriska angreppssätt som kommer att tillämpas i följande inledning torde kunna öppna för ett helt annat sätt att diskutera Goethes estetik, vars kontextberoende och brist på enhetlighet här görs till produktiv utgångspunkt snarare än uppgiven slutsats.<sup>4</sup> Syftet med en sådan läsning är inte att tillhandahålla något slags syntes men inte heller att resignera inför det ofullständiga och obeständiga. I stället är det den frågande, problemmedvetna gestalten i Goethes verk som är temat för följande undersökning. Texterna genomsyras av en självmedvetenhet om det provisoriska, tentativa, experimenterande hos utsagorna. Goethes syfte har aldrig varit att fastslå en sammanhängande estetisk teori, utan utgångspunkten är alltid den omedelbara sinnliga erfarenheten av det sköna, en erfarenhet vars innehåll och form är under ständig omprövning.

Det betyder emellertid inte att försök till syntetisering av de olika texterna skulle vara uteslutet. För det som blir tydligt om man betraktar dessa ur ett fågelperspektiv är att även om slutsatserna skiljer de olika texterna åt, hålls de samman av återkommande frågeställningar. Trots att hans estetiska tänkande genomgår ständiga omvandlingar, från radikaliteten under Sturm und Drang-åren, via det osäkra övergångsskedet under den första Weimartiden och den klassicistiska hållningen efter återkomsten från den viktiga Italienresan på 1780-talet, till den åldrande diktarfurstens mystisk-symbolistiska världsåskådning,<sup>5</sup> förblir de frågor han försöker besvara desamma. Oavsett om vi undersöker den unge Goethes kritik av upplysningens estetiska uppfattningar eller det åldrade universalgeniets vetenskapliga spekulationer, är det frågor som rör representation, efterbildning, konstens relation till naturen, förhållandet mellan visuell och språklig gestaltning och symbolik som uppträder i ständigt ny gestalt. Dessa frågor syftar alla till att belysa möjligheterna och gränserna för förbindelser mellan olika objekt (förebild och avbild, konst och natur, ord och bild, betecknande och betecknat). Representationen i vid mening upprättar en relation mellan två olika fält, och det är formen för denna relation – hur fälten förbinds och hur de hålls isär – som utgör ett återkommande tema i Goethes problembaserade estetiska tänkande.

Det som intresserar oss här är därför i första hand de ställen där texterna tematiserar estetiska gränsfall, det vill säga där det frågas efter hur

ett estetiskt fenomen ska avgränsas gentemot andra estetiska och utomestetiska fenomen. Fokus kommer i första hand att riktas mot textställen där Goethe frågar efter var gränserna mellan konsten och naturen, mellan naturefterbildning och andra former av representation, mellan bild och text, och så vidare, går. Ett sådant frågande rör sig ständigt i det osäkra gränslandet mellan olika områden, långt ifrån väsensskådandets centralism. Återkommande riktar Goethe blicken mot den punkt där ett fenomen övergår i ett annat: där natur blir konst, där en färg övergår i annan eller där en växt utvecklas till en ny. Med ett sådant frågande blir det naturligtvis svårt att ge tvärsäkra svar. I stället utvecklar sig undersökningarna till ett ständigt omtagande, frågor som omformuleras, svar som omtolkas. Hos Goethe utgör nämligen det estetiska ett fält under ständig omgestaltning, vars gränser oupphörligen omförhandlas. Dessa slags problematiserande frågeställningar formuleras inte bara i de verk som kan klassificeras som estetiska (teoretiska uppsatser, recensioner och annan kritik, bildbeskrivningar, förord, aforismer, konstteoretiska dikter osv.) utan också i naturvetenskapliga skrifter, brev, dagböcker, vilka så att säga närmar sig det estetiskas gränser utifrån. Följande inledning har för avsikt att ge exempel på estetiska spörsmål ur de flesta av dessa genrer, för att visa på allmängiltigheten hos dessa frågor i Goethes verk.

Den problemhistoria som här ska diskuteras – avgränsning, förhållandet mellan konst och natur, symbolik osv. – ingår i en mer omfattande problemhistoria som endast kan antydast och som sträcker sig från upplysningstänkandet omkring mitten av 1700-talet till det sena 1700-talets och det tidiga 1800-talets idealistiska och romantiska rörelser.<sup>6</sup> Som Michel Foucault visat i *Les mots et les choses* (1966), sker under den här perioden en förskjutning från ett klassiskt-representativt till ett modernt-organiskt epistem. Den klassiska tidsålderns språk, vilket präglades av genomskinlighet och ett entydigt bestämbart förhållande mellan idén och dess representation, ersattes omkring sekelskiftet 1800 av den moderna tidsålderns språk, i vilket representationer ersattes av organisationer, strukturer och förmedlade förhållanden.<sup>7</sup> Avgörande för denna förändring var, understryker Foucault, Kants transcendentala vändning inom filosofin, men man kan också framhålla Fichtes jagfilosofi, Schellings naturfilosofi och Hegels dialektik, kärnan av den idealistiska filosofin, som väsentliga länkar i kedjan som leder fram till ”representationens gränser”.<sup>8</sup>

Trots denna gradvisa förskjutning från den klassiska tidsålderns representerande språk till modernitetens organiska, förblir frågan om representation i allmänhet och mimetisk representation i synnerhet central i den estetiska diskursen ända fram till Hegels Berlin-föreläsningar över estetiken på 1820-talet. Det går nämligen en tydligt urskiljbar linje från den sentimentalistiska konstkritiken hos Bodmer och Breitinger vid 1700-talets mitt, via den sena upplysningen hos Lessing och Mendelssohn, Kants transcendentala idealism och Fichtes jagfilosofi, till den tyska idea-

lismens höjdpunkt i Schellings och Hegels verk under de första decennierna av 1800-talet. Dessa synnerligen olikartade verk hålls samman, inte av ett entydigt avståndstagande från efterbildningsetetiken och dess fördjupningar i den klassiska tidsålderns epistem, utan snarare av ständiga försök att omdefiniera de filosofiska fundamenten för denna princip och på så sätt inordna den i moderniteten. Långt efter romantikens inbrott under 1790-talet, vilket brukar betraktas som inledningen till mimesis-idealets nedgång, som fullbordas i Hegels estetik,<sup>9</sup> känner sig tänkare som Schelling, Hegel och Solger tvungna att ta avstånd från tanken att konsten kopierar naturen, en uppfattning som faktiskt inte finns representerad hos någon av klassicismens eller upplysningens förgrundsgestalter. Snarare än ett entydigt brott med efterbildningstanken omkring år 1800, förblir denna ett kvardröjande problem som fortsätter att pocka på uppmärksamhet och omtolkning. Därför slutar den konfrontativa inställningen hos A. W. Schlegel, Schelling, Hegel eller Solger alltid med en ovillkorlig reträtt, vilken erkänner principens giltighet, om än omtolkad utifrån det framväxande organiska epistemet.

I Goethes verk, menar jag, kommer de spänningar och motsättningar som präglar övergången från det ena epistemet till det andra till fullt uttryck. Här finns båda epistemen, det klassiskt-representativa och det idealistisk-moderna, närvarande på samma gång. Det organiska i exempelvis läran om växternas metamorfos pekar samtidigt mot ett representerande förhållande och vice versa. Symbolen, till vars teori Goethe lämnade sina viktigaste bidrag, avser än ett representerande tecken, än en symbiotisk enhet mellan betecknande och betecknat. Det är mot denna bakgrund som det problemhistoriska perspektivet blir fruktbart: de båda ordningarna samverkar med och motverkar varandra utan att upplösas i en ny enhet eller tillhandahålla ett slutgiltigt svar.



En konkretisering av de frågor som hittills behandlats i denna inledning bör eftersträva att visa på deras generella giltighet i Goethes verk, både diakront och synkront, samt belysa frågornas form, det vill säga söka beskriva hur Goethe formulerar de problem som intresserar honom. I det följande ska jag därför ge exempel på det problemhistoriska angreppssättets relevans genom att göra nedslag i olika perioder och i olika genrer i författarskapet. Som bekant utgör Goethes verk ett av litteraturhistoriens mer omfattande och mångsidiga och innefattar allt från dikter, romaner och pjäser till arbeten inom geologi, osteologi och vetenskapsteori. Därtill kommer den stora mängden självbiografiskt material som memoarer, reseberättelser, brev och dagböcker. Det urval som här följer är alltså mycket grovt, och de enskilda exemplens fulla betydelse kan i sammanhanget antydast endast helt ytligt. För överskådlighetens skull har diskussionen

delats in i fyra problemområden: 1) efterbildning och ambivalens, 2) symbolisk representation, 3) förhållandet mellan text och bild, samt 4) arabesken och andra gränsfenomen. Dessa hålls samman av ett gemensamt intresse för ”representationens gränser”, för att åter anspela på Foucaults beskrivning av den brytningstid som det sena 1700-talet utgör.

1) *Efterbildning och ambivalens*. Tolkningar av Goethes ungdomsarbeten från 1770-talet, både diktverk och teoretiska verk, lyfter i huvudsak fram två viktiga drag: för det första upplevelsen av naturen – snarare kanske ett slags korrespondens mellan inre och yttre upplevelser – som avgörande för Goethes omvandling av den tyska diktkonsten,<sup>10</sup> och för det andra kritiken (implicit såväl som explicit) av de klassicistiska konstidealerna, i synnerhet kravet på naturefterbildning.<sup>11</sup> I någon mån kan de båda huvudtendenserna, naturentusiasm och kritik av naturefterbildning, sägas befinna sig på kollisionskurs med varandra – den ena tycks sträva efter ett närmande till naturen, medan den andra förefaller vilja distansera sig från densamma – men det framhävs inte sällan att Goethe inför en subjektiv naturupplevelse som ersätter klassicismens formaliserade naturgestaltningar, såsom de framträder i bland annat herdediktningen. Exempel på den subjektiva upplevelsen av naturen finner man i dikter som ”Maifest”, ”Willkommen und Abschied” och ”Der Wanderer”, samtliga tillkomna under några produktiva år i början av 1770-talet. Som Per Ørngaard har påpekat är entusiasmen emellertid parad med en påtaglig distansering som ”blir desto mer nödvändig ju mer påträngande upplevelsen blir”.<sup>12</sup> Viljan till syntes slår alltså över i ett krav på distans. Denna motsättning menar jag är avhängig en grundläggande representativ logik som är förhärskande också i Sturm und Drang-diktningen. Naturen, hur omedelbart den än drabbar sin betraktare, är tillgänglig endast i sin konstnärliga representation. Den fungerar, som Christian Schärf påpekar i *Goethes Ästhetik* (1994), som ett slags ”metatext” i verket, och det är bara som text den kan manifesteras sig här.<sup>13</sup> Denna estetisering av naturen slår igenom i dikternas narrativa logik, där naturupplevelsen genomgående görs till medel och incitament för diktandet. Som i dikten ”Maifest”, där de exstatiska intrycken av naturen och kärleken omvandlas ”till nya sånger”.<sup>14</sup> Här poetiseras både natur och själsliv och omvandlas till tecken.

I teoretiskt hänseende brukar den drygt tjugoårige Goethes kritiska recension i *Frankfurter Gelehrte Anzeigen* av upplysningsmannen Johann Georg Sulzers konstlära ses som ett entydigt avsteg från den klassicistiska mimesisläran och dess representativa logik.<sup>15</sup> Förvisso tar han avstånd från ett reproduktivt förhållande till naturen men inte, som man kunde tro, med hänvisning till den subjektiva upplevelsen som yttersta instans. I stället är det naturens destruktiva krafter han finner problematiska. Om det är meningen att konsten ska efterbilda naturen i dess helhet och inte bara välja bland de angenäma delarna av den, borde också de negativa aspekterna avbildas, men för Goethe är det i stället konstens uppgift att skydda

oss mot dessa. På denna punkt förfaller han skilja sig från sina generationskamraters vurm för naturens destruktiva och sublimes väsen. Där exempelvis Herder och Schiller i sina tidiga texter uppfattar det sublimes i konsten som en nyckel till naturens innersta,<sup>16</sup> menar Goethe att konsten ska höja oss över det sublimes – detta begrepp är därför tämligen sällsynt i hans verk – mot ett slags subjektiv och därmed förmänskligad erfarenhet av naturens kaos. Parallellen till estetiseringen i Sturm und Drang-diktningen är påfallande: poesin ska på intet sätt ge en omedelbar upplevelse av naturen utan forma den till konst och förmedla den till läsaren.

Resan till Italien under slutet av 1780-talet var helt avgörande för Goethes estetiska nyorientering, som också innebar en förlösning från en längre tids improduktivitet. Direktkontakten med verk från den klassiska epoken, renässansens mästare och samtidens konstnärer och teoretiker, exempelvis Philipp Hackert och Karl Philipp Moritz, öppnade Goethes ögon för det regelbundna i både konsten och naturen. Resultatet blev en förskjutning från det subjektiva uttrycket till en klassicistisk objektivitet. En återkommande frågeställning under Goethes klassicistiska period från Italienvistelsen fram till Schillers död 1805 gäller naturefterbildningen. Kontakten med Moritz, som hade lyckats med att innesluta mimesistanken i sin autonomistiska estetik, innebar att ungdomstidens bryska avfärdande av mimesis ersattes av en historiefilosofisk uppfattning om dess roll. I uppsatsen ”Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Styl” från 1789 utgör begreppet dels konstskapandets utgångspunkt – det är konstnärens fascination för och önskan att avbilda naturen omkring honom som är konstens ursprung – dels ett slags grundmodus i allt estetiskt skapande, då övergången till manéret och stilen, två modi vilka står i en dialektisk relation såväl till den enkla naturefterbildningen som till varandra, innesluter det ursprungliga efterbildande modus i sig. Manéret innebär en negation av efterbildningen, vars objektivitet ersätts med subjektivitet. Stilen däremot, vilken ofta beskrivs som slutpunkten för Goethes estetiska tänkande under den här perioden, uppstår som en syntes av den objektiva efterbildningen och det subjektiva manéret. Genom hela denna utveckling kvarstår naturefterbildningen, konstens *conditio sine qua non*,<sup>17</sup> som en formell konstant, som knyter samman det enkla ursprunget med manéret och stilen, vilka båda uttryckligen beskrivs som former av efterbildning.<sup>18</sup> Emellertid tycks också uppsatsen peka mot något utsagt och endast antytt som ligger bortom det sinnliga hos den mimetiska representationen, det osynliga som inte ens stilens syntes av objektivt och subjektivt förmår att gestalta. Här finns det organiska epistemet antytt, vilket som Foucault påpekat lyfter fram det dolda som det för livet väsentliga.<sup>19</sup> Hos Goethe får detta formen av en historiefilosofisk rörelse som det mimetiska sätter igång och som sträcker sig, dock bara antydningssvis, utanför det sinnligas sfär, mot det osynliga och utsägliga.<sup>20</sup>

Denna rörelse fortsätter att uppta Goethes intresse under hela 1790-



talet och senare, i den sena aforistiken, där han återkommande reflekterar över naturefterbildningens lika fundamentala som problematiska roll inom konsten – och även inom vetenskapen, bör det kanske tilläggas. Det mimetiska är och förblir ett representationsmodus som uppehåller sig vid det synliga, vid tingens yta, utan att konstnären förmår nå bortom ”representationen av ytan av ett fenomen (*Erscheinung*)”, som Goethe skriver i kommentarerna till sina Diderot-översättningar.<sup>21</sup> Det mimetiska, också när det har transformerats till stil, kan aldrig nå fram till det osynliga, till tingens väsen, utan begränsar konsten till att sysselsätta sig med det sinnliga. I en sen aforism, genomsyrad av en ironi som inte är helt lätt att lösa upp, spelar Goethe ut behovet av naturefterbildning och kravet att överskrida den. Att välja ut det sköna i naturen för den estetiska efterbildningen förutsätter en norm, men ”var finns då normen?” frågar sig Goethe. ”Väl inte också den i naturen?”<sup>22</sup> Sökandet efter det osynliga – normen eller idén – kan bara ske i naturen, i dess sinnliga manifestationer; begäret efter det förblir otillfredsställt.

Genomgående för Goethes tänkande om naturefterbildningen förefaller mig alltså ett slags problematisk gränserfarenhet vara, insikten om en punkt bortom vilken begreppet i fråga förlorar sin giltighet. Denna gräns är emellertid ständigt under omförhandling, något som inte minst visas i uppsatsen ”Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Styl”, vars begreppsliga triumvirat upprepade gånger förskjuter gränsen för naturefterbildningen i riktning mot det osynliga bortom representationens gränser. Just denna ständiga omstrukturering av det estetiska fältet och dess gränser är kärnan i Goethes problembaserade estetik. Denna i mimesisbegreppet inneboende dynamik tycks mig vara avhängig det slags gränskaraktär som bestämmer den mimetiska representationen som sådan: naturefterbildningen uppstår ur själva snittet mellan naturen och representationen av den, som just genom sin likhet med objektet (naturen) upphäver identiteten med densamma.<sup>23</sup> Avsaknaden av identitet och att vi är hänvisade till likhetsrelationer frigör ett oupphörligt sökande efter att återupprätta en förlorad helhet.

2) *Symbolisk representation*. En liknande spänningsfylld relation mellan det synliga och det osynliga tycks präglade Goethes symbolbegrepp, vars konturer började framträda under 1790-talets andra hälft. Under den här perioden, efter Kants definition i *Kritik der Urteilskraft* (1790) av symbolen som ett begrepp ”för vilket ingen sinnlig åskådning kan vara tillräcklig”,<sup>24</sup> sker en förskjutning från en uppfattning av detta slags tecken som konventionellt till en föreställning om dess naturliga förbindelse med referensen. Symbolen kan därför bara greppas intuitivt. Den är, som det heter i Bengt Algot Sørensens Goethe-läsning i *Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik* (1963), ”ren föremålslighet” och ”förkroppsligad betydelse”.<sup>25</sup> Nyare forskning på området har huvudsakligen bekräftat Sørensens bild,

även om den pekat på punkter där idén om symbolens visualitet inte räcker till.<sup>26</sup>

Det finns all anledning att följa den väg som exempelvis Robert Stockhammer slagit in på och som understryker att Goethe formulerar sitt symbolbegrepp i övergången från ett epistem till ett annat. Följden blir att Goethe ”försöker beskriva något [...] som inte går att beskriva” i det klassiskt-representativa epistemet.<sup>27</sup> Symboliken bestäms av samma slags problemhistoriska förskjutningar som mimesisbegreppet. I likhet med den mimetiska representationen uppstår den symboliska ur en gränserfarenhet, ett snitt mellan symbolens uttryck och dess referens – i det symboliska betecknandets ursprung finns den konventionella, representerande strukturen kvar. I ett brev till Schiller (16 augusti 1797) lyfter Goethe fram tanken att det symboliska avser ett slags syntes mellan det enskilda och det allmänna, mångfald och totalitet och ytterst mellan sinnligt och idealt. När emellertid brevskrivaren lite senare återkommer till begreppet, slås man av att det symboliska upprättar en gräns gentemot det existerande, denna gång dock inte i förhållande till naturen utan i förhållande till diktarens egen historia, närmare bestämt till platser från barndomen som ”genom en underlig tillfällighet utplånades under bombardemanget [av Frankfurt am Main]”. Dessa minnets spillror fungerar som ”symbol för många tusen andra fall”.<sup>28</sup> En snarlik formulering finner man i romanen *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795–1796), där anblicken av konstverk ur barndomen får dessa att framstå som en symbol för huvudpersonens egna förlust av en trygg och lugn tillvaro.<sup>29</sup> Symbolens uppgift är, både i verkligheten och i fiktionens värld, att representera det för alltid förlorade genom dess materiella rester: byggnadsrester efter ett bombardemang eller barndomens konstverk. Utgångspunkten för den symboliska representationen är en påtaglig och inte sällan smärtsam frånvaro, som det är symbolens uppgift, genom sitt betecknande, att i någon mån besvärja.

I en av de postumt utgivna aforismerna i *Maximen und Reflexionen* abstraherar Goethe från den självbiografiska bakgrunden och ger symboliken en mer allmängiltig gestaltning. Icke desto mindre ser man också här att skillnaden och förlusterfarenheten finns inskriven i symbolikens ursprung. Symboliken, heter det, ”förvandlar fenomenet till idé, idén till en bild, och på så sätt, att idén förblir oändligt verksam och onåbar i bilden och, själv uttalad i alla språk, utsäglich”.<sup>30</sup> Trots att idén är oändligt verksam i den symboliska bilden är den både onåbar och utsäglich. Symboliken betecknar ett slags avstånd, inte bara i förhållandet mellan bild och idé, utan även i förhållande till det ursprungliga fenomenet (*Erscheinung*), som temporalt och/eller ontologiskt ligger bortom den ogripbara idén. De förvandlingar som de ingående elementen (fenomen, idé och bild) genomgår gör att symbolikens produktivitet består av en strukturell frånvaro.

Lika lite som efterbildningen förmår symboliken att göra det symboliska tecknets innehåll närvarande. I exempelvis *Zur Farbenlehre* (1810)

taler Goethe om hur ”föremålen aldrig uttrycks omedelbart utan bara i återspeglning”.<sup>31</sup> Den symbolisk-organiska identiteten som forskningen så ofta framhållit grundar sig på en representativ, differentierande ordning, och därför förblir den efterlängtdade symboliska enhet som Goethe talar om i olika sammanhang, bland annat i ett tillägg till *Philostrats Gemälde* (1820),<sup>32</sup> inget annat än ett slags estetisk fantasm, föremålet för ett begär som aldrig kan tillfredsställas. Åtskillnaden som finns inskriven i representationen undergräver den organiska identiteten, vilken icke desto mindre kvarstår som det yttersta målet för den symboliska representationen.

3) *Förhållandet mellan text och bild*. Om problemen efterbildning och symbolik gäller gränsen mellan det estetiska fältet och naturen, pekar Goethes många skildringar av konstverk på de problem som inomestestiska gränsdragningar är behäftade med. Sedan Ernst Osterkamps inflytelserika bok *Im Buchstabenbilde* (1991), spelar bildbeskrivningen, en annars tämligen marginell genre, en central roll i förståelsen av Goethes estetik. Osterkamp menar att Goethes bildbeskrivningar inte i första hand eftersträvar att så troget som möjligt återge en bild i ord utan att visa på betraktarens produktiva roll. Bildbeskrivningarna fungerar som ett slags synekdoke för diktarens sextioåriga brottning med estetikens problem och speglar såväl efterbildningsestetikens nedgång och geniestetikens framväxt som det klassicistiska motståndet mot romantikens formupplösning.<sup>33</sup>

Återigen framstår det representerande förhållandet mellan två fält, denna gång textens och bildens, som problematiskt och under ständig omförhandling. För när Goethe söker att ekfrastiskt representera en bild i ord är det inte bara den egna upplevelsen av bilden som distanserar beskrivningen från bilden; detsamma sker också i det som han uppfattar som det väsentliga i bilden som sådan och som pekar mot något som inte är närvarande i bilden. I exempelvis diskussionen av Laokoon-gruppen (”Über Laokoon”, 1798) understryker han att det konstnären vill visa åskådaren är inte bara ”den sinnliga verkan” av ett skeende utan ”den sinnliga orsaken” till bilden,<sup>34</sup> något som föregår den representation vi har framför oss. Goethe drar slutsatsen att det viktigaste i den visuella konsten är att uttrycket ”svävar i övergången från ett tillstånd till ett annat”.<sup>35</sup> Konstverket framstår med andra ord som en relation mellan två tillstånd snarare än som ett fruset ögonblick. Något liknande finns antytt i beskrivningen av Leonardo da Vincis muralmålning *Nattvarden*, hos vilken Goethe uppmärksammar en rad anakronistiska detaljer, exempelvis de avbildade klädesplaggen. Dessa detaljer, menar han, innebär att bilden förmår att skapa en relation mellan Jesu sista måltid tillsammans med sina lärjungar och den måltid som dagligen äts av munkarna i Santa Maria delle Grazie i Milano, i vars refektorium väggmålningen, som med Goethes ord bildar en ”brännpunkt” i tid och rum, återfinns.<sup>36</sup> Även i fallet med Leonardos målning är det centrala hos bilden dess relationella karaktär,

som här är dubbel: bilden pekar både mot den ursprungliga nattvarden och mot måltider som äts här och nu.

Strukturellt påminner bildbeskrivningen om både den mimetiska och den symboliska representationen. Förhållandet mellan bilden och beskrivningen vilar på en grundläggande asymmetri, som förhindrar att något slags identitet mellan de två uttrycken, bildens och textens, uppstår. Liksom den mimetiska och den symboliska representationen pekar mot ett representativt snitt som går bortom det estetisk-sinnliga, bestäms bildbeskrivningen av ett tomrum mellan bild och text som är själva relationen mellan de två medierna.

4) *Arabesken och andra gränshenomen*. Jacques Derrida har i *La vérité en peinture* (1978) riktat uppmärksamheten mot några passager i Kants tredje kritik, där det är tal om utsmyckning (*Zieraten, parerga*). Dessa tillhör inte, menar Kant, föreställningen om föremålets, det vill säga konstverkets, inre sammansättning utan är ett yttre tillägg (*Zutat*) som ”expanderar smakens njutning”.<sup>37</sup> För Derrida blir Kants kommentar incitamentet för en undersökning av det ”parergonala” motsägelsefulla relation till verket (*ergon*). Utsmyckningen (ramen, pelaren, draperingen av statyer) kan varken förstås som en del av verket eller som tillhörande världen utanför verket. I stället bildar de en gränzon mellan verket och världen som på en och samma gång åtskiljer och förbinder dem. Samtidigt som parergon ligger utanför verkets helhet, kan det inte skiljas från det utan deltar i avgränsningen av helheten.<sup>38</sup>

Hos Goethe finns flera referenser till vad man kan uppfatta som parergonala fenomen, vilka befinner sig i det för Goethe så betydelsefulla gränslandet mellan verket och världen. Till och med i en av Sturm und Drangrörelsens portaltexter, ”Von deutscher Baukunst” (1772), i vilken Goethe gör upp med den klassicistiska traditionen genom att rikta uppmärksamheten mot ett byggnadsverk ur den gotiska traditionen, Notre-Damekatedralen i Strasbourg, intresserar han sig för olika byggnadstekniska utsmyckningar, nämligen den gotiska byggnadskonstens alla detaljer. Dessa estetiska gränshenomen bildar ”tusentals harmonierande enskildheter” vilka man varken kan ”få insikt i eller förklara” men däremot ”smaka och njuta”.<sup>39</sup> Där andra ser råhet och kaos, ser Goethe skönhet och helhet. Liksom i recensionen av Sulzers *Die schönen Künste* markerar Goethe mot vurmarna för det destruktiva men distanserar sig också från idén om konsten som förskönad natur. Han vrider så att säga perspektivet och finner ordning i kaoset, en ordning som upprättas med hjälp av utsmyckning och *parerga*. Det är de parergonala byggnadsdetaljerna som avgränsar konstverket från världen och ger det dess form.

Även efter resan till Italien och den klassicistiska vändningen belyser Goethe olika typer av estetiska gränshenomen. I en uppsats med titeln ”Von Arabesken” (1788), vilken han skrev under sin vistelse i Italien och publicerades i *Der Teutsche Merkur* i samma artikelserie som ”Einfache

Nachahmung der Natur, Manier, Styl”, är det erfarenheterna av de utsmyckade väggarna i det då nyligen utgrävda Pompeji som står i centrum. Goethe uppfattar arabesken som en med konst besläktad bildutövning, ett hantverk eller en ”underordnad konstart”.<sup>40</sup> Den utfördes på plats, till skillnad från de värdefulla konstverken som ofta framställdes av mästare på annan plats och sedan fördes till den ort där de skulle hängas. Arabesken, i motsats till konsten, är därför avhängig platsen och är avpassad efter den yta den förväntas fylla. Det innebär att konstverket i sin tur får sin rätta plats i rummet, och det är först då, när vi kontrasterar det kontextoberoende konstverket med de kontextuella parerna, som vi förmår att uppskatta konstens sanna värde, genom att de senare synliggör den sanna konstens gränser och den sanna konstens förmåga att överskrida gränser.

Liksom de ovan diskuterade formerna för representation lägger den här typen av fenomen fokus på gränsoområdet mellan det inomestetiska och det utomestetiska. Arabesken och andra utsmyckningar upprättar gränsen mellan det estetiska fältet och dess omgivning, men de kan samtidigt tolkas som kontaktytor mellan verket och världen. I vilket fall som helst upprättar de en nödvändig ordning – gentemot kaoset i ”Von deutscher Baukunst” och i det estetiskas hierarki i ”Von Arabesken”. Vad som är väsentligt för Goethe i dessa texter – och som dessutom knyter samman samtliga de områden som diskuterats här – är det nära sambandet mellan gränsdragningens problematik och det som bildade utgångspunkten för denna studie, nämligen frågan om estetisk som problemmedveten praxis. De olika utsmyckningarna är framför allt tecken för konsten som praktik, en praktik som syftar till att just upprätta gränser för det estetiska fältet och förbindelser mellan det estetiska och det icke-estetiska.



Vad denna korta inledning till Goethes estetik och dess handfull av exempel ur författarens poetiska, estetiska och vetenskapliga verk har velat visa är ett nytt sätt att närma sig det problematiska fält av frågor, omtagningar och omformuleringar som det estetiska utgör hos honom. Det problemhistoriska angreppssättet, både i vid (perioden från mitten av 1700-talet till början av 1800-talet vilken brukar gå under beteckningen *Goethezeit*) och i snäv bemärkelse (Goethes verk), visar inte bara hur levande utan också hur produktiva dessa frågeställningar om det estetiska fältets gränser var. Goethe, liksom många av hans samtida i de olika lägren, cirkulerade kring samma slags frågor om representation, efterbildning, symbolik och avgränsningar, vilkas relevans hänger samman med övergången från ett klassiskt-representande till ett modernt epistem. Under övergången stöter gamla frågor och nya svar samman, och de olika tankemönstren än begränsar än befruktar varandra. För Goethes del blir

dessa problem ovanligt fruktbara i och med att de inte fastläses i ett eller annat estetiskt system. De är och förblir produktiva frågeställningar, vars svar endast är tentativa. De sträcker sig dessutom långt utanför det estetikas gränser och påverkar både Goethes vetenskapliga och hans självbiografiska projekt. Det slutgiltiga svaret förblir en hägring och målet för ständigt nya utkast.

### Summary

*Limits of the aesthetic. Prolegomena to the problem of aesthetics in Goethe.* By Mattias Pirholt. This paper provides an introduction to the problem of aesthetics in Johann Wolfgang Goethe's oeuvre. Considering his aesthetic writing as a problem-historical process rather than as a comprehensive aesthetic theory or as an unsystematic collection of theoretical judgements, I would like to suggest a new way of analysing Goethe's conception of the aesthetic. Although he never presented a program, he continuously addressed the same set of questions: What is representation? How is nature transformed into art? How do we represent images with words? What are the limits of the work? These questions, which all pertain to issues of representation, are never given a definite answer but remain open throughout Goethe's work. In this paper I highlight four areas in which these questions are investigated: 1) the ambivalent interpretation of the concept of mimesis, 2) the problem of symbolic representation, 3) verbal descriptions of works of art, 4) the arabesque and other forms of non-significant representations. Goethe's discussion of these problems suggests that a classical, representational episteme coexists and, at the same time, is at odds with a modern, organic episteme.

### Noter

1. Wolfgang Herwig (red.): *Goethes Gespräche*, Biedermannsche Ausgabe, bd 3/2 (Zürich, 1972), 36.

2. Norbert Christian Wolf: *Streitbare Ästhetik. Goethes kunst- und literaturtheoretische Schriften 1771–1789* (Tübingen, 2001), 10f; Waltraud Naumann-Beyer: "Ästhetik" i Bernd Witte m.fl. (red.): *Goethe-Handbuch*, bd IV/1 (Stuttgart & Weimar, 1998), 9. Se även Arsenij Gulyga: "Goethe als Ästhetiker und Kunsttheoretiker" i *Goethe-Jahrbuch* 96 (1979), 111.

3. Toni Bernhart: "Die neuere Forschung zu Goethes Ästhetik und Kunsttheorie" i Bernd Hamacher & Rüdiger Nutt-Kofoth (red.): *Johann Wolfgang von Goethe. Romane und theoretische Schriften. Neue Wege der Forschung* (Darmstadt, 2007), 164–189.

4. Ansatser till ett problemhistoriskt perspektiv finner man i Walter Benjamin: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1920) i *Gesammelte Schriften*, bd I/1, red. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main, 1974), 11ff. Bokens avslutande kapitel är de facto ägnat Goethes estetiska tänkande och dess förhållande till romantikens men kan inte sägas dra de slags problemhistoriska slutsatser som görs i denna uppsats.

5. För en utförlig diskussion om de olika faserna i Goethes liv och verk, se Friedrich Sengle: *Kontinuität und Wandlung. Einführung in Goethes Leben und Werk* (Heidelberg, 1999).

6. För att helt kartlägga den aktuella periodens problemhistoria behövs det slags

heltäckande filosofiska undersökning i stil med den Dirk Vollenhoven har skisserat. Se Al Wolters: "On Vollenhoven's problem-historical method" i John Kraay & Anthony Tol (red.): *Hearing and doing. Philosophical essays dedicated to H. Evan Runner* (Toronto, 1979), 231–262.

7. Michel Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris, 1966), 229ff et passim.

8. Foucault: *Les mots et les choses*, 229 (kapitelrubrik); om Kant, se *ibid.*, 333ff.

9. Se t.ex. Wolfgang Preisendanz: "Zur Poetik der deutschen Romantik I. Die Abkehr vom Grundsatz der Naturnachahmung" i Hans Steffen (red.): *Die deutsche Romantik. Poetik, Formen und Motive*, 3 uppl. (Göttingen, 1978 [1967]), 54ff; Sven-Aage Jørgensen: "Nachahmung der Natur. Verfall und Untergang eines ästhetischen Begriffs" i *Köpenbager germanistische Studien*, bd 1 (Köpenhamn, 1969), 207; Ernst Behler: *Frühromantik* (Berlin & New York, 1992), 13f.

10. Bilden traderas i exempelvis Erich Trunz: "Anmerkungen" i Johann Wolfgang von Goethe: *Werke*, bd 1, 16 uppl. (München, 1996 [1948]), 456ff; Emil Staiger: *Goethe*, bd 1 (Zürich, 1952), 497ff. För en problematisering av korrespondensen mellan inre och yttre upplevelser, se David Wellbery: *The specular moment. Goethe's early lyric and the beginnings of romanticism* (Stanford, 1996).

11. Se t. ex. Herbert von Einem: *Goethe-Studien* (München, 1972), 77.

12. Per Øhrgaard: *Goethe. En essä*, sv. övers. Joachim Retzlaff (Stockholm & Stehag, 2003 [1999]), 35.

13. Christian Schärf: *Goethes Ästhetik. Eine Genealogie der Schrift* (Stuttgart & Weimar, 1994), 65ff.

14. Johann Wolfgang Goethe: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Münchner Ausgabe, 20 bd, red. Karl Richter (München, 1985–1998), bd 1.1, 163.

15. *Ibid.*, bd. 1.2, 399.

16. Se Johann Gottfried Herder: *Journal meiner Reise im Jahr 1769* i *Werke*, bd 1, red. Wilhelm Dobbek (Berlin & Weimar, 1964 [1846]), 172f; Friedrich Schiller: *Philosophische Briefe* i *Sämtliche Werke*, bd 5, red. Wolfgang Riedel (München, 2004 [1786]), 352.

17. Wolf: *Streitbare Ästhetik*, 347.

18. Goethe: *Sämtliche Werke*, bd 3.2, 188.

19. Foucault: *Les mots et les choses*, 241f.

20. Se Mattias Pirholt: "Nachahmung und Symbolik. Zu den geschichtsphilosophischen Grundlagen der Ästhetik Goethes" i *Studia Neophilologica* 83 (2011), under utgivning.

21. Goethe: *Sämtliche Werke*, bd 7, 523.

22. *Ibid.*, bd 17, 899.

23. Jfr Jacques Derrida: *Le dissémination* (Paris, 1972), 172ff.

24. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft* i *Werkausgabe*, bd 10, red. Wilhelm Weischedel (Frankfurt am Main, 1974 [1790]), 295.

25. Bengt Algot Sørensen: *Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik* (Köpenhamn, 1963), 96, 98.

26. Se t.ex. Wolfgang Binder: "Das 'offenbare Geheimnis'. Goethes Symbolverständnis" i Gaetano Benedetti & Udo Rauchfleisch (red.): *Welt der Symbole. Internationale Aspekte des Symbolverständnisses* (Göttingen, 1988), 146–163; Paul Hoffmann: "Goethes 'wahre Symbolik' und die 'Wälder der Symbole'" i Moritz Baßler m.fl. (red.): *Von der Natur zur Kunst zurück. Neue Beiträge zur Goethe-Forschung* (Tübingen, 1997), 199–217.

27. Robert Stockhammer: "Darstellung der Metamorphose, wissenschaftlich und poetisch. Ansätze zu einer anderen Theorie des Symbols bei Goethe" i Frauke Berndt & Christoph Brecht (red.): *Aktualität des Symbols* (Freiburg im Breisgau, 2005), 58.

28. Goethe: *Sämtliche Werke*, bd 8.1, 392.

29. *Ibid.*, bd 5, 571.

30. *Ibid.*, bd 17, 904.

31. *Ibid.*, bd 10, 226.

32. *Ibid.*, bd 13.2, 27.

33. Ernst Osterkamp: *Im Buchstabenbilde. Studien zum Verfahren Goethescher Bildbeschreibungen* (Stuttgart, 1991).

34. Goethe: *Sämtliche Werke*, bd 4.2, 82.

35. *Ibid.*, bd 4.2, 83.

36. *Ibid.*, bd 11.2, 406.

37. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, 142.

38. Jacques Derrida: *La vérité en peinture* (Paris, 1978), 63ff.

39. Goethe: *Sämtliche Werke*, bd 1.2, 418f.

40. *Ibid.*, bd 3.2, 194.





# Hegel och arkitekturens filosofiska system

Sven-Olov Wallenstein

## Estetikens plats i Hegels system

Under slutet av 1700-talet kan vi observera en gradvis uttömning av den klassiska arkitekturteoretiska traktatens möjligheter, i den bemärkelsen att ett visst system av representation och ordning gradvis kom att ersättas av ett system för produktion och ordnande.<sup>1</sup> Den supplementära relationen mellan natur och teknik, *fysis* och *techné*, som hade utgjort den metafysiska underbyggnaden för den västerländska teorin om konst, och som i renässansen hade omarbetats till en mimetisk teori inom vilken den vitruvianska texten själv tillskrevs auktoritet som natur, ersattes av en ny konstellation av natur och produktion. Om det inte längre var möjligt att förstå naturen som en kosmisk ordning inom vilken arkitekturen, och detta i högre grad än de andra konstarterna, utgjorde en integrerad del, så var det för att naturen hädanefter framträdde som ett råmaterial, eller som substrat för ett nytt sensorium som de moderna teknikerna och teknologierna hade till uppgift inte bara att transformera, utan också allt mer att konstruera. Detta var en ny förståelse av tekniken, som inom filosofin först hade skisserats av Descartes, där naturen inte längre utgjorde en reservoar av former som föregick praktiken, och ur vilken den inte längre kunde hämta sina konstruktioner i en rörelse som ledde naturen mot dess immanenta telos.

Den analys av arkitekturen som utvecklas i Hegels föreläsningar om estetiken kan därför förefalla tillbakablickande och irrelevant med avseende på det som höll på att ta form, till exempel i de positioner som etableras hos Ledoux och Boullée, där nedärvda begrepp får en ny funktion, och än mer hos Durand, vars polytekniska konception av arkitekturen vid sekelskiftet hade öppnat en klyfta i förhållande till den akademiska teorin. Under den tid då Hegel håller sina föreläsningar, från 1818 och 1829,<sup>2</sup> finner vi exempelvis också Heinrich Hübschs fråga om vad en samtida "stil" överhuvudtaget kan vara, liksom Schinkels diagnos av en samtid där "inget är på sin plats", vilka på olika sätt inringar den moderna formens hemlöshet.<sup>3</sup> Detta är en kris som har såväl inre skäl, i den arkitekturteoretiska vokabulärens möte med historien och med nya former för analys av den subjektiva erfarenheten, som yttre, i alla de krav av social och politisk art som ger upphov till förändrade program och funktioner.

I förhållande till dessa nya imperativ kunde Hegels filosofi om det "absoluta", om "idéns" förhållande till det sinnliga materialet och om relationen mellan konst, religion och filosofi te sig föräldrad, inte minst för att den förefaller leda honom fram till en tes om konstens död och upphävande i filosofin, vilket i högsta grad avskär honom från en positiv behandling av det moderna. Likaså har det som förefaller likt en enveten "klassicism" och ett tillbakablickande mot Grekland som konstens egentliga hemort stört många kommentatorer, för vilka andra delar av Hegels filosofi snarare har en radikalt framåtblickande och föregripande karaktär. Vad gäller arkitekturen förefaller den nära förbindelse han upprättar mellan arkitekturen och de arkaiska, "symboliska" konstformerna som föregår det grekiska momentet, liksom det faktum att hans historiska analyser endast går fram till de gotiska katedralerna och utelämnar hela utvecklingen från renässansen och framåt, ytterligare understryka det anakronistiska i hans teori.

Konstens gyllene tidsålder skulle därmed för Hegel vara passerad på åtminstone två plan: på det historiska, eftersom Grekland inte kan återupplivas, och på den filosofiska reflektionens, där den filosofiska estetikens framträdande är liktydigt med konstens död, eftersom filosofin nu på ett begreppsligt sätt kan tänka det som tidigare krävde sinnligt förkroppsligande (i konsten) eller symbolisk representation (i religionen), och detta hädanefter kan ske i begreppets eget för idéns *adekvata* medium. Det finns alltså inte längre något *absolut* behov av konsten, och moderniteten tillhör subjektets frihet och filosofins oändlighet. Konsten tänks därmed inom den filosofiska estetiken alltid utifrån sitt *slut*, sitt upphävande i det som ligger *bortom* den, det vill säga utifrån ett mer fulländat övervinnande av klyftan mellan den absoluta anden och andens otillräckliga reflektion i sig, vilket är dess slut i betydelse av fullbordan, väsen, förverkligande, upplyftande (betydelser som alla ligger inneslutna i begreppet *Aufhebung*).

Det oftast citerade och mest provocerande påståendet i Estetiken gäller just konstens slut. Detta ska emellertid inte förstås som att konsten skulle upphöra på ett empiriskt sätt – den är något "förgånget" bara i den bemärkelsen att vi utifrån systemets position kan blicka tillbaka och se konstens funktion som något begripet, förstått och tänkt i sitt begrepp, något som därmed inte längre kommer att kunna utgöra sanningens plats på samma sätt som tidigare. Hegel skriver:

I alla dessa avseenden är och förblir konsten med avseende på sin högsta bestämning för oss något förgånget. Därmed har den för oss också förlorat den äkta sanningen och livfullheten, och är mer förlagd till vår *föreställning* än den i verkligheten hävdar sin tidigare nödvändighet och intar sin högre plats. Vad som nu uppväcks i oss av konstverk är förutom den omedelbara njutningen också vårt omdöme, i det att vi underkastar innehållet, konstverkets framställningsmedel och bådas lämplighet eller olämplighet vårt tänkande betraktande. I vår

tid behöver vi därför mycket mer en *vetenskap* om konsten än under de tider då konsten för sig, som konst, redan gav full tillfredsställelse. Konsten inbjuder oss till tänkande betraktande, inte i syfte att åter frammana konst, utan för att få vetenskaplig kunskap om vad konst är (*Inledning*, 16f).

Konsten är något förgånget i filosofins och den filosofiskt tänkta historiens perspektiv, det vill säga att den tillhör andens *strukturellt förflutna*. Den får i båda fallen en relativ sanning, som emellertid är bestämd att försvinna i en högre sanning. Konsten har upphävts i föreställningen, säger Hegel, i *representationen* eller föreställningen (*Vorstellung*) av konst, den är inte längre en nödvändighet i verkligheten och därmed har estetiken ersatt produktionen av konstverk när det gäller att artikulera människans relation till det absoluta. Vi kan se tillbaka och begripa varför konsten var nödvändig, men denna vetenskap kommer hädanefter att utvecklas inom estetiken som en teori *om* konsten, och den behöver inte materialiseras i enskilda konstverk som alltid är ensidiga, oklara, ändliga, ogenomskinliga, inte beroende på att något historiskt avstånd skulle ha fördunklat dem för vår blick, utan just på grund av att de existerar som *konstverk*. Med estetiken klingar konsten av, och även om konst kommer att göras i fortsättningen, så sker denna produktion nu utanför sanningens dimension, eftersom sanningen för oss moderna tillhör filosofins och den absoluta subjektivitetens dimension i vilken konstens ogenomskinlighet inte längre behövs.

Dessa två upphävande rörelser, den historiska (passagen från Grekland in i den kristna och sedan moderna världen) och den logiska (den encyklopediska rörelsen från konst till religion till filosofi) kommer också att korsas av två analoga rörelser som sker *inuti* konsten. Först finns de tre konstformerna, den symboliska, den klassiska och den romantiska, där vårt ämne, arkitekturen, har sin väsentliga hemort i den symboliska. Men även de fem sköna konsterna (arkitektur, skulptur, måleri, musik och poesi) genomlöper var och en dessa faser, samtidigt som de bildar en hierarki inom vilken de ”upphäver” varandra. Var och en av konstarterna kan korreleras till en speciell historisk epok, vars privilegierade uttryck den utgör, även om Hegel ibland lämnar dessa sammanhang tämligen obestämda, framför allt i och med att han närmar sig den moderna tiden. Så är exempelvis arkitekturen specifikt kopplad till den förklassiska fasen och utgör närmast en slags konst före konsten, medan den klassiska antiken finner sitt substantiella uttryck i skulpturen. Måleriet och musiken är båda väsentligen romantiska konstarter, under det att poesin tycks vara lika närvarande i alla epoker. Man bör inte pressa Hegels schema alltför hårt, eftersom detta leder till en onödigt reducerande läsning; men likväl kvarstår att alla rörelserna, de som gäller konstens immanenta utveckling såväl som de som skriver in den i systemet, leder konsten fram mot dess upphävande, mot dess karaktär av ”förgångenhet”.

Hegels tes har tolkats på ett otal olika sätt, men framför allt som ett uttryck för ett ”systemtvång” som skulle ha fått honom att underordna konstens empiriska historia under ett stelt begreppsschema, vilket under lång tid gett Estetiken ett dåligt rykte som den bara delvis förtjänar. Men kanske kan man lika mycket fatta Hegels tes om konstens slut eller karaktär av något förgånget som en transformation, det vill säga det slutgiltiga steget in i det moderna konståbegreppet och erövrandet av estetisk *autonomi*, vilket för oss blivit till en irreversibel betingelse. Läst på så sätt behöver denna förvandling, som Hegels Estetik kanske är först med att begreppsliggöra, inte hänga samman med idén om konstens möjliga upphävande i filosofin (vilket vore Hegels moment av hybris), utan kan rentav vara motsatsen. I det moderna frigör sig konsten från sitt band till religionen, den framställer inte längre den sköna totaliteten i det grekiska *polis* utan blir alltigenom ”estetisk”, vilket i grunden betyder att den kan komma att erhålla andra uppgifter. I denna mening ska Hegels Estetik, och kanske just i sina skenbart mest provocerande teser om konstens upphävande som definitivt förefaller avskära honom från en produktiv dialog med modernismen, fattas som varken modern eller förmodern, utan som möjlighetsbetingelsen för en viss modernitet, för ett visst sätt att tala om konst, en viss modernitetens estetisk-filosofiska diskurs.

Vad gäller arkitekturen vore det på liknande sätt möjligt att läsa Hegels teori som en summering och stängning av det klassiska system för representation som utvecklats sedan renässansen, vars olika motiv han samlar till en artikulerad helhet, samtidigt som han projicerar dem tillbaka till ett avlägset förflutet. Men det är lika möjligt att se hur hans föreläsningar öppnar sig mot en modern tradition som kommer att bryta sönder detta system för att återigen ställa frågan om förhållandet mellan arkitekturen, tekniken, naturen och kroppen, för att till sist leda fram till skapandet av den ”moderna arkitekturens vokabulär”.<sup>4</sup>

Analysen av arkitekturens grund eller grundande, av dess framträdande ur jordens förslutenhet och dess sätt att införliva tyngden, materialiteten och naturen, är på ett plan det som binder Hegel till representationens system, och att hans narrativ slutar med den gotiska katedralen förefaller göra hans perspektiv alltigenom tillbakablickande. Men å andra sidan kan denna idé om grundandet som problem ses som en tröskel mellan det klassiska och det moderna, och flera av de motiv som här utvecklas kommer att bli centrala i det som senare kommer att kallas ”tektonik”. I det följande ska jag i huvudsak fokusera på arkitekturens första framträdande hos Hegel, det första grundande som sker i den symboliska fasen, och i denna bemärkelse är detta endast en skiss till en mer systematisk läsning.<sup>5</sup>

## Konstarnas system

Hos Hegel utgör de olika konsterna specifika former för förkroppsligande av idén, som måste anta en sinnlig och individuell gestalt genom att träda ut i det särskilda. Som vi sett finns en succession av tre konstformer, den symboliska, den klassiska och den romantiska (där arkitekturens väsentliga dimension utvecklas inom den symboliska), vilket för Hegel innebär en historisk succession från den arkaiska världens ännu omedvetna symboler till modernitetens reflexiva självmedvetande, men också en systematisk hierarkisering av de fem sköna konsterna. Denna hierarki beror på i hur hög grad idén förmår genomtränga och spiritualisera materien, det vill säga verkets substrat, men samtidigt också på det materiella substratets motsvarande förmåga till förändligande. Varje konst förstås därför med utgångspunkt i sitt *medium* (stenen, marmorn, färgen, ljudet, språket), materiella bärare som har vissa kontingenta egenskaper samtidigt som de kommer att bilda en meningsfull hierarki ända upp till poesin, som i princip helt suddar ut sin bärare eller åtminstone ger den status av rent *medel*.

Den första konsten är alltså *arkitekturen*, konstens begynnelse, som är bunden till jordens materialitet och har sitt väsentliga ändamål utanför sig själv (den måste tjäna, förhålla sig till ett ändamål – boende, skydd, religiösa funktioner – som är givet till den utifrån). Dessa för arkitekturen väsentliga bestämningar uppträder emellertid *för sig* först senare i den andra, ”klassiska” fasen, där den redan lämnat sin begynnelse bakom sig. I sitt första framträdande är den en ”symbolisk” konstform, och i detta stadium är anden ännu omedveten om sig själv, den inkarneras i sten och tunga material som tjänar som ett yttre hölje för en inre och dold mening. Det oftast citerade exemplet på detta är den egyptiska pyramiden, som Hegel ibland presenterar som prototyp för arkitekturverkets första form, till exempel i diskussionen om den ”omedvetna symboliken” (*Werke* 13, 458ff),<sup>6</sup> men han ger som vi ska se flera successiva versioner av begynnelsen. Detta är inte bara en oklarhet i framställningen, utan beror också på att det i sista hand inte kan finnas något första, paradigmiskt verk, eftersom konstens begynnelse är en irreducibel empirisk mångfald av former, spridda i rum och tid, vilka alla på sina speciella och slumpartade sätt försöker tala andens språk.

Begynnelsen är därför redan i sig en oro, genomkorsad av motstridiga tendenser, och den kan inte förbli i sig utan pekar redan hän mot nästa form: såsom symbolisk konst ”jämnar [arkitekturen] till platsen för guden, formar hans yttre omgivning och bygger åt honom ett tempel som ett rum för den inre samlingen och inriktningen mot andens absoluta föremål” (*Inledning*, 89). I templet inträder så ”guden själv, i det att individualitetens blixtned i den tröga massan och genomtränger den, och den oändliga och inte längre blott symmetriska formen hos anden själv kon-

centrerar och gestaltar kroppsligheten” (118). Denna andra konstart, resultatet av andens blixtnedslag, är *skulpturen*, där gudomens skönhet smälter samman med människans form, och verket blir en självtillräcklig framställning av idealet, vilket får Hegel att ge den epitetet ”klassisk”. Det klassiskas framträdande innebär att arkitekturen träder tillbaka och bildar en fond eller grund i närmast gestaltpsychologisk mening, som i fallet med det grekiska templet som bildar en ram kring den fristående skulpturen och nu ”tjänar” den efterföljande konstart som upphäver den. Grundandet är etablerandet av en terräng, en bas och ett stöd, men också ett undandragande som tillåter den nya formen att framträda (i sin Logik kallar Hegel denna dubbla rörelse för ”återgång till grunden”, *Rückgang in den Grund*).<sup>7</sup>

I skulpturens evige yngling, den grekiske *kouros*, framträder en generell individualitet, idén genomtränger helt och fullt sitt sinnliga substrat och gestaltar, med en winckelmannskt klingande formulering, ”det gudomligas självständighet i dess upphöjda ro och stilla storhet, oberörd av handlingens kluvenhet och inskränkthet, av konflikter och lidande” (*Werke* 14, 259). Men den grekiska skulpturen har icke desto mindre en avgörande begränsning, nämligen att den ännu inte är individualiserad, den saknar frihetens negativa oändlighet. Hegel ser en återspeglning av denna brist i statyernas tomma ögonhålur, som saknar *blick*: ”Blicken är det mest själfulla, koncentrationen av innerlighet och förnimmande subjektivitet; på samma sätt som genom en vidröring av handen, och ännu snabbare, bildar människan genom ögats blick en enhet med människan. Men detta mest själfulla måste skulpturen försaka” (389). I *måleriet* däremot, fortsätter han, ”träder detta uttryck för det subjektiva helt i dagen” (ibid.), vilket framträder i dess fokusering på ansiktet, blicken och individualiteten, till sist också genom att centralperspektivet dematerialiserar bildplanet och öppnar en inre imaginär rymd. Måleriet är alltigenom *cosa mentale*, som Leonardo hävdade, det upphäver skulpturens tredimensionalitet och i egenskap av en ”högre analys” bär det sina relationer inom sig.<sup>8</sup>

Den tredje formen, som också är den första ”romantiska” (det vill säga kristna) gestalten, är alltså *måleriet*, som driver idealiseringsprocessen ett steg till så att själva det materiella underlaget blir genomskiktligt i perspektivkonstruktionen. Till detta kommer att det inte längre bara arbetar på ”att göra synligt” utan med ”synligheten själv”, med ett ljus som inte bara faller utifrån på tingen utan nu finns i deras inre, vilket är färgens roll. Konstens föremål ”är nu inte heller längre Gud som sådan, som objekt för det mänskliga medvetandet, utan detta medvetande självt”, och måleriet låter ”det andliga lysa igenom på ett klart sätt” (260). I denna luminositet, som inbegriper både subjekt och objekt, presenteras individualiteten för sig, och den framställs inte bara på ett generellt sätt: porträttets individualitet ersätter den klassiska skulpturens generaliserade individ, och självmedvetandets oändlighet och negativitet i förhållande till mate-

rien bryter upp den klassiska men likväl fortfarande naiva och icke-reflekterade enheten. Den kristna konsten, som inleder denna process, är därför på sätt och vis likt den egyptiska *symbolisk* – den visar på skillnaden mellan form och innehåll – men på ett sätt som till sist leder oss in i det moderna genom att sätta självmedvetandet i centrum, den är en *medveten* symbolism.

Den fjärde formen är *musiken*, som övervinner rummets exterioritet och tar steget in i tiden som en form för interioritet: klangen är vibration och tidlig passage, musiken förblir inte kvar i rummet likt ett yttre objekt, utan upphävs i medvetandet och minnet. I musiken överskrider vi för första gången de plastiska konsternas fysiska realitet till förmån för en *temporal* idealitet: ett arkitektoniskt, skulpturalt eller måleriskt verk förblir i rummet, stumt inneslutet i sin fysikalitet, och det har alltid en bortvänd och opak sida, medan det musikaliska materialet förgår och absorberas i medvetandet. Såsom den *andra* romantiska konsten, säger Hegel, är musiken ”det fullständiga utsuddandet inte bara av en rumsdimension [som i fallet med måleriet], utan av den totala rumsligheten överhuvudtaget, det fullständiga tillbakaträdandet in i subjektiviteten både vad gäller det inre och yttringen” (*Werke* 15, 133). Denna dematerialisering vinner den dock till priset av en närmast fullkomlig begreppslöshet, en negation av rummet som bara lämnar oss med tiden som begreppets tomma form, men ännu inte som en begreppsligt artikulerad subjektivitet.

Högst i hierarkin återfinner vi till sist *poesin*, som förenar musikens idealitet med en semantisk nivå som saknas i musiken. Poesin blir på så sätt till den mest generella av konstarterna, och den löper i lika hög grad genom alla konstformerna. Samtidigt står den genom sin språklighet närmast filosofin – den visar det begreppsliga språkets idealitet sedd från andra sidan, där begreppen ännu är fångade i sinnliga gestalter och inte förmår utvecklas fritt för sig i tankens medium. Att bli filosof innebär därför i viss mening för Hegel inget annat än att *tänka poesin i dess begrepp*, och därmed upphäva den i dess ideala form. Häri ligger en av Hegels viktigaste invändningar mot romantikens idé om att poesin överskrider filosofin och skulle förmå gestalta en begrepslös intuition av idén, som till exempel hos den unge Schelling: poesin, som vi här kan fatta som representant för alla konstarterna, är redan från början bestämd att upphävas och övergå i sitt *väsen*, som är filosofins begrepp.

Tiden upphäver på så sätt rummet, hörseln upphäver synen i en rörelse inåt från den yttre materialiteten till subjektets ”inre sinne”, till subjektiviteten. Till skillnad från materialiteten av den första ordningen upphäver musiken sin egen fenomenalitet och ger upphov till en rent andlig uppfattning – och denna renhet är vad som driver oss fram mot poesin, där själens andliga vibration ges bestämd form. Musiken lyfter rummet in i tiden, dess ”vibrationer” (*Erzitterungen*) förvandlar materien till vågformer och flöden. Musiken är på så sätt förgående, passage, dess väsen är att ha

förklingat, men i detta förklingande producerar dess klang medvetandets innerlighet, som väsentligen är tid, och inte rum.

Hegel ger konstarnas systematiska hierarki en ontologisk motivering, men försöker också genomföra en på en gång semiotisk och fenomenologisk analys som korrelerar varje konstform till dess specifika sinne, samtidigt som han visar på de inneboende gränserna i varje mediums egenart. Arkitekturen frigör ett mänskligt rum från jordens förslutning och ger en ram åt det gudomliga framträdande, skulpturen och måleriet inringar den mänskliga gestalten som subjektivitetens bärare i allt mer ideal form, musikens vibrationer öppnar människans *inre* som det idealas plats – men liksom de egyptiska Memnonstoderna, som börjar ljuda då de träffas av den uppgående solens strålar, fortfarande bara som klang, och ännu inte som språk – och poesin fyller denna inre sfär med vaga och sinnliga begrepp, vilka filosofin sedan upphäver i sig.

### Arkitekturens symboliska grundande

Den upphävande rörelsen betingas av att det sköna begrepp, idén, först måste bli särskild och träda in i det fenomenella – och *arkitekturen* är den första konstformen, både vad gäller den systematiska artikulationen och på det empiriska planet, ”med avseende på existensen” (*der Existenz nach, Werke* 14, 266). Men vad innebär denna prioritet, hur förhåller sig det ideala och logiska till det empiriska och kronologiska? Här måste vi utsluta gängse föreställningar och naiva myter, konstaterar Hegel, och framför allt den vanliga uppfattningen att *begynnelsen* skulle ge oss det väsentliga: filosofin tänker begynnelsen som alltid redan ett *resultat*, det vill säga ur begreppet. Samtidigt måste detta begrepp gestalta sig i det objektiva, placera sig på naturens grund (*Boden der Natur*, 267), så att anden får en yttre omgivning, även om detta till en början inte framställer mer än deras *skillnad*. Arkitekturen ingjuter form och mening i det som självt saknar innerlighet, även om denna form förblir extern, eftersom den inte kommer ur materialet självt utan är föremål för ett *sökande*: ”Den [arkitekturen] är konstens början, eftersom konsten i sin begynnelse överhuvudtaget när det gäller att framställa sitt andliga innehåll varken funnit det avpassade materialet eller de motsvarande formerna, och därför måste den nöja sig med det blotta sökandet efter det som är avpassat till det sanna, och med innehållet och framställningssättets ytlighet. Denna första konstens material är därför det i sig oandliga, den tunga materia som bara kan gestaltas enligt tyngdens lagar.” (259)

Arkitekturteoriens historia innehåller många fantasifulla teorier om ursprunget, från de första myterna hos Vitruvius, som härleder arkitekturen från naturliga skeenden, men sedan förbinder den med språkets ursprung,<sup>9</sup> till senrenässansens olika försök att förena bibeln och antiken, och de senare teorierna under upplysningen, som rationaliserar ursprunget till att



bli ett ”supplement” till en delvis defekt natur, och till sist till de gränsfigurer vi finner i skiftet mellan 1700- och 1800-tal, där ursprunget blir till en universell förnuftsstruktur och de klassiska modellerna berövas sin status.<sup>10</sup> Hegel betraktar alla dessa olika förslag med viss ironi, men hans syfte är likväl att rationalisera och integrera dem i en högre dialektisk enhet, och i denna mening avslutar och stänger han det begreppsliga rummet för vad vi kunde kalla den klassiska arkitekturens filosofi.

Hyddan och templet förefaller erbjuda sig som exempel, noterar Hegel, och ofta tillsammans med frågan om huruvida det första materialet är sten eller trä. Men den väsentliga bestämningen som ständigt förutsätts i dessa historier, fortsätter han, är att arkitekturen fattas som ett *medel* för ett externt ändamål, för ett behov som ligger utanför konsten, och som därför inte kan säga oss något om arkitekturen som konst. En sådan bestämning ger upphov till en tudelning: å ena sidan finns människan, subjektet eller gudabilden som ändamål (det som ska skyddas, inhägnas, omgärdas), å andra sidan finns arkitekturen som medel. Men med hjälp av en sådan modell kan vi inte nå fram till begynnelsen, och Hegel ställer oss inför uppgiften att finna något *enkelt*, ”en punkt där en sådan skillnad ännu inte framträder” (*Werke* 14, 268).<sup>11</sup> Redan här kan vi se en spänning i Hegels text: för att vi ska kunna gripa det som är konst i arkitekturen måste vi bortse från vad den kommer att bli (funktion, ändamål, till exempel i form av tempel och hydda), även om den inte kommer att bli något *annat* än detta. Det vi söker är alltså ett slags proto-arkitektur, eller som Hegel kommer att kalla det, en ”självständig arkitektur”.

Vi har sett att arkitekturen motsvarar den *symboliska* konstformen, och att den bara kan antyda sin betydelse i omgivningens yttre. Men med den egenartade turnering i argumentet som sökandet efter ett odifferentierat ursprung innebär hävdar Hegel att vi nu, för att finna en situation då relationen medel-mål inte föreligger, måste söka *för sig själva stående* byggnadsverk, sådana som inte har sin betydelse i ett annat ändamål, utan *i sig själva*. Sådana självständiga ting skapar inga former (*Gebilde*) likt skulpturen, vars betydelse är det i sig andliga och subjektiva (den mänskliga gestalten), utan de kan bara framställa sin betydelse symboliskt, vilket onekligen åtminstone till en början förefaller svära mot begreppet symbol – ty föreligger inte alltid en *distans* i symbolen, en diskrepans mellan en bärare och en symboliserad mening? Vad Hegel förefaller söka i det ”självständiga” momentet – som med hans egna ord är ”en helt avgörande punkt som jag inte sett någon annan framhäva, även om den ligger i saken själv och är det enda som kan vägleda oss genom de mångfaldiga yttre gestaltningarna och ge oss en ledtråd i de arkitektoniska formernas labyrint” (*Werke* 14, 269) – tycks vara en symboliseringens *nollpunkt*, en första odelad fond, men som egentligen inte kommer att ha någon annan roll än att *dela sig*.

Vi kan se det paradoxala i denna begynnelse, i och med att en sådan

självständig arkitektur inte kan utgå från om- eller inneslutande rum, utan framträder som en massivitet utan adekvat kroppslig gestalt, en "oorganisk skulptur". Begreppet pekar på hur en retroaktiv teleologi är i verket i Hegels framställning: arkitekturens initiala form definieras som en brist fattad med utgångspunkt i *skulpturen*, som ska följa på och *upphäva* arkitekturen, samtidigt som skulpturen själv inte är något annat än "organisk form", vilket lämnar det gemensamma substratet för de båda formerna i ovisshet: vad vore en skulptur som berövats det organiska moment som definierar den, och därmed kunde förstås som "oorganisk"? Arkitekturen kan dock inte förbli i detta tillstånd, ty dess "kall" (*Beruf*) ligger i att ur sig utveckla relationen medel-mål, så att den kan bli vad den ska vara, nämligen *tjänande*, och fungera som omgivning och inneslutning, antingen för människan eller skulpturen, i former som palats, tempel etc. Detta är det symboliskas utträde ur sig och in i det *klassiska* momentet. I den tredje fasen förenas det symboliska och det klassiska i det *romantiska*, vars paradigmatiske verk kommer att vara den gotiska katedralen, som återigen lösgör målet, men denna gång i form av en högre idé som tenderar att dematerialisera arkitekturens materiella substrat i en andlig ascension.

Men innan vi når dit måste vi dröja ett slag i ursprungets komplikation. Vi såg ovan att Hegels beskrivning av den självständiga arkitekturen som symbolisk kan ge upphov till problem. I konsten, noterar Hegel, måste tecknen ha en annan typ av nödvändighet än i det vanliga språket, där de är något "godtyckligt yttre", och betydelserna måste få en sinnlig närvaro som är förmedlad genom medvetandets produktivitet. Bilden av lejonet i konsten ger mig inte en föreställning om ett verkligt lejon, utan är en föreställning *om* en föreställning som redan har varit i någon annans medvetande. Men till en början är sådana "folkåskådningar" (*Völkeranschauungen*) abstrakta, de är likt ett sinnligt och imaginativt råmaterial som ännu inte upptagits och bearbetats i medvetandet, och den som vill uttrycka dem är först hänvisad till det rent materiella eller naturliga som ännu inte förmår låta innehållet klart skina igenom. Detta är nu arkitekturens plats i symboliseringsprocessen: byggnadsverken står där, de ska fungera som självständiga symboler för en allmängiltig tanke, som "andarnas ljudlösa språk" (*lautlose Sprache für die Geister*, *Werke* 14, 273). De ska bibringa oss betydelser, men utan att vara endast skal för dem, och alltså kan de inte vara tecken i arbiträr mening (man kan notera att Hegels exempel på sådana ännu icke arkitektoniska tecken redan här placeras oss i den *dödens* dimension som tillhör viktiga delar av den symboliska arkitekturen, men förvisso inte uttömmar arkitekturens mening i dess helhet: kors på gravar eller minnesmärken över slag...), utan måste vara ett slags ursprungliga, men likväl (eller just därför) omedvetna tecken, alltså symboler som ännu inte känner sin egen existens och som först i *efterhand* kan läsas som symboliska.

I enlighet med den evolutionära båge, den andens passage från *oriens* till *occidens* som styr Hegels hela tänkande kring historien, är det vissa nationer och kulturer, framför allt den ”orientaliska världen” (Babylonien, Indien, Egypten), som måste uttrycka sina religiösa föreställningar i byggnadsverk och därför utgör inledningen till arkitekturens spekulativa historia. Här kan vi ännu inte tala om bestämda former, till exempel hus eller tempel som i den klassiska och romantiska arkitekturen, utan betydelse förblir fortfarande formlösa och elementära, de är abstraktioner från naturens liv men som ännu inte på ett idealt sätt sammanfattats som moment i ett subjekt. Arkitekturens första symboliska begynnelse förlorar sig därmed ut i empirin, ut i den externa mångfalden, och Hegel står inför utmaningen att i sin text ge denna mångfald en *logisk gestalt*, att beskriva den så att den kommer att peka i riktning mot det som ska bli det klassiska. Han antyder tre olika typer av ändamål för dessa tidiga symboliska verk, som vi kan fatta på följande sätt: 1) att förena nationen eller flera nationer kring ett verk eller en ort, 2) att träda ut ur och *negera* denna allmänna och totala bestämning och bli enskilda former, det vill säga föregripa skulpturen, 3) att bilda övergången till en *inneslutning* för skulptur, det vill säga templet och den klassiska arkitekturens moment, som därmed för samman 1) och 2) på en högre nivå.

1) Det första steget, som samlar den politiska rymden och bildar utgångspunkten, det i sig odelade, massiva och uppresta, står närmast det *heliga*, och Hegel citerar Goethe: ”Heligt är det som binder samman många själar” (*Werke* 14, 276). Paradigmet är här berättelsen om Babels torn i Gamla Testamentet (1. Mos, 11), där den gemenskap som byggandet frambringat är både syfte och innehåll, ett byggande av en stat som inte längre är en ”patriarkalisk förening” (276), utan en suspension av denna (i denna mening föregås arkitekturen av än mer arkaiska formationer) till förmån för en ”större och vidare” förening. Men detta band kan i det första och icke-reflekterade skapandet bara *antyd*as och det heliga kommer endast till uttryck på ett yttre sätt. Därför måste detta band slitas sönder, vilket därmed, i en omvändning av logiken i Vitruvius ursprungsmyt – som leder från språklig till social enhet, och därefter till en förblivande arkitektur – fragmenterar språket och instiftar all förståelses fundamentala ändlighet genom att splittra den falliska makten.<sup>12</sup>

Hegel anför andra tornformade strukturer, bland annat tornet i Bel (beskrivet av Herodotos, som ofta får tillhandahålla Hegels historiska material), en konstruktion i åtta våningar vars första sju var solitt murverk, och den högsta var inredd som en boning för guden. Talet åtta ger här en nyckel till strukturen, eftersom det svarar mot de sju planeterna och himlasfärerna, vilka kröns av gudens åttonde sfär. Han citerar även medernas städer, också de baserade på himlasfärernas symbolik. Båda exemplen ter sig som omvändningar av den enhetliga och massiva karaktären hos Babels torn, och de visar redan på element som kommer att

fogas samman i templet, men här har en blott yttre relation till varandra, så att formen fortfarande är en ”tillfällighet”.

2) Dessa falliska associationer blir än tydligare i det andra steget, nämligen de arkitekturverk som ”vacklar mellan byggnadskonst och skulptur” (279). Här går vi mot mer konkreta former, samtidigt som empirin blir mer svärigenomskinlig, så att förhållandet mellan kronologi och logik ofta ter sig tämligen diffust.

De första exemplen är ”fallospelare”, vilka Hegel lokaliserar i Indien, men också i Egypten och Grekland, och där fortplantningen och alstringskraften står i centrum. Till en början är de alltigenom falliska och massiva, och de äras som sådana, som *ändamål för sig*; först senare börjar man göra urgröplingar och skapa håligheter, de erigerade pelarna delas i skal och kärna och blir till enkla pagoder. Vad vi ser är tvivelsutan en arkitekturens kastrationsprocess – den dialektiserande rörelse som Hegel på ett subtilt sätt skriver in i sin text handlar just om hur det första momentet måste börja negera och överskrida sig självt inifrån, och att det redan är ”satt”, upprest på så sätt att det negativa är dess egen inre rörelse.<sup>13</sup>

Hegel anför andra exempel, som obelisker, vilkas funktion är att på en gång motta och framställa solstrålarna som en livgivande kraft, och där efter återfinner vi, som ett eko av diskussionerna i avsnittet om den ”omedvetna symboliken”, än en gång Memnonstoderna med deras klang, och sedan sfinxen, men nu inte lokaliserade som ett ursprung, utan som en *övergång*. De är nu del av ett andra negativt moment som utgör splittningen och separationen av den första falliska massiviteten.

I de egyptiska tempelbyggnaderna syntetiseras de båda föregående ”vacklande” momenten, och de tidigare oberoende momenten blir till labyrinth, gigantiska underjordiska konstruktioner. Hegel noterar att de fortfarande är helt öppna konstruktioner utan tak, och de framhäver ännu inte relationen mellan det bärande och de burna, det vill säga att de ännu inte som de grekiska templen *innesluter* en gud. Snarare tar de böckernas plats, de är likt ”blad i böcker, vilka genom denna rumsliga avgränsning på ett obestämt sätt, likt klockklang, manar sinnet till förundran, betraktelse och tänkande” (*Werke* 14, 284). Men ännu finns ingen plats för en församling eller gemenskap i det inre, skulpturen och arkitekturen har ännu inte separerat sina funktioner, och de utgör ännu inte ett tempel i arkitektonisk mening.

Egypterna bygger likt bin, säger Hegel (och knyter därmed an till ”Verkmästarens” figur i *Andens fenomenologi*),<sup>14</sup> de arbetar instinktivt, och därför blir dessa verk gränslösa i och med att de ännu inte har nått självmedvetandets begränsning. Labyrinten är ett precist uttryck för denna måttlösa expansion såväl över som under jord, där besökaren leds genom dunkla gångar och salar (Hegel citerar ögonvittnesskildringar hämtade från Herodotos, Strabon och Plinius). Det förvirrande i labyrinten är

emellertid inte bara något som ska övervinnas, som vore det en simpel fråga om att hitta ut, utan ”en meningsfull vandring bland symboliska gåtor” (*Werke* 14, 287) – även om den egyptiska världen ännu inte innehåller svaret, men i detta förbereder självmedvetandets uppvaknande, som kommer att fordra den adekvata omslutning som templet erbjuder.

3) Det tredje steget utgår från den underjordiska arkitekturen i Indien och Egypten, som Hegel ser som ett tidigare stadium än konstruktioner ovan jord. De visar att byggandet ursprungligen inte är något positivt som adderar och sammanfogar element (”tektonik”, som 1800-talets arkitekturteori skulle säga), utan sker genom subtraktion, genom att materia tas bort: *hålan* är på så sätt mer ursprunglig än *hyddan*. Men ändå är dessa verk på väg framåt, och de visar på behovet av en inneslutande form som sedan kommer att förverkligas i huset.

I de dödas hus, pyramiderna, sker så en annan väsentlig övergång från självständig till tjänande arkitektur, på basis av en motsats mellan de levande och de döda som här träder fram för sig, på så sätt att det andliga börjar skilja sig från det icke-andliga, och tanken på att bevara de döda som individer uppstår. Det andliga utgör här en inre betydelse som omsluts av arkitekturen: ”De dödas boning hos egyptierna bildar därigenom i denna mening de tidigaste tempen; det väsentliga, förärandets medelpunkt, är ett subjekt, ett individuellt föremål, som för sig framträder som betydelsefullt och uttrycker sig självt åtskilt från sin boning, som därmed konstrueras som ett blott tjänande hölje.” (*Werke* 14, 292) Pyramiden är just ett sådant skal som ska bevara en kärna. Arkitekturen blir här tjänande, den visar sig inte bara som hålrum utan som oorganisk natur. Vi är på väg mot huset, men ännu har det *rätvinkligas* logik, som är avgörande för det tektoniskas framträdande, inte börjat dominera, utan vi befinner oss fortfarande inom de kristalliska former som pekar tillbaka mot det instinktiva och ännu inte reflekterade skapandet, mot Verkmästarens spontana alstring.

För övergången till den tjänande byggnadskonsten är det avgörande att dessa två linjer, den symboliska och den ändamålsenliga, smälter samman. Å ena sidan frambringar behovet ändamålsenliga former, och dessa kommer för de symboliska gudabilderna att utgöras av en omgivning som skiljer sig från den omedelbara naturen, det vill säga är en mänsklig produkt och därmed får en tjänande funktion. Men om dessa ska höja sig upp till skönhet, måste de närma sig det organiska och i sig avslutade, vilket sker ”så att säga genom en reflektion över skillnader och bestämmingar liksom det uttryckliga framhävandet och bildandet av aspekter som är helt överflödiga för den blotta ändamålsenligheten” (*Werke* 14, 297) – den *egentliga* och *sköna* arkitekturen börjar med att det funktionella *reflekterar* och *betecknar* sig självt som sådant. Å andra sidan kommer det symboliska, som börjar i det organiska (sfinxen, Memnonstoden) att tvingas närma sig det förståndsmässiga. Övergången mellan dem, säger

Hegel, består i att den självständiga byggnadskonsten måste tränga fram mot ändamålsenligheten, samtidigt som ändamålsenligheten rör sig in i och upptar det organiska, och denna sammansmältning kommer för Hegel att utgöra det ”klassiska”.

### Den klassiska förmedlingen

Som ett resultat av frigörelsen från det organiska blir nu arkitekturen till en rationell totalitet, med en egen logik som inte behöver yttre referenser, och till ett medel, underkastat ett ändamål just för att den själv har en immanent ordning. Denna dubbla förmedling som länkar samman skönhet och nytta, och tillåter syftet ”skina igenom klart i alla dess former” (303), definierar det klassiska, men sätter också en gräns: den kan inte ”ge det andliga adekvat existens” (ibid.), vilket kommer att kräva ett ytterligare steg, det romantiska momentet, som bryter den formella balansen, och för vilket varken arkitekturen eller skulpturen kan erbjuda tillräckliga former.

De olika funktionerna framträder nu var och en i sig, samtidigt som de är reflekterade i sig: pelarna ersätter väggen som omslutning i och med att bärandet nu blir till en medveten funktion, och en ”konstform” kommer att beteckna sin ”kärnform”, som 1800-talets tektoniska teori senare skulle säga. Pelaren träder i en serie dialektiska steg ut ur sin bindning till naturen, inte minst till den mänskliga gestalten, som i den grekiska karyatiden, vilken ger associationer till slaveri och inte kan förenas med föreställningen om frihet (man kan här erinra sig Vitruvius legend om karyatidernas ursprung).<sup>15</sup> Egyptierna står fortfarande alltför nära naturen och deras mångfald av former har ännu inte genomgått en nödvändig process av negativitet och abstraktion. *Arabesken* är en sådan genomgångsform som i den utvecklade klassiska arkitekturen reduceras till ren prydnad, i och med att det organiska måste närmas till det förståndsmässiga, men som samtidigt är en organisk form på en ny nivå: ”I pelaren”, säger Hegel, och detta kan generaliseras till att gälla arkitekturens utveckling som sådan, ”träder den egentliga byggnadskonsten ut ur det *blott organiska*, in i den förståndiga ändamålsenligheten, och ur denna över till en närhet till det organiska” (302, min kursivering). Denna närhet är på så sätt upphävandet av det första organiska, som återvänt till sig på ett högre plan och nu kommer att definiera det klassiska arkitekturverket, men som i sig kommer att utgöra den oorganiska fonden för *nästa* organiska form, skulpturen.

Här blir arkitekturen till en ”oorganisk omgivning”, en ”sluten totalitet”, som har sin mening i något annat, i ett ändamål som inte är den själv. Detta andra kan vara en annan konststart, vilken i fallet med det grekiska templet är skulpturen, eller människans eget liv och verksamhet, som i huset (bostaden). Men i båda fallen är arkitekturen nu tjänande och inte

självständig. Hegel kommer att ägna sin huvudsakliga uppmärksamhet åt templet, eftersom religionen är det ”friaste ändamålet” (305), under det att de funktionella byggnaderna bara kan ge skönheten plats som utsmyckning.

I templet träder alltså arkitekturens grundbestämningar fram för sig: det bärande, det burna och det omslutande. I *pelaren* framträder det bärande som sådant, vilket skiljer den från det enkla *stödet*, som är direkt fäst i jorden och i det som bärs upp, vilket gör att dess gränser är negativa och externa. I pelaren är däremot början och avslutning dess egna moment, den betecknar sin egen funktion som bärare och utgör samtidigt en sluten organisk helhet. ”Denna reflektion hos en med avsikt gjord begynnelse och avslutning”, säger Hegel, ”utgör den egentliga och djupare grunden för bas och kapital” (311).

I det burna måste den motsatta relationen betecknas, vilket sker genom att de vågräta elementen och det bärande syntetiseras i det ”förståndsmässiga” rätvinkliga mötet. Med utgångspunkt i det första burna lagret, arkitraven, kan så vidare sekundära relationer av bärande och buret (friser, triglyfter, metoper, kornischer) utvecklas. Alla förmedlas dock tillbaka till den första grundrelationen, och deras elevation avslutas i en sista form som i sin spetsvinklighet indikerar att inga vidare relationer kan följa, att den överhuvudtaget *inte längre förmår bära*. Väggarna slutligen, kan såväl bära som innesluta, men i det klassiska templet är deras funktion väsentligen att innesluta.

Hegels beskrivning av templet kan här läsas som en av utgångspunkterna för idén om det ”tektoniska”, nämligen det som *upphöjer konstruktionen till en konst*. Efter Hegel, vid det ögonblick då det klassiska arvet förefaller att definitivt ha förlorat sin bindande kraft, inleds symptomatiskt nog en lång och till synes oavslutbar diskussion mellan den tekniska ”kärnformen” och den estetiska ”konstformen”, som framträder som det unika moderna problemet.<sup>16</sup> Samtidigt är detta en fråga om det klassiskas innebörd inom det moderna, nämligen huruvida det naturliga och organiska band, den ”junktur” som förenar statik och estetik i templet,<sup>17</sup> överhuvudtaget går att återvinna i den moderna arkitekturen. Tektoniken börjar på så sätt under 1800-talet som en reflektion över det klassiska arv som gått förlorat i det moderna, för att sedan under 1900-talet utvecklas till en generaliserad modell som innefattar såväl det antika som det moderna i en teori om arkitekturens universella natur, även om den alltid kommer att kännetecknas av ett väsentligen tillbakablickande drag, en karaktär av ”arrière-garde”, som Kenneth Frampton säger.<sup>18</sup> Utgångspunkten för alla dessa linjer finns hos Hegel, och i denna bemärkelse kan vi se hur hans estetik utgör en gräns mellan tradition och modernism, och ingalunda kan reduceras till en tillbakablickande klassicism.

Templet fattat som form och helhet uttrycker för Hegel en fasthet, en grund och en existens viss om sig själv, som inte strävar bortom det

påtagliga och fysiskt tillgängliga – det klassiska idealet befinner sig i en ”skön mitt” (*Werke* 14, 319) mellan det massiva och jordbundna i den symboliska arkitekturen, och det uppåtsträvande och himmelska i den efterföljande romantiska. Templet förmår så bilda medelpunkten för ett socialt liv, just genom det öppna i sin pelarkonstruktion, som gör att gränsen mellan det inre och det yttre inte slås fast, som vore det redan ett exempel på ett slags *plan libre*: ”Vi ser människor”, skriver Hegel, ”fritt och öppet vandra omkring, förstrött och slumpvis bilda grupper” (320). Ögat leds via de långsträckta väggarna bakom pelarraderna bort från alla föreställningar om en medelpunkt, ”och istället för föreställningen om att samlas för ett syfte (*Zweck*) ser vi en riktning utåt, och får bara en föreställning om ett obekymrat, glatt, lättjefullt och pratsamt tidsfördriv” (321). Templet handlar på så sätt mer om en rörelse än en plats, mer om att man kommer och går än om en ”koncentrerad inre samling” – här *försvinner mysteriet*, säger Hegel, och om det fortfarande finns spår av något sådant i templets inre, så är detta inres egen relativa öppenhet (mot himlen, mot omgivningen) en indikation på att vi inte behöver ta det så mycket på allvar.

### Den romantiska transcendenten

Efter att kortfattat ha berört de olika kolonnordningarnas form och närmast förstrött kommenterat den romerska arkitekturens framväxt (där framför allt valvkonstruktionen utgör ett viktigt tekniskt genombrott) övergår Hegel till det som utgör hans tredje och sista huvudexempel, den gotiska katedralen, som på ett systematiskt sätt ställs mot det grekiska templet samtidigt som det på ett högre plan rekapitulerar vissa av den självständiga och den symboliska arkitekturens ambitioner.

I katedralen förenas den tjänande och den självständiga rollen i och med att det omslutande, som bara realiserades till viss del i templet, nu blir helt avgörande, samtidigt som det ändamålsenliga upphävs till förmån för en byggnad som reser sig fritt, som blir autonom i förhållande till sina ändamål (församling, gudstjänst). ”Verket står där för sig, fast och evigt”, skriver Hegel (*Werke* 14, 331). Bortom den förståndsmässiga begränsningen absorberas alla detaljer och funktioner i en ny typ av ”storhet”, en ”oändlighet i sig själv”, som är gotikens uppfinning. Hegels tolkning av katedralen svarar här mot hans behandling av Anselm av Canterburys ontologiska Gudsbevis. Anselms formel – Gud är ”det vilket vi inte kan tänka oss något *större* än” (*id quo* majus *nihil cogitari potest*) – tillskriver honom inte oändlighet, perfektion etc., som givna egenskaper, utan ser snarare Gud som bestämd av omöjligheten av sin utsida, ”det vilket vi inte kan...”. Gud är inte ett *superlativ* (det största, högsta och mest verkliga varandet, *ens realissimum*), utan ett absolut *komparativ* (*majus*). Hegel noterar på flera ställen<sup>19</sup> att den formulering av det ontologiska



Gudsbeviset som Kant ger i *Kritik av det rena förnuftet* (existens är en perfektion, Gud är fullkomlig och har alltså alla perfektioner, *ergo* existerar han), och som sedan tillåter honom att avvisa beviset med de famösa orden ”varat är inte ett predikat”, egentligen inte träffar Anselm, utan tvärtom är en vägran att konfrontera och *tänka igenom* den paradox som leder oss in i den spekulativa tankens försök att förstå relationen mellan det oändliga varat och det ändliga tänkandet.<sup>20</sup>

Hegels läsning av katedralens relation till medeltida teologi är i grunden en spegelvändning av den inflytelserika tolkning av förhållandet mellan gotik och skolastik som föreslagits av Panofsky: för Hegel är katedralen uttryck för en vision om transcendens bortom den fysiska formen, och dess teologiska syftning gäller en *dematerialisering* av det tektoniska, medan det för Panofsky gäller att ge en tydlig rumslig form åt resonemang som annars hotar att förflyktigas, att *materialisera* de blott textuella och logiska artikulationerna i den teologiska traktaten.<sup>21</sup>

För att förstå Hegel på denna punkt måste vi beakta två komplementära rörelser: å ena sidan sluts rummet i katedralen samman och vi skiljs från natur och yttervärld, på samma sätt som den kristna gemenskapen i sitt ”förinnerligande” lämnar vardagen bakom sig, men samtidigt höjs vi över det ändliga, vilket ger arkitekturen dess dubbla kontraherande och eleverande struktur, till skillnad från det grekiska templets fria och *laterala* öppenhet som upphäver den symboliska arkitekturens bundenhet till jorden. Vi är inte längre i det grekiska ljuset, i det öppna och fria, utan luminositeten är nu något *inre*, den filtreras genom målade glasfönster som säger att allt vi behöver finns i andaktens inre värld, liksom sanningen bebor människans inre.

Häri ligger, säger Hegel, ett sammanförande av flera sidor i termer av subjektets *försoning* med Gud. Samtidigt ger den grekiska statikens komplementära relationer mellan bärande och buret plats – eller snarare kunde vi säga att det handlar om att *täcka över* eller *sublimera* denna i sig fortfarande strukturellt sett nödvändiga statik genom en ny arkitektonisk retorik – åt en uppåtriktad rörelse som upplöser känslan av ro och vila, och kulminerar i en *spets*, i *höjden*, snarare än den pekar ned mot ett tyngdens centrum. Spetsbågekonstruktionen upphäver i sig pelarens funktion, och förvandlar bärandet till ett ”fritt uppåtstigande”, så att pelare och valv nu blir ett, smälter samman i en enda kontinuerlig ascension, ”liksom den oroliga själen i sin andakt sätts i rörelse uppåt från ändlighetens grund och bara i Gud kan finna sin ro” (*Werke* 14, 337). Den romantiska arkitekturen är en *dematerialisering* av massan och tyngden, vilket Hegel försöker visa i sin analys av utsmyckningens funktion: å ena sidan är den romantiska subjektiviteten ett förinnerligande, å andra sidan måste denna rörelse uttryckas, vilket i arkitekturens fall innebär dels ett hämningslöst mångfaldigande av detaljer, dels en underordning av dem under en helhet – den ”låter inte det materiella och massiva gälla i sin

materialitet, utan bryter överallt igenom och styckar upp det för att beröva det skenet av omedelbar sammanhållning och självständighet” (345).

Detta gäller också för kyrkans inre element, som utgör en precis omvändning av det grekiska templets lugna enhet: den grekiska öppna formen vänds inåt och ersätts med en artikulation av sido- och huvudskepp, altare och sidogångar, skilda åt i olika rumsliga och sakrala nivåer som återspeglar de olika funktionerna och verksamheterna i församlingens religiösa gemenskap, vilka kan utövas parallellt utan att störa varandra, *samtidigt* som helheten svävar över dem. För Hegel visar detta den nya typ av individualitet som fattas i sitt *övergående*, vilket skiljer den kristna världen från den grekiska: ”inget faller ur helheten, allt ilar förbi, individerna med sina sysslor förlorar sig och blir till stoft, likt punkter inuti denna grandiosa form, det momentana blir bara synligt i sitt övergående, och bortom detta höjer sig det gigantiska oändliga rummet i sin fasta och ständigt förblivande form och konstruktion” (*Werke* 14, 341).

Kyrkans yttre, som ren omslutning, är underordnad det inres funktion. Porten är trång och smal, som för att indikera den samling och koncentration som inträdet i det kontemplativa inre fordrar. Men genom den starka separation mellan inre och yttre som finns på ett annat plan, blir nu utsidan självständig och kan helt och fullt ägna sig åt att framställa elevationen i sina spetsiga tak, framför allt i allehanda torn som koncentrerar byggnadens rörelse, och samtidigt huserar de klockor som förbinder kyrkan med församlingen, och likt ett avlägset eko av de egyptiska Memnonstodernas klang vid historiens gryning avger ”en blott obestämd klang (*Tönen*)”, ett ”oartikulerat ljud” som förvisso är en ”festlig erinran om det inre som sådant, men en förberedelse som emellertid fortfarande kommer utifrån”, som ”bara kan finna sin plats utanför byggnaden”, och därför i det inre ersätts av *sången*, ”vari ett bestämt innehåll i känslorna och föreställningarna kommer till uttryck” (*Werke* 14, 344).

Från pyramiden och alla de former som föregår och följer på den inom den symbolisk-självständiga arkitekturen, via det grekiska templets klassiska form och fram till den gotisk-romantiska katedralen som förenar det klassiska och det symboliska, men också upphäver dem på en annan nivå, kan vi se att det för Hegel alltid handlar om ett *rumsliggörande av tanken* – om hur anden tvingas ned i materiens tyngd och ogenomskinlighet för att sedan steg för steg höja sig upp inom idealiseringens hierarki, som dels finns inom arkitekturens egen historiska utveckling, från de arkaiska formerna via det klassiska Grekland och fram till den romantiska arkitekturen, dels i förhållandet mellan arkitekturen och skulpturen som enskilda konstarter.

Genom alla sina historiska förvandlingar behåller arkitekturen en intim relation till rummet, även då den strävar efter att idealisera det, frigöra det från kroppsligheten och träda in i ett dematerialiserat, idealt rum, som i katedralerna. Den moderna arkitekturens teori kommer att börja om

denna historia i det nya landskap som framträder efter det klassiska systemet – som på en gång summeras och bryts ned hos Hegel. Nya allianser kommer att formeras med vetenskaper som psykologi och antropologi, och alla de former av vetande om människan som under 1800-talet lösgör sig från den klassiska filosofin. Hegels filosofi är både en slutpunkt och en tröskel; en slutpunkt och en höjdpunkt på en viss metafysisk bestämning av tänkandets arkitektur och tänkandet om arkitekturen, men också en öppning mot det som skulle följa.

## Summary

*Hegel and the philosophical system of architecture.* By Sven-Olov Wallenstein. Hegel's analysis of architecture is located at a critical juncture in the history of philosophical reflection on the arts. On the one hand it appears to be wholly backward-looking, especially in locating architecture in the realm of the symbolical art-forms, whose essential contribution to the development of spirit occurred before the Greek moment. This is further underwritten by the limited scope of Hegel's narrative, which takes us no further than the Gothic cathedral. On the other hand, Hegel's analysis, when read carefully, displays a singular attention to the materiality of architecture, and the way in which it forms a spatial grounding for the other arts. In this way it prefigures many of the theoretical moves that would be made in the 19<sup>th</sup> century, after the downfall of Vitruvianism, and which would eventually usher in the development of a new theoretical vocabulary, above all in the nascent discourse of "tectonics."

## Noter

1. För en diskussion av detta skifte, se min *Biopolitics and the emergence of modern architecture* (New York, 2009).

2. Hegel föreläser över estetiken fem gånger, i Heidelberg 1818 och i Berlin 1820–21, 1823, 1826 och 1828–29. Fyra år efter hans död publicerades en utgåva av de samlade verken av hans elever, där Estetikföreläsningarna utgjorde tre band, som sammanställdes av konsthistorikern Heinrich Gustav Hotho. 1842 publicerades en ny utgåva, där Estetiken genomgätt omfattande revideringar och utvidgningar, och de flesta senare utgåvor baseras på någon av dessa två. Den text som vi kallar Hegels Estetik är därmed inte författad av honom själv, utan är ett resultat av ett omfattande redigeringsarbete, och Hothos insatser har på senare tid varit föremål för en omfattande filologisk polemik. En drivande gestalt i denna diskus-

sion har varit Annemarie Gethmann-Siefert, som bland annat varit involverad i publikationen av flera av de avskrifter av Hegels föreläsningar som gjordes av hans elever, och som Hotho utnyttjade som bas för sin edition. De utläggningar som finns om arkitekturen i de publicerade föreläsningsskrifterna är alla betydligt mer kortfattade än i Hothos version, dock utan att erbjuda något väsentligt annat, och även om tryckversionen från 1842 hädanefter måste utnyttjas med stor försiktighet, är det svårt att helt överge den. För en diskussion av de olika behandlingarna av den symboliska konstformen i Hegels Berlin-föreläsningar, se Jeong-Im Kwon: *Hegels Bestimmung der Kunst. Die Bedeutung der "symbolischen Kunstform" in Hegels Ästhetik* (München, 2001), som emellertid ger föga plats åt arkitekturen. Hegel citeras i det följade från *Werke*, red.

Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Frankfurt am Main, 1986), i löpande text med band och sida. *Vorlesungen über die Ästhetik* återfinns i band 13–15. Hegels *Inledning till estetiken*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Göteborg, 2005) citeras som *Inledning*, med pagina (jag kommenterar kontroversen kring Hothos text i efterordet, 133–38).

3. För en diskussion av dessa exempel, se min *Den moderna arkitekturens filosofier* (Göteborg, 2004), kap. 1.

4. För en studie av denna process, se Adrian Forty: *Words and buildings. A vocabulary of modern architecture* (London, 2000). En liknade analys av det klassiska representationssystemet är Werner Szambien: *Symétrie, goût, caractère. Théorie et terminologie de l'architecture à l'âge classique 1550–1800* (Paris, 1986).

5. Föreliggande text är ett utsnitt ur ett större pågående arbete med titeln *Nature, mimesis, ground. On the philosophies of classical architecture*, där diskussionen av Hegel utgör slutkapitlet.

6. Detta avsnitt, ”Den egentliga symboliken”, finns i min svenska övers. i *Kris* 45 (1992).

7. Se exempelvis *Wissenschaft der Logik, Werke* 5, 70.

8. Hegel använder sig av många motiv som utvecklas i de så kallade *paragone*-diskussionerna i den italienska renässansen, där det framför allt handlar om att skilja skulptural (verklig) tredimensionalitet från målerisk (imaginär) tvådimensionalitet. För en översiktlig framställning av denna utveckling, från Alberti och Leonardo, via Dubos och Lessing fram till Hegel, se min *Den sista bilden. Det moderna måleriets kriser och förvandlingar* (Stockholm, 2002), 79–104; Erwin Panofsky: *Galileo as a critic of the arts* (Haag, 1954); Moshe Barash: *Theories of art. From Plato to Winckelmann* (New York, 1985), 164–74, och det kommenterade texturvalet i Lauriane Fallay D’Este (red.): *Le Paragone. Le parallèle des arts* (Paris, 1992).

9. I den andra boken i *De architectura* erbjuder Vitruvius en mytisk urscen i två steg som kommer att bilda mönster för en lång tradition av teorier om byggandets ursprung. I tidernas begynnelse, skriver han, levde människor som vilddjur i skogarna och livnärde sig på det som naturen erbjöd – men

så en dag ”bläste en storm upp” och några träd gnuggades så hårt mot varandra att de fattade eld, vilket till en början in jagade skräck. Och därefter utvecklades en attraktion mellan människor emellan, ett slags social gravitation som leder oss från det kroppsliga till det språkliga: ”Men när tillståndet blivit lugnare, närmade de sig och när de kände att eldens värme bara var behaglig för deras kroppar, lade de på tråkubbar för att hålla elden vid liv, hämtade andra människor och visade via gester vilken nytta man kunde ha av den. De människor som hade samlats på detta sätt utstötte olika läten, vilka när de upprepades från dag till dag till slut blev ord som de använde för att namnge tingen, och snart hade de ett språk som tillät dem att tala och förstå varandra.” Det är först efter att ha tagit steget från den naturliga händelsen till det sociala och språkets födelse, som Vitruvius leder oss in på byggandet i mer specifik mening: ”Eftersom naturen hade begåvat dem med fördelarna framför de andra djuren att inte gå framåtböjda utan upprätt och betrakta jordens prakt och den stjärnbestrodda himlen och dessutom med sina händer lätt kunde göra vad de ville, började de bygga hyddor.” Vitruvius: *Om arkitektur. Tio böcker*, övers. Birgitta Dalgren (Stockholm, 1989), 2, II, 1–2.

10. En klassisk läsning av detta motiv är Joseph Rykwert: *On Adam’s house in paradise* (Cambridge, Mass., 1981). För ursprungsmyternas roll, se också Françoise Choay: *La Règle et le Modèle. Sur la théorie de l’architecture et de l’urbanisme* (Paris, 1996). För det sista steget i detta mimetiska paradigm, se Sylvia Lavin: *Quatremère de Quincy and the invention of a modern language of architecture* (Cambridge, Mass., 1992).

11. Två av de mest fantasirika uttolkarna, Daniel Payot: *Le philosophe et l’architecte* (Paris, 1982), 19f, och Denis Hollier: *Against architecture* (Cambridge, Mass., 1989), 6f, bygger upp en tolkning på att Hegels strävan här skulle motsäga vad han hade sagt några sidor innan, nämligen att det skulle vara ”omöjligt att gå längre tillbaka” än till hyddan och templet; båda citerar Hegels påstående (*Werke*, 14, 267) att hyddan och templet är ”vad som först erbjuder sig som det ursprungliga” (”so liegt die Hütte... und das Tempel... als das Nächste da, was sich als das Anfängliche annehmen liesse”), men de

utgår båda från Vladimir Jankélévitchs franska översättning som förstärker Hegels sats till att det skulle vara "impossible d'aller au-delà", vilket förefaller vara en ren missuppfattning. Detta *mildrar*, men *omintetgör* förvisso inte, spänningen i Hegels sökande efter ursprunget såsom det odifferentierade, såsom ännu-icke-arkitektur.

12. Se Derrida: "Des tours de Babel" i densamme: *Psychè. L'invention de l'autre* (Paris, 1987), och Mark Wigleys kommentar i *Derrida's haunt* (Cambridge, Mass., 1993) 23–25, 31–32.

13. Jag följer här i huvudsak Derridas utläggning i *Glas* (Paris, 1974).

14. Se *Andens fenomenologi*, övers. Brian Manning Delaney & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm, 2008), 477ff (avsn. 691–99).

15. Se Vitruvius: *Om arkitektur*, 1.I.5

16. Se Werner Oechslin: *Stilhülse und Kern. Otto Wagner, Adolf Loos und der evolutionäre Weg zur modernen Architektur* (Berlin, 1994).

17. Se Karl Bötticher: *Die Tektonik der Hellenen*, 2 vol. (Berlin, 1844–52). För en

analys av Böttichers program, se Hartmut Meyer: *Die Tektonik der Hellenen. Kontext und Wirkung der Architekturtheorie von Karl Bötticher* (Stuttgart, 2004).

18. Se till exempel de två manifestartade essäerna "Rappel à l'ordre. The case for the tectonic" i *Labour, work and architecture. Collected essays on architecture and design* (London, 2002), and "Mot en kritisk regionalism. Sex punkter för en motståndets estetik" övers. Katja Grillner, i Sven-Olov Wallenstein (red.): *Arkitekturteorier* (Stockholm, 1998).

19. Se *Enzyklopädie, Werke* 8, § 51–52; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke* 17, 209ff; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke* 19, 554ff.

20. För en diskussion av Anselm i detta perspektiv, se Bernard Pautrats inledning i hans franska översättning av Anselm: *Prologion, ou allocution sur l'existence de Dieu* (Paris, 1993).

21. Se Erwin Panofsky: *Gothic architecture and scholasticism* (Cleveland, 1956).



# Judaskyssar

*Om den biografiska läsarten  
hos Schopenhauers lärjungar och kritiker*

**Tobias Dahlkvist**

När hegelianen och filosofihistorikern Kuno Fischer 1893 gjorde Schopenhauer till föremål för ett band i sin stora *Geschichte der neuern Philosophie* skildrade han honom som den siste representanten för en epok på väg mot sin undergång: ”Jag skriver historien om den yngste och siste filosofen tillhörande den stora period som utgick omedelbart från Kant och grundlades år 1781 genom Kritik av det rena förnuftet.”<sup>1</sup> Detta är ett vanligt synsätt på Schopenhauers filosofi: oavsett om man understryker likheterna mellan honom och den tyska idealismen (viljan att föra tillbaka fenomenvärlden på en enhetlig princip), eller om man i hans stora avsteg från den (hans systems grundval är inte förnuftet utan en totalt irrationell princip: viljan) ser idealismen som något övervunnet, kan han betraktas som den tyska idealismens slutpunkt.<sup>2</sup> Schopenhauers filosofi är den tyska idealismens svansång. Eller om man så vill dess dödsrosslingar.

Ännu en bit in på 1900-talet kunde Schopenhauer skildras som den störste moderne tänkaren vid sidan av Kant.<sup>3</sup> Redan runt 1920 har han dock förvandlats till en filosofihistorisk kuriositet. Det är lätt att konstatera att filosofin i början av 1900-talet tog en vändning från metafysik till språkfilosofi som gjorde Schopenhauers tänkande obsolet. Det är heller inte svårt att inse att den pessimism som gjorde honom berömd i den relativt fredliga och välmående *Nachmärz*-perioden i mitten av 1800-talet var mindre aptitlig när världskrig rasade. Men jag vill i denna uppsats visa att en annan viktig faktor till att det var så lätt att göra sig av med Schopenhauer står att finna hos Schopenhauers tidiga lärjungar. Hos dem grundläggs en utpräglat biografisk läsart genom att de hellre gnabbades om vem som var mästarens favorit än försökte förstå hans tänkande; en läsart som sedermera kom att fungera väldigt väl för kritiker som ville avfärda Schopenhauers tänkande som fegt eller sjukligt på grund av dess pessimism.

Det skall genast sägas att det naturligtvis inte är något unikt för Schopenhauer att han lästes biografiskt. Det är något som hör tiden till, och för Schopenhauers del tillkommer en demonisk karisma och ett liv med en tragisk dramaturgi som gör intresset för hans levnad osedvanligt stort. Men även med hänsyn tagen till det går denna tendens i Schopenhauers fall särskilt långt: hans tänkande reduceras till en psykologisk idiosyn-

krasi av hans anhängare i nästan lika hög grad som av hans motståndare. Med utgångspunkt i hur några av Schopenhauers tongivande lärjungar förstod hans filosofi och särskilt hans pessimism kommer jag att försöka visa att man hos dem finner kärnan till de argument som Schopenhauers kritiker tar till för att kunna avfärda hans filosofi.

I en viktig mening gör Schopenhauer inte anspråk på någon särskild originalitet. Våldigt mycket av hans filosofi är bearbetningar av andra tänkares idéer: hans system i stort bygger på Kant, i hans estetik spelar också platonskt tankegods en stor roll, man finner tydliga spår av hans läsning av de franska 1700-talsmoralisterna eller av Hume. Allt detta ligger i öppen dager: Schopenhauer försöker inte bara inte dölja vilka han inspirerats av, utan han understryker det tvärtom. I andra bandet av *Die Welt als Wille und Vorstellung* finner man en mängd författare och tänkare som Schopenhauer citerar som exempel på föregångare. Schopenhauer menar att alla stora andar i grunden delar hans uppfattning om livet som ett lidande,<sup>4</sup> men att filosoferna före honom sett vissa aspekter klart och riktigt men misslyckats med att foga dem samman; medan däremot författarna och konstnärerna har en intuitiv insikt som de gestaltat men som saknar den abstrakta filosofiska kunskapens rationalitet. Egentligen går inte Schopenhauers anspråk på originalitet längre än så. Men det är å andra sidan långt nog. Filosofins syfte, skriver Schopenhauer i första bandet av *Die Welt als Wille und Vorstellung*, är just att översätta åskådliga kunskaper till abstrakta:

Visserligen skulle man kunna säga att var och en utan vidare hjälp inser *vad* världen är, eftersom han själv är det kunskapssubjekt vars föreställning denna är: och i så måtto vore detta sant. Men denna kunskap är åskådlig, är *in concreto*: att återge densamma *in abstracto*, att upphöja det successiva föränderliga åskådandet och överhuvud taget allt det som det vida begreppet *känsla* omfattar och betecknar blott negativt som ett ej abstrakt, tydligt vetande, till en sådan, till en permanent förnuftskunskap, är filosofins uppgift.<sup>5</sup>

Den uppdelning som Schopenhauer här gör mellan åskådlig (i andra sammanhang talar han om intuitiv) kunskap och abstrakt kunskap (*abstrakte Erkenntnis* eller *Wissen*) är helt central och tematiseras på flera plan i hans verk. Den åskådliga kunskapen kan verka som motiv för viljan medan den abstrakta kunskapen inte kan det; den abstrakta kunskapen är däremot språklig och därmed möjlig att bevara och kommunicera medan den åskådliga kunskapen till sitt väsen är ordlös. Schopenhauers filosofi består alltså rakt igenom av abstrakt kunskap. Det innebär att Schopenhauers etik exempelvis inte syftar till att föreskriva hur man bör handla utan att förklara det moraliska handlandets mekanismer. Den askes som för Schopenhauer innebär befrielsen från viljan är heller inte något som han påbjuder eller ens rekommenderar: han vill helt enkelt



beskriva hur det går till när insikten att livets oundvikliga lidande blir till ett motiv att negera livet.

Det är i ljuset av detta man måste se Schopenhauers pessimism. Kärnan i pessimismbegreppet hos Schopenhauer är insikten att existensen inte kan rättfärdigas.<sup>6</sup> Den kan inte rättfärdigas eftersom livet ytterst sett är vilja och viljan alltid, med nödvändighet, är otillfredsställd: det är därför alltid bättre att inte existera än att göra det. Den som nått intuitiv kunskap om detta kan negera tillvaron: han eller hon upphör att vilja och tynar därför bort. För den som däremot – som Schopenhauer – nått en abstrakt kunskap om samma sakförhållande förändras livet inte alls. Däremot kan den kunskapen föras vidare, den kan skrivas ned och bli föremål för filosofiska studier. Den abstrakta kunskapen att tillvaron inte kan rättfärdigas är med ett ord detsamma som filosofisk pessimism. Därför kan Schopenhauer förklara den egna filosofin vara en rationell motsvarighet till kristendomen (eller till buddhismen). I ålderdomsverket *Parerga und Paralipomena* (1851) skriver han exempelvis: ”Kristendomens moraliska resultat, ända till den högsta askesen, finner man hos mig rationellt begrundat och med hänsyn till tingens sammanhang; medan de i kristendomen grundas i blotta fabler.”<sup>7</sup>

Detta är viktigt att ha i åtanke när man diskuterar Schopenhauers mottagande. Hans originalitetsanspråk går inte längre än att han menar sig ha gett en teoretisk förklaring till tillvaron och det lidande som är dess grundvillkor. Men denna insikt menar han sig alltså i grunden dela med alla stora andar, de må sedan vara konstnärer, religiösa mystiker eller filosofer. Schopenhauer har fogat samman kunskaper och har översatt intuitiva insikter som människan alltid burit på till ett abstrakt filosofiskt system. Detta är filosofins uppgift: Schopenhauer menar sig därmed i allt väsentligt ha löst filosofins problem. Men detta innebär samtidigt att han helt avsvär sig alla normativa anspråk. Det är helt förenligt med Schopenhauers filosofi att han skildrar försakelsen som den enda vägen bort från livets lidande samtidigt som han frossade i feta såser och besökte bordeller; det är helt förenligt med Schopenhauers filosofi att han skildrar medlidandet som den centrala dygden samtidigt som han själv var en grälsjuk och egoistisk person. Schopenhauer var filosof, och just därför ingen vishetslärare.

Under lång tid förblev Schopenhauer fullständigt okänd. Även om *Die Welt als Wille und Vorstellung* recenserades några gånger kort efter utgivningen 1818 – särskilt Jean Paul yttrade sig positivt – makulerades större delen av förstaupplagan osåld efter några år (de återstående exemplaren betingar sexsiffriga priser på antikvariat idag).<sup>8</sup> Men från 1850-talet växte en läsarskara fram; under de sista åren av hans liv och än mer under en trettioårsperiod efter hans död steg intresset för honom alltmer. Dessvärre visade det sig att den flit som de personer som ville sprida hans lära visade upp inte ägde någon motsvarighet i filosofiskt djup.

Den engelske filosofen John Oxenford's artikel "Iconoclasm in German philosophy" i *The Westminster review* 1853 brukar räknas som startskottet för den verkliga receptionen av hans tänkande.<sup>9</sup> Artikeln översattes snabbt till tyska och publicerades av *Vossische Zeitung*. Oxenford är i grunden kritisk till Schopenhauer: han beundrar hans klara stil som skiljer honom från Hegel och övriga tyska idealister ("Anything more profitless than the second-rate works belonging to the various schools of German philosophy cannot be found in the whole compass of literature"<sup>10</sup>) men han betraktar ändå framstegsvänligheten hos idealisterna som mera sympatisk och värdefull än Schopenhauers pessimism.

Oxenford's pessimismbegrepp är ytterligt vagt: han väver ihop förfallstankar, politisk uppgivenhet och en antileibnitiansk uppfattning om vår värld som den värsta möjliga (och vad det innebär ges ingen närmare förklaring) till en pessimism. I första hand, tror jag man får säga, är pessimismen en politisk kategori för Oxenford. Han sätter pessimismen i motsatsställning till det liberala sinnelagets förhoppningar om en utveckling som eliminerar lidande och ofrihet.<sup>11</sup> Denna vaghet är mycket typisk för den tidiga Schopenhauerreceptionen. Inte minst kan man hos flera av Schopenhauers mest hängivna anhängare finna flera som hade stora problem att förstå, för att inte tala om att ta till sig, hans pessimism. Till Schopenhauers första lärjungar (han talade själv om sina anhängare som evangelister och apostlar) hörde den polskfödde filosofen Julius Frauenstädt (1813–1879).<sup>12</sup> Genom Schopenhauers förordnande kom han efter dennes död att förvalta hans skrifter; alltjämt är den kritiska utgåva som de flesta Schopenhauerforskare inklusive undertecknad använder baserad på Frauenstädt's utgåva av Schopenhauers verk från 1873/74. Men han försökte också bidra till att göra Schopenhauer känd genom egna skrifter om honom.

Frauenstädt's första Schopenhauerskrift, *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie* från 1854 var det första större arbetet om Schopenhauer överhuvudtaget. Dessa "brev", 28 till antalet, är ett slags korta essäer som skall belysa någon aspekt av Schopenhauers filosofi. Anspråket är visserligen att som han skriver i förordet ge en "trogen, objektiv bild av den schopenhauerska filosofin" ("ein treues, objectives Bild der Schopenhauer'schen Philosophie")<sup>13</sup> men i regel tar Frauenstädt någon av Schopenhauers talrika bilder som utgångspunkt för en utläggning som – därom råder stor enighet bland senare bedömare – endast undantagsvis bidrar till förståelsen av hans tänkande. Av central betydelse för hans retorik och argumentation är att han under fem månader vistats tillsammans med Schopenhauer och fört filosofiska samtal med mästaren, och därför "väl måste ha trängt djupare in hans systems egentliga och sanna mening än någon annan".<sup>14</sup>

Det finns hos Frauenstädt en påtaglig motvilja mot pessimismen hos Schopenhauer, och – vilket antagligen går hand i hand med denna – en

vilja att anpassa hans tänkande till kristendomen. Han ser ett världsförakt sprunget ur en kärlek till världen som kärnan i såväl Schopenhauers filosofi som kristendomen. Pessimismen är därför ingen nödvändig slutsats. När Schopenhauer i *Die Welt als Wille und Vorstellung* diskuterar användandet av begreppen gott och ont och kommer fram till att vi med gott brukar beteckna det som gagnar oss och ont det som skadar oss gör Frauenstädt detta till utgångspunkt för ett försök att relativisera hans pessimism:

Men av detta framgår att optimismen och pessimismen endast innehåller *relativt* giltiga utsagor om världen, endast avlägger vittnesbörd om optimismens och pessimistens viljeriktning. Den som världen och livet tillfredsställer, den finner dem naturligtvis goda, och följaktligen omfamnar de inom etiken eudaimonismen, men avlägger därigenom bara vittnesbörd om sitt världsliga, livet älskande och bejakande sinnelag. Den som omvänt, det må vara genom tungt eget lidande (*deuteroplous*) eller genom medkänsla med främmande lidande, smakat livets bitterhet, den kommer att finna denna värld och livet i den uselt, följaktligen inom etiken vara fäst vid resignationen och världsövervinandet.<sup>15</sup>

Detta är inte någon liten detalj i Schopenhauers system som Frauenstädt menar sig korrigerat utan det är en fundamental invändning. Den upphäver skillnaden mellan åskådlig och abstrakt kunskap; utan att han förefaller riktigt medveten om det underkänner Frauenstädt Schopenhauers filosofi. För om endast den är en äkta pessimist som förnekar livet blir Schopenhauers pessimism till en förljugen pose. Denna invändning skulle komma att tas upp av Schopenhauers kritiker, och snart nog bli ett av deras favoritargument mot honom.

1862, två år efter Schopenhauers död, publicerade Wilhelm Gwinner (1825–1917) den första egentliga levnadsteckningen över honom, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*.<sup>16</sup> Gwinner var till professionen jurist, liksom Schopenhauer var han bosatt i Frankfurt, och stod från det tidiga 50-talet i vänskaplig relation till honom. Han blev också Schopenhauers testamentsexekutor i samband med dennes död.<sup>17</sup> Undertiteln till Gwinners bok utlovar ”en blick på hans liv, hans karaktär och hans lära”; men av dessa tre storheter ägnar han klart minst uppmärksamhet åt läran. Av de elva kapitlen i förstaupplagan av Gwinners bok handlar egentligen bara ett om Schopenhauers filosofi, och ett om hans politiska uppfattning. De övriga nio kapitlen handlar om Schopenhauers person och liv; det sista handlar rentav om filosofens skalle.<sup>18</sup>

Gwinner beskriver flera gånger Schopenhauer som pessimist, men hans begreppsbruk är påfallande vagt: vid några tillfällen är det Schopenhauers uppfattning om människornas uselhet som är pessimistisk, medan det annorstädes är fråga om en form av poetisk *Weltschmerz* som han delar med en rad av 1800-talets romantiker: ”Chateaubriands och Lord Byrons

poetiska pessimism bildar när de satts i förbindelse med Schopenhauers filosofiska pessimism verkligen en sällsam ouvertyr till vårt handlingsrika århundrade!”<sup>19</sup> Även om Gwinner till skillnad från Frauenstädt inte tar avstånd från Schopenhauers pessimism är det från hans användande av termen pessimism tydligt att han inte förknippar det med ett specifikt begrepp utan snarare en subjektiv läggning. Han är med det rätt typisk för den tidiga Schopenhauerreceptionen: han gör ett vagt, man frestas säga förfilosofiskt, bruk av ordet.

Gwinners förmåga att förstå och ge en god bild av Schopenhauers pessimism tycks med andra ord ha varit tämligen begränsad. Och i grunden är det heller inte i kraft av sitt filosofiska skarpsinne som Gwinner menar sig kallad att skriva boken, utan genom sin personliga relation till Schopenhauer.<sup>20</sup> En mycket stor del av de anekdoter om Schopenhauer som alltjämt är i omlopp har sitt ursprung hos honom. Inte minst finns hos Gwinner en vilja att förklara Schopenhauers pessimism med hans känsliga sinnelag som vi skall se kom att bli normerande.

Året efter Gwinners bok gav Frauenstädt tillsammans med en annan av Schopenhauers anhängare, publicisten Ernst Otto Lindner (1820–1867), ut en väldig bok avsedd att korrigerera de många felaktigheter som de menade att Gwinners bok innehöll. Denna skrift, *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn*, bestod av en polemisk text av Lindner som försöker visa att Gwinner varken förstätt Schopenhauers filosofi eller lyckats ge en levande bild av hans person, och av en text av Frauenstädt där han delger sina minnen av Schopenhauer och de samtal som han förde med honom. Dessutom innehåller den en rad brev och efterlämnade anteckningar från Schopenhauer.

I mångt och mycket handlade Frauenstädts och Lindners bok om positionering. Särskilt Lindner bemödar sig om att förringa värdet av Gwinners mångåriga vänskap med Schopenhauer: att han talade mer med honom under dennes sista år ger Gwinner ingen anledning att tro sig kunna presentera en sann bild av Schopenhauer och hans lära.<sup>21</sup> Frauenstädt å sin sida framhäver värdet av de samtal han förde med Schopenhauer under sin fem månader långa vistelse i Frankfurt 1846. Trots att han första gången kom vid en tidpunkt när Schopenhauer arbetade beviljades han audiens, och fick sitta intill den store filosofen i dennes soffa: ”Även om Schopenhauer som regel inte brukade ta emot besök vid denna timme, eftersom det var hans arbetstid, gjorde han dock ett undantag för en gäst av mitt slag, och lät mig sätta mig intill honom på soffan och pladdrade med mig i gott och väl en timme.”<sup>22</sup> Gwinner svarade med en liten bok utgiven samma år, där han bland annat hänfullt antyder att Schopenhauer fördrog kontakt med Lindner och Frauenstädt endast i den mån de kunde vara av nytta för honom men alls inte tilltrorde dem något filosofiskt sinnelag.<sup>23</sup> Den personliga kontakten är uppenbarligen av stor betydelse för deras auktoritet, om också de samtal som Schopenhauer

förde med dessa herrar uppenbarligen rörde rätt banala ting. ”Vi talade om hunden”, berättar Frauenstädt exempelvis. ”Hunden, sade Schopenhauer, är egentligen och ursprungligen ett rovdjur. Det är människan som fostrat och format honom till vad han är, till ett tamt husdjur. Om det inte funnes hundar, tillfogade han, skulle jag inte vilja leva.”<sup>24</sup>

1876 gav Frauenstädt ut en ny samling brev – denna gång 46 till antalet – om den schopenhauerska filosofin: *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Han menar att den första samlingen var en framställning av Schopenhauers tankar, men tiden var nu mogen för en kritik av dem.<sup>25</sup> Ånyo är det pessimismen som Frauenstädt riktar sin kritik mot. Han menar att Schopenhauers syn på viljan som källan till lidande är alltför ensidig: när viljan uppfylls innebär det inte lidande utan glädje: ”Att det inte finns någon *permanent* uppfyllelse av viljan må vara riktigt; men därur följer inte att världen är uppfylld av *lidande*. Ty det finns dock onekligen också *uppfyllelser* av viljan, om de också inte varar för evigt.”<sup>26</sup> För Schopenhauer innebär det alltid en besvikelse när viljan uppfylls: eftersom viljan som ting i sig är en är det mål som den strävar efter illusoriskt, vilket man blir varse när man når sitt mål. Detta underkänner Frauenstädt helt: pessimism och optimism är för honom lika skeva betraktelsesätt. Liksom han gjorde i den första brevsamlingen försöker han också här relativisera pessimismen. I det fyrtiofemte brevet kommer han fram till att Schopenhauer egentligen inte var pessimist eftersom han i sin filosofi skildrar hur frälsningen från lidandet genom askesen går till: ”Men den som talar så, den som finner en *frälsande* princip i världen och håller dess genombrott för möjligt, är egentligen inte längre någon *pessimist*. Ty den egentliga pessimismen slutar med *förtvivlan*.”<sup>27</sup> Man kan lätt konstatera en oförmåga hos Frauenstädt att ta till sig Schopenhauers pessimism. Helt tydligt är den något som han vill förklara bort, gallra ut ur systemet.

I lägre grad gäller något liknande för Gwinner. Hans *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgänge dargestellt* var en memoarbok där Schopenhauers lära förs tillbaka på hans personlighet och där allehanda anekdoter ur hans liv berättas. När det blev dags för en andra upplaga av boken valde han att arbeta om den i grunden, till en renodlad biografi. Redan omfånget visar att det är en helt annan bok: de 239 sidor som den första utgåvan bestod av har i *Schopenhauers Leben* som den omarbetade versionen fick heta växt till 635 sidor. Som biografi är den ännu läsvärd, och inte minst den allra grundligaste av de många levandsteckningarna.<sup>28</sup> Men Gwinner nöjer sig inte med att skildra Schopenhauers liv, utan söker i hans personlighet efter en nyckel till verket. Så är Schopenhauers högt drivna känslighet en återkommande faktor som förklarar hans pessimism. Att liksom Buddha som ung gosse ha konfronterats med lidande, åldrande och död skildrar Schopenhauer själv som utgångspunkten till hans filosofi.<sup>29</sup> Gwinner gör samma jämförelse – den är en grundtopos i Schopenhauerlitteraturen – men han lyfter fram känsligheten för det främmande

lidandet som en förutsättning för att det skall göra intryck, och ger därigenom anekdoten en långt mera subjektiv prägel än Schopenhauer gör.<sup>30</sup>

Schopenhauer själv menade sig vara filosof, inte helgon. Han hade gjort en teoretisk beskrivning av världen som var sann och riktig. Som alla filosofiska system kräver det en viss ansträngning för att förstå, men det kräver ingenting annat än att man tillgodogör sig dess beståndsdelar. Någon kommentar eller introduktion till tankarna behöver läsaren egentligen inte, som Schopenhauer med en kraftfull bild understryker i *Parerga und Paralipomena*: ”Att istället för att läsa filosofernas egna verk läsa allehanda framställningar av deras lära eller överhuvudtaget filosofihistoria är som om man skulle vilja låta någon annan tugga maten åt en.”<sup>31</sup> Systemet föreligger som ett avslutat helt, oberoende av dess upphovsman. Utifrån Schopenhauers synpunkt är tanken att en förståelse av hans personlighet skulle behövas eller ens bidra till förståelsen av hans filosofi befängd. Likväl var det just det som kom att bli den dominerande uppfattningen; och dess rötter står helt tydligt att finna hos dessa hans lärjungar.

I anslutning till Frauenstädt, Lindner och Gwinner kom Schopenhauerlitteraturen i det sena 1800-talet nämligen att bli starkt biografisk. I sig är det naturligtvis ingenting unikt: det var som sagt en tid när studiet av författare och tänkare i stor utsträckning skedde på biografisk grundval. Men i Schopenhauers fall är denna läsart särskilt stark. När den tyske pedagogen Friedrich Paulsen i en essä om Schopenhauer från 1882 motiverar att han uppehåller sig så mycket vid dennes person summerar han en tendens i tiden: Paulsen understryker att det alls inte handlar om något otillbörligt intresse vid privatangelägenheter, utan att han vill lyfta fram de i filosofens personlighet liggande förutsättningarna för förståelsen av hans tankar; ty ”det finns ingen mera personlig filosof än han”.<sup>32</sup>

Denna biografiska läsart är ännu mera utpräglad hos några av Schopenhauers kritiker framemot sekelskiftet. Ett viktigt exempel är Kuno Fischers inledningsvis citerade filosofihistoria. Fischers bok inleds med en biografisk del, där särskilt det åttonde kapitlet, i vilket Fischer argumenterar för att Schopenhauers karaktär är ett mycket intressant problem, visar hur Frauenstädts och Gwinners läsart passade Schopenhauers motståndare alldeles ypperligt. Aldrig är motsättningen mellan liv och lära så stor som hos Schopenhauer menar Fischer: med sin begåvning, sin rikedom, sin hälsa, sitt färdigställande av ett stort verk vars värde han var viss om, sin goda sömn, sin hastiga och smärtfria död var han, så pessimist han var, ”en av de lyckligaste människor som någonsin levit”.<sup>33</sup> Fischer säger sig inte alls mena att Schopenhauers pessimism var förljugen, men den var något som han iakttagit utifrån, inte själv upplevt: ”han lärde och framställde pessimismen, han upplevde och uthärdade den inte; han var pessimismens åskådare och för all del dess skådespelare och diktare, men

inte dess huvudperson och hjälte”.<sup>34</sup> (Detta argument missar dock helt målet: Schopenhauer menar ju att det är själva existensen som är plågsam; att han levde ett lyckligt liv talar om något *för* pessimismen eftersom det visar att inte ens en maximalt privilegierad människa kan undgå lidandet.)

Frauenstädt argumenterar att Schopenhauer inte var pessimist eftersom han inte levde i enlighet med pessimismen har alltså tagits ett steg längre hos Fischer. Det är inte bara så att vi inte bör ta så allvarligt på pessimismen, som Frauenstädt menade, utan Schopenhauers hela filosofi faller när han inte lever upp till den.<sup>35</sup> Vidare söker Fischer i Schopenhauers psykologi efter förklaringar till hans åsikter. Alldeles särskilt gäller detta för pessimismen, som genomgående skildras som resultatet av feighet. ”Det finns inget mera fruktansvärt än fruktan, sade Bacon. Tapperheten befriar oss från ödet, fruktan gör oss till dess slav. När denna affekt härskar så räcker den till för att låta världen framstå som ett helvete för oss: därför är den också från sinnelagets sida den tillräckliga grunden för att framkalla en pessimistisk världssyn.”<sup>36</sup> Den källa som Fischer huvudsakligen använder sig av är Gwinners biografi. Den tendens att förklara pessimismen med dess upphovsmans psykologi som man där kan skönja har hos Fischer antagit också en moralisk dimension. Pessimismen har sina rötter i en överkänslighet hos Schopenhauer, således är den en överreaktion på det obehagliga som finns i världen, således är den ett tecken på feighet, således på moralisk (om inte logisk) grund ohållbar.<sup>37</sup>

Exemplen på Schopenhauerkritiker som söker vederlägga pessimismen med hänvisning till dess ursprung i upphovsmannens överkänslighet kunde utan ansträngning mångdubblas. Jürgen Bona Meyer, professor i filosofi i Bonn, menar att Schopenhauers pessimism bär ”vittnesbörd om ett sjukligt upprört svartgalligt temperament”.<sup>38</sup> Hos Max Nordau är pessimismen en besvikelse över att tillvaron inte är inrättad så som man skulle vilja när den inte är hyckleri eller vansinne.<sup>39</sup> Och naturligtvis är den ett degenerationssymptom.<sup>40</sup> Detta är alltså en helt grundläggande topoi i Schopenhauerkritiken.

Om Fischer et consortes ser pessimismen som ett symptom på oförmågan att stå emot en irrationell rädsla (och således som ett tecken på feighet) kom andra att intressera sig för pessimismen som ett patologiskt fenomen. Den tyske neurologen P. J. Möbius gav 1899 ut en Schopenhauerstudie där han inom ramen för en teori om geniets patologiska grundval försöker visa att hans pessimism är ett symptom på en från fadern nedärvd sjuklig svartsyn: ”Det är alls inte att betvivla att Schopenhauers livsuppfattning delvis bestämdes av hans medfödda hjärnbeskaffenhet, och att dyskolin var ett arvegods från fadern, om den också yttrade sig på annat sätt hos honom än hos fadern.”<sup>41</sup> Möbius var varken först eller sist med detta slags analys. För Cesare Lombroso, som vid sidan av kriminalantropologin hyste ett specialintresse för geniets patologi, framstod Schopenhauer som ett särskilt modernt exempel på ett vansinnigt geni.<sup>42</sup> Och i Sverige anför

Axel Herrlin i anslutning till Möbius Schopenhauer som det främsta exemplet på den ”depressiva och grubbelsjuka genitypen”.<sup>43</sup>

För Möbius, Lombroso och Herrlin är Gwinners biografi en viktig källa, liksom den var det för Fischer. Hans vilja att söka en förklaring till Schopenhauers tänkande i hans känslighet tas över av dem som vill göra denna känslighet till en moralisk brist eller till ett patologiskt symptom.

Visst finns det undantag. En handfull privatlärda pessimister – Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer, Julius Bahnsen – formulerar i anslutning till Schopenhauer filosofiska system som, även om de kritiserar olika aspekter av Schopenhauers filosofi och även om det filosofiska värdet av deras skrifter är rätt begränsat, tar hans filosofi på största allvar.<sup>44</sup> En annan privatlörd, Paul Rée, försökte i några små aforismsamlingar skapa ett slags modern moralistik, i Schopenhauers anda men rensad från hans systems metafysiska komponent.<sup>45</sup> Och i Frankrike lyfte psykologen och publicisten Théodule Ribot fram betydelsen av Schopenhauers moralfilosofi:

Det som är verkligt originellt hos Schopenhauer är hans moral. Ingen-  
ting liknande före honom. Hans lära skiljer sig från alla andras: – ge-  
nom sin princip, ty den ställer sig lika likgiltig inför plikten som inför  
nyttan; – genom sina konsekvenser, eftersom den istället för att säga  
oss hur vi bör handla söker medlen för att inte handla. Med sina an-  
språk på att vara rent spekulativ, med sin pessimism, sin palingenesi,  
sitt nirvana ställer den sig framför läsaren som en oroande gåta.<sup>46</sup>

Men dessa tänkare är just undantag. Det är talande att Ribot, till professionen psykolog, står för en av de allra minst psykologiserande av 1800-talets Schopenhauerläsningar. För på det hela taget är det den biografiska läsart som Frauenstädt och Gwinner för fram som blir den dominerande. Och även om det naturligtvis inte var deras avsikt blev resultatet att Schopenhauers lära kom att läsas som ett symptom på en svag och feg eller rent av sjuklig karaktär.

### Summary

*Kisses of Judas. On biographical readings of Schopenhauer by his disciples and critics. By Tobias Dahlkvist.* This paper seeks to differentiate the view of the reception of Arthur Schopenhauer's philosophy around the turn of the 20<sup>th</sup> century by investigating how a programmatically biographical mode of reading him, first employed by his friends and disciples, was later turned into a weapon used against him.

After Schopenhauer's death in 1860, something of a dispute arose between Schopenhauer's friends as to who was his true disciple. People such as Julius Frauenstädt, Wilhelm Gwinner and Ernst Otto Lindner published books and articles in which they each argued that they had a privileged



position vis-à-vis Schopenhauer thanks to their friendship with him. By presenting their own relation to Schopenhauer as particularly intimate (and in the process implying or stating that Schopenhauer's other friends stood in a less intimate relation to him) they tried to give their readings of Schopenhauer more credibility. In this paper I argue that this strategy goes against the grain of Schopenhauer's notion of philosophy, since he regarded philosophy as a purely theoretical enterprise. Furthermore I seek to demonstrate that the arguments and mode of reading employed by in particular Frauenstädt (who tried to reduce the importance of Schopenhauer's pessimism with reference to his personality) and Gwinner (whose several biographies of Schopenhauer sought to explain his thinking with reference to events in his life), were later used by Schopenhauer's fiercest critics, exemplified primarily by a discussion of the historian of philosophy Kuno Fischer. It thus turns out that the disciples who tried most ardently to spread Schopenhauer's thinking after his death actually gave him a Judas' kiss.

## Noter

1. Kuno Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie. Neue Gesamtausgabe. Achter Band: Arthur Schopenhauer* (Heidelberg, 1893), 6: "Ich schreibe die Geschichte des jüngsten und letzten Philosophen der großen Periode, die unmittelbar von Kant ausging und durch die Kritik der reinen Vernunft im Jahre 1781 begründet wurde." Alla översättningar i denna artikel är mina egna.

2. Matthias Kofler poängter likheterna mellan Schopenhauer och den tyska idealismen, trots all polemik mot dess företrädare: "Standpunktwechsel' – Zur Systematik und zur philosophiegeschichtlichen Stellung der Philosophie Schopenhauers", i Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio & Matthias Kofler (red.): *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule* (Würzburg, 2009), särskilt 49. Leon Miodoński betonar å andra sidan betydelsen av Schopenhauers radikala ifrågasättande av naturens förnuftighet: "Schopenhauer und das Paradigma des deutschen Idealismus" i Dieter Birnbacher, Andreas Lorenz & Leon Miodoński (red.): *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000* (Würzburg, 2002), 115.

3. Så sent som 1917 kan Paul Deussen beskriva Schopenhauer som den som fullbordat Kants kritiska filosofi och förutspå att den tid är nära då man endast kommer att tala om det kantsk-schopenhauerska sys-

temet, som tillgodoser alla filosofiska och religiösa behov: Paul Deussen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, 6 vol. (Leipzig, 1894–1917), vol. II: 3, 378. Deussen, bör kanske tilläggas, var Schopenhauersällskapets grundare.

4. Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 vol. (1818/1844), vol. II, kap. 46, i: *Werke. Zürcher Ausgabe*, 10 vol., red. Arthur Hübscher (Zürich, 1977), vol. IV, 670.

5. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I, § 15, *Werke*, vol. I, 123f: "Zwar könnte man sagen, daß *was* die Welt sei, ein Jeder ohne weitere Hülfe erkenne; da er das Subjekt des Erkennens, dessen Vorstellung sie ist, selbst ist: auch wäre dies insoweit wahr. Allein jene Erkenntniß ist eine anschauliche, ist *in concreto*: dieselbe *in abstracto* wiederzugeben, das successive, wandelbare Anschauen und überhaupt alles Das, was der weite Begriff *Gefühl* umfaßt und bloß negativ als nicht abstraktes, deutliches Wissen bezeichnet, eben zu einem solchen, zu einem bleibenden Wissen zu erheben, ist die Aufgabe der Philosophie."

6. I min avhandling *Nietzsche and the philosophy of pessimism. A study of Nietzsche's relation to the pessimistic tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi* (Upp-

sala, 2007) visar jag hur termen pessimism hos Schopenhauer definieras som uppfattningen att tillvaron inte kan rättfärdigas, vilket under ganska lång tid kom att förstås på högst olika sätt. Först efter Schopenhauers död, särskilt genom Eugen Dührings *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung* (Breslau, 1865) och Eduard von Hartmanns *Die Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung* (Berlin, 1869) kom pessimismen att få en stabil begreppslig kärna, och syftade då på uppfattningen att livets värde är negativt och att icke-varat därför vore att föredra framför varat.

7. Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena*, 2 vol. (1851), vol. I, Fragmente zur Geschichte der Philosophie, § 14, *Werke*, vol. VII, 150: "Die moralischen Resultate des Christentums, bis zur höchsten Askese, findet man bei mir rationell und im Zusammenhange der Dinge begründet; während sie es im Christentum durch bloße Fabeln sind."

8. I skrivande stund saluför Köpenhamnsantikvarietet Lyng & Søn ett exemplar av förstaupplagan för 210 000 danska kronor.

9. Måhända överdrivs dess betydelse ibland, inte minst bland engelskspråkiga Schopenhauerläsare. Men jag kan ändå inte annat än instämma i Bryan Magees omdöme: "The article wears well and still appears an impressive piece of work, trenchantly written, its quotations especially well chosen and stylishly translated." Bryan Magee: *The philosophy of Schopenhauer* (Oxford & New York, 1997 [1983]), 26.

10. John Oxenford: "Iconoclasm in German philosophy" i *The Westminster review*, new series III (1853); här citerad efter omtrycket i *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 12 (1923–25), 392.

11. Oxenford: "Iconoclasm", 394.

12. Rüdiger Safranski skildrar i sin biografi över Schopenhauer Frauenstädt som en hunsad och nervös figur som behandlas otacksamt av Schopenhauer: "Frauenstädt ist der wackere Famulus; er publiziert eifrig, kommentiert die Lehre des Meisters, bekämpft die Gegner. Er fahndet in Büchern und Zeitschriften nach Bemerkungen über Schopenhauer und erstattet getreulich Bericht über seine Funde. Er besorgt für Schopenhauer Literatur und hilft auch schon einmal mit Nachrichten über Börsenkursen aus. Und doch wird er von ihm grimmig

zurechtgewiesen." ("Frauenstädt är den flitige assistenten; han publicerar ivrigt, kommenterar mästarens lära, bekämpar motståndarna. Han spanar i böcker och tidskrifter efter kommentarer om Schopenhauer och avger troget rapport om sina fynd. Han ombesörjer litteratur åt Schopenhauer och hjälper en gång också till med nyheter om börskurser. Och ändock blir han barskt tillrättavisad av honom.") Rüdiger Safranski: *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie* (Reinbek bei Hamburg, 1998 [1987]), 486.

13. Julius Frauenstädt: *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie* (Leipzig, 1854), VI.

14. Frauenstädt: *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, 33: "wol tiefer in den eigentlichen und wahren Sinn seines Systems eingedrungen sein müßte, als irgend Jemand". Dessa ord lägger Frauenstädt i munnen på mottagaren av breven, en vän som genom en artikel av Frauenstädt skall ha blivit varse Schopenhauer och nu skall ha uppmanat honom att närmare förklara dennes tänkande.

15. Frauenstädt: *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, 323f: "Hieraus geht aber hervor, daß Optimismus und Pessimismus nur *relativ* gültige Aussagen über die Welt enthalten, nur Zeugniß ablegen von der Willensrichtung des Optimisten und Pessimisten. Wen die Welt und das Leben befriedigt, der wird sie natürlich gut finden, folglich in der Ethik dem Eudämonismus huldigen, dadurch aber nur Zeugniß von seiner weltlichen, das Leben liebenden und bejahenden Gesinnung ablegen. Wer umgekehrt, sei es durch eigenes schweres Leiden (*deuteros plous*) oder durch Mitgefühl mit fremdem, die Bitterkeit des Lebens gekostet hat, der wird diese Welt und das Leben in ihr schlecht finden, folglich in der Ethik der Resignation und Weltüberwindung zugethan sein." Orden *deuteros plous* med grekiska bokstäver i originalet.

16. Wilhelm Gwinner: *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre* (Leipzig, 1862).

17. Se David E. Cartwright: *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy* (Lanham, MD, 2005), artikel "Gwinner, Wilhelm von", 71f.

18. Denna skulle dyker sedan upp på flera

ställen i Schopenhauerlitteraturen: trots att Schopenhauer var liten till växten var hans skalle väldigt stor och dessutom på grund av sin form frenologiskt intressant.

19. Gwinner: *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*, 51: ”Der poetische Pessimismus Chateaubriand’s und Lord Byron’s mit dem philosophischen Schopenhauer’s in Verbindung gesetzt, bilden in der That eine seltsame Overtüre für die handlungsreiche Oper unseres Jahrhunderts!” Också bland andra Leopardi (54) och Hölderlin (115) framhålls som besläktade med Schopenhauer. Jfr 197 där pessimismen uttrycks som uppfattningen om människans uselhet.

20. Dessutom var Schopenhauer, som Giuseppe Invernizzi observerat, inte intresserad av att diskutera sin filosofi, som han ansåg vara fri från motsägelser och därför inte i behov av kritik. De personer som blev hans lärjungar var följaktligen tvungna att svära på systemet i befintligt skick. Invernizzi: ”Grundlinien und -tendenzen der Schopenhauer-Schule” i Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio & Matthias Kofler (red.): *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule* (Würzburg, 2009), 150. Att hans lärjungekrets kom att bestå av tämligen medelmåttiga tänkare är på de premisserna inte att förundras över.

21. Ernst Otto Lindner: *Arthur Schopenhauer. Ein Wort der Vertheidigung* i Lindner & Frauenstädt: *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von Julius Frauenstädt* (Berlin, 1863), 97f.

22. Frauenstädt: *Memorabilien* i Lindner & Frauenstädt: *Arthur Schopenhauer*, 136: ”Obwohl Schopenhauer in der Regel um diese Stunde keine Besuche anzunehmen pflegte, da es seine Arbeitszeit war, so machte er doch mit einem Gaste meiner Art eine Ausnahme, liess mich neben sich auf das Sopha setzen und plauderte mit mir weit über eine Stunde.”

23. Gwinner: *Schopenhauer und seine Freunde. Zur Beleuchtung der Frauenstädt-Lindner’schen Vertheidigung Schopenhauer’s sowie zur Ergänzung der Schrift: ”Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt”* (Leipzig, 1863), 41f.

24. Frauenstädt: *Memorabilien*, 170: ”Wir sprachen vom Hunde. Der Hund, sagte Scho-

penhauer, ist eigentlich und ursprünglich ein Raubthier. Der Mensch hat ihn sich erst zu dem gezogen und gebildet, was er jetzt ist, zum zahmen Hausthier. Wenn es keine Hunde gäbe, fügte er hinzu, möchte ich nicht leben.”

25. Frauenstädt menar uppenbarligen allvar med sin kritik. Därför är det minst sagt ensidigt att som Thomas Weiner tala om Frauenstädt som en okritisk anhängare som slaviskt följer Schopenhauers självkaraktäristik utan att ta med *Neue Briefe* i beräkningen. Thomas Weiner: *Die Philosophie Arthur Schopenhauers und ihre Rezeption* (Olms, 2000), 86f.

26. Frauenstädt: *Neue Briefe über die Schopenhauer’sche Philosophie* (Leipzig, 1876), 99: ”Daß es keine dauernde Befriedigung gebe, mag richtig sein; aber daraus folgt doch nicht, daß die Welt nur von *Leiden* erfüllt sei. Denn es giebt doch unleugbar auch *Befriedigungen* des Willens, wenngleich sie von keiner ewigen Dauer sind.”

27. Frauenstädt: *Neue Briefe über die Schopenhauer’sche Philosophie*, 289: ”Wer aber so spricht, wer ein *erlösendes* Princip in der Welt findet und dessen endlichen Durchbruch für möglich hält, ist schon eigentlich kein *Pessimist* mehr. Denn der eigentliche Pessimismus endigt mit der *Verzweiflung*.”

28. Det är helt tydligt att senare arbeten som Arthur Hübschers standardverk *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern – Heute – Morgen* (Bonn, 1988 [1973]) eller Rüdiger Safranskis med rätta hyllade biografi *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie* är Gwinner skyldiga mycket.

29. ”In meinem 17ten Jahre[,] ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom *Jammer des Lebens* so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte.” (”I mitt 17:e år, utan någon lärd skolbildning, greps jag så av *livets elände*, som när Buddha i sin ungdom beskådade sjukdom, åldrande, smärta och död.”) Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, 5 vol., red. Arthur Hübscher (1966–75; München, 1985), vol. IV: 1, 96.

30. Wilhelm von Gwinner: *Schopenhauers Leben. Zweite umgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage der Schrift: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt* (Leipzig, 1878), 28.

31. Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena*, vol. I, Fragmente zur Geschichte der Philosophie, § 1, *Werke*, vol. VII, 45: "Statt der selbsteigenen Werke der Philosophen allerlei Darlegungen ihrer Lehren, oder überhaupt Geschichte der Philosophie zu lesen, ist wie wenn man sich sein Essen von einem Andern kauen lassen wollte."

32. Friedrich Paulsen: *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus* (Berlin, 1900), 40: "es giebt keinen persönlicheren Philosophen als ihn". Uppsatsen om Schopenhauer publicerades ursprungligen i *Neue Rundschau* 1882; i den använda utgåvan är den något omarbetad och försedd med en kritik av Nietzsches *Schopenhauer als Erzieher*. Denna bok beskrivs av Richard Mehring som "einen überraschenden pessimismuskritischen Kontrapunkt" ("en överraskande pessimismkritisk kontrapunkt") i Paulsens författarskap i artikeln "Friedrich Paulsens Metaphysik anhand seiner 'Einleitung in der Philosophie'" i Thomas Steensens (red.): *Friedrich Paulsen. Weg, Werk und Wirkung eines Gelehrten aus Nordfriesland* (Husum, 2010), 72.

33. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*, 125: "einer der glücklichsten Menschen [...], die je gelebt haben".

34. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*, 126: "er hat den Pessimismus gelehrt und dargestellt, nicht erlebt und erduldet; er ist der Zuschauer, meinethalben der Schauspieler und Dichter, nicht aber der Charakter und Held des Pessimismus gewesen".

35. Thomas Weiner skriver i sin receptionsstudie att det är obegripligt ("gewissermaßen unverständlich") att Fischer kan rikta denna anklagelse mot Schopenhauer, som ju beskriver sin filosofi som rent teoretisk och menar att en etik aldrig kan bestå av påbud eller förbud: Weiner: *Die Philosophie Arthur Schopenhauers und ihre Rezeption*, 143.

36. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*, 17: "Es giebt nichts Fürchterlicheres als die Furcht, hat Bacon gesagt. Die Tapferkeit befreit uns vom Schicksal, die Furcht macht uns zu seinem Sklaven. Wenn dieser Affect herrscht, so reicht er hin, um uns die Welt als Hölle erscheinen zu lassen: daher derselbe von Seiten der Gemüthsbeschaffenheit auch der zureichende Grund ist, um eine pessimistische Weltansicht hervorzurufen."

Detta argument återkommer sedan i olika tappningar flera gånger, t.ex. 136f. och 480f.

37. Som Weiner understryker (Weiner: *Die Philosophie Arthur Schopenhauers*, 144) är detta ett ohållbart argument: "Der Pessimismus ist argumentativ begründet. Man sieht also, daß Schopenhauer durchaus Argumente für seine pessimistische Position gebraucht und diese nicht etwa annimmt, weil seine Gemüthsverfassung ihn dazu dränge. Es mag schon sein, daß die Quellen einen etwas schwermütigen Schopenhauer zeigen, aber dies ist für die Frage nach Wahrheit oder Unwahrheit der Philosophie Schopenhauers bedeutungslos; das System könnte auch wahr sein, wenn sein Verfasser alles andrer als schwermütig gewesen wäre." ("Pessimismen är argumentativt begründad. Man ser alltså att Schopenhauer genomgående för fram argument för sin pessimistiska position och inte exempelvis antar den för att hans sinnesförfattning leder honom till den. De må vara riktigt att källorna visar upp en något svärmodig Schopenhauer, men detta är betydelselöst för frågan om sanningen eller falskheten hos Schopenhauers filosofi, systemet skulle också kunna vara sant om dess författare hade varit allt annat än svärmodig.")

38. Jürgen Bona Meyer: *Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker* (Berlin, 1872), 44: "Das Zeugniß eines krankhaft erregten schwarzgalligen Temperaments".

39. Max Nordau: *Paradoxe* (7:e utgåvan, Leipzig, u.å. [1878]), 10f.

40. Nordau: *Entartung*, 2 vol. (Berlin, 1892–93), vol. I, 34.

41. P[aul] J[ulius] Möbius: *Ueber Schopenhauer* (Leipzig, 1899), 38: "Es ist gar nicht zu bezweifeln, daß Schopenhauers Lebensauffassung durch die angeborene Gehirnbeschaffenheit mit bestimmt wurde und daß die Dyskolie ein Erbtheil vom Vater war, wengleich sie in ihm sich anders darstellte als im Vater." Psykiatrihistorikern Holger Steinberg vill i sin habilitationsskrift över Möbius göra gällande att dennes syfte alls inte var att avfärda Schopenhauer genom att sjukförklara hans pessimism, utan att han bar på en genuin vilja att bidra till förståelsen av hans tänkande: Holger Steinberg: *Als ob ich zu einer steinernen Wand spräche. Der Nervenarzt Paul Julius Möbius. Eine Werkbiographie* (Bern, 2005), 267ff.

42. Cesare Lombroso: *L'uomo di genio in*

*rapporto alla psichiatria, alla storia ed all'estetica. Quinta edizione di Genio e follia completamente mutata* (Torino, 1888), t.ex. 82.

43. Axel Herrlin: *Snille och själssjukdom* (Lund, 1903), 88–92.

44. Jag beskriver denna strömning i avsnitt 2.1 och 2.2 i min *Nietzsche and the philosophy of pessimism*. För en än mer utförlig behandling av dem hänvisas särskilt till Giuseppe Invernizzi: *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari* (Firenze, 1994) och Ludger Lütkehaus: *Nichts. Abschied vom Sein, Ende der Angst* (Frankfurt am Main, 2003 [1999]), del 1, kapitel 5–7.

45. Dessa mycket intressanta böcker, *Psychologische Beobachtungen* (1875), *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877), *Die Entstehung des Gewissens* (1885) och *Die Illusion der Willensfreiheit* (1885) finns med utförliga kommentarer utgivna som Paul Rée: *Gesammelte Werke*

1875–1885, red. Hubert Treiber (Berlin & New York, 2004).

46. Théodule Ribot: *La philosophie de Schopenhauer* (Paris, 1895 [1874]), 164: ”Ce qui est vraiment original dans Schopenhauer, c'est sa morale. Rien de semblable avant lui. Sa doctrine diffère de toutes les autres : – par son principe, car elle est aussi indifférente au devoir qu'à l'utile ; – par ses conséquences, puisqu'au lieu de nous dire comment agir, elle cherche les moyens de ne pas agir. Avec sa prétention d'être purement spéculative, avec son pessimisme, sa palin-génésie, son nirvâna, elle se dresse devant le lecteur comme une énigme inquiétante.” Studiet av Schopenhauer hålls i en nyutgiven studie över Ribot fram som ett slags katalysator för dennes intresse för viljan som psykologiskt problem, det område som hans kanske mest inflytelserika bok, *Les maladies de la volonté* (1883) skulle komma att behandla: Serge Nicolas: *Théodule Ribot. Philosophe breton, fondateur de la psychologie française* (Paris, 2005), 78.



# Avhandlingsrecensioner

## Konflikt og konsensus i kommunen

Niels Clemmesen: *Konflikt og konsensus i kommunen. Det landkommunale selvstyre i Danmark i det 19. Århundrede*. Köpenhamn: Museum Tusulanums Forlag, 2011. 321 s. ISBN 978 87 635 3610 3, inb.

Niels Clemmesen disputerade för den danska filosofiska doktorsgraden i ämnet historia vid Köpenhamns universitet den 18 mars 2011. Avhandlingen är en mycket vacker bok! Omslaget visar några sockenkartor från 1830-talet i brun färg som fångar deras ålder, mot dessa framhävs modernt utformade stråk som anger författare, titel och förlag på nutidstypiska starka färger. Titeln anger ett spännande och viktigt område: *Konflikt og konsensus i kommunen. Det landkommunale selvstyre i Danmark i det 19. Århundrede*. Det föreligger ett kongenialt samspel mellan omslag och bokens innehåll. Det som titeln anger, är också angeläget idag. I början av 2000-talet utgör det lokala styret och den lokala nivån ett mycket viktigt led i flera av de nordvästeuropeiska staterna. I det lokala utövas mycket av den verksamhet som är förknippad med ett lands gemensamma välfärdsinrättningar. Själva välfärdsbegreppet kan kopplas samman med den lokala nivån. Men här har utvecklingen skilt sig mellan Danmark och Sverige. I Sverige har under de senaste årtiondena lagts mer uppgifter på det lokala självstyret, som har bevarat rätten att ta ut skatter. I Danmark har under de senaste årtiondena skett en re-centralisering med ökad statlig styrning och inskränkning av skatterätten.

Titeln på en nyutkommen antologi beskriver Danmark med orden "Between local democracy and implementing agency of the Welfare State", vilket är talande för vilka frågor det kommunala självstyret idag ställs inför. Den lokala nivån har också kommit att ses som viktig för demokratin; för medborgerligt deltagande och engagemang tänks ofta kommunen vara central. Tanken är enkel och tydlig: det är i de lokala sammanhangen vi som medborgare kan utöva ett direkt inflytande. Den kan iakttas under den senaste tjuoårsperioden i till exempel Storbritannien, Frank-

rike och Tyskland. Det finns efter 1990 en slags trend mot att söka skapa möjligheter till större lokalt engagemang.

Allt detta är kopplat till idén om ett lokalt självstyre och till att det kommunala självstyret är institutionaliserat.

Niels Clemmensens avhandling går tillbaka i tiden. Den söker närogt utröna det lokala självstyrets och det lokala engagemangets begynnelse. Det är en början som kan upplevas ligga långt borta från dagens effektiva kommunala administration i ett modernt samhälle. Men den början som skildras kan också upplevas helt nära med frågor som liknar våra, som att hålla kostnaderna nere eller olika intressens strider om att vinna företräde i kommunerna.

Clemmensens är idag långt ifrån ensam att rikta vetenskapliga undersökningar mot det lokala. Här finns ett vetenskapligt fält som har sett ett uppsving under de senaste två årtiondena. Regionen och kommunen har uppmärksamats i många olika dimensioner. Senast har staden ägnats stora forskningssatsningar. Därmed inte sagt att det är ett nytt forskningsfält. Sociologer och socialantropologer har tittat på lokalsamhällen sedan mellankrigstiden. Statsvetare har ägnat sig åt det lokala självstyret sedan 1960-talet. Men det finns i vår tid ett förnyat forskningsintresse för frågorna om lokalsamhället. Främst historiker, men även en del samhällsforskare, har uppmärksammat det lokala medborgarskapets historia, med studier av traditioner i bondesamhället, i övergången till moderna samhället och därefter. Den lokala demokratins historiska arv har här belysts.

Clemmensens avhandling undersöker lokalsamhället med historikerns blick. Historiker har sett olika på det kommunala självstyret, där en vattendelare har varit uppfattningen om dess modernitet. Är det ett modernt påfund? Är det något som går tillbaka på äldre bygemenskaper, socknar eller gamla germaniska samhällsordningar, som det kan hävdas i den tyska litteraturen? För modernisterna hänger det kommunala självstyret samman med den moderna staten. För traditionalisterna är det snarare hävdvunnen sed. Den histo-

riska forskningens nuvarande ståndpunkt kan studeras hos Peter Aronsson, som spelar en viktig roll i Clemmensens avhandling för att förklara skeenden. Aronsson framhåller det intrikata med både kontinuitet och förnyelse i de förändringar som äger rum. Men medan Aronsson med det svenska fallet som bakgrund talar om kontinuiteten mellan det moderna kommunala självstyret och den gamla sockenstämmen som ”en mötesplats för interaktion mellan skilda sociala grupper i lokalsamhället och mellan lokalsamhället och centralmakten”, betonar Clemmensen att i det danska fallet fanns inte en sådan tradition av lokala organ, utan det kommunala självstyrets introducering innebär på ett tydligare sätt en nyhet i lokalsamhället. I båda fallen bar dock utvecklingen fram mot att det skapades politiska fora och politisk offentlighet i lokalsamhället som hanterade konflikter. Moderniteten spelade en väsentlig roll också i det svenska kommunala självstyrets inrättande.

Här menar jag att skillnaderna inte bör överdrivas mellan Danmark och Sverige. De värden som det kommunala självstyret framhåller är effektivitet, legitimitet, demokrati och medborgarskap. De är alla relaterade till kommunernas roll inom den moderna nationalstatens ramar.

Titeln på Clemmensens avhandling ”Konflikt of consensus i kommunen” kunde man förstå som att författaren vill ta fasta på det kommunala självstyrets begynnelse i övergång mellan det traditionella och det moderna. Så att ordet konflikt pekar mot det moderna samhällets politik och politiska offentlighet, medan consensus skulle syfta på det traditionella. Men Clemmensens poäng är snarare att konflikt och consensus hör hemma både i det traditionella och det moderna samhället. Båda är närvarande i den etablering av ett institutionellt kommunalt självstyre som Clemmensen redogör för. I den kommunala praktiken lever äldre former av konflikthantering kvar.

Det är alltså olika former av konflikt och consensus som avhandlingen vill studera i form av en fallstudie. Avhandlingens undertitel låter oss veta att det är det landkommunala styret i Danmark under det förförre århundradet som skall undersökas.

Man kan undra över vad det kommunala självstyre som inrättades var för någonting. Som institution hänger det samman med hur statsmakten stärktes och centraliserades från senare delen av 1700-talet i Europa, samtli-

digt som styrelseskicken i växande grad måste kunna åberopa stöd från folket. Staten blev en nationalstat vars styre gavs legitimitet då det vilade på nationens medborgare. Tidens avgörande frågor rörde hur styret skulle se ut, hur det skulle vara organiserat och inte minst med vilket folkligt stöd det kunde utöva sin makt. Idén om lokalt och kommunalt självstyre var ett svar på dessa frågor och hörde på ett självklart sätt – om än ofta negligerat i historieskrivningen – till den europeiska diskussionens dagordning under 1800-talet. I Frankrike föreslogs lokal offentlig förvaltning med något mått av självstyre redan före revolutionen bland fysiokraterna, likadant i England, och därefter i Tyskland från år 1800. Under några årtionden inrättades institutioner för kommunalt självstyre som stadfästes genom lagstiftningar: Frankrike 1790, Preussen 1808, Nederländerna 1824. 1830-talet såg en våg av lagstiftningar. Frankrike och Nederländerna reviderade sin lagar. Storbritannien antog Municipal Corporations Act. Belgiska konstitutionen föreskrev lokalt självstyre och den unga staten fick en särskild kommunallag. Lagar instiftades i Danmark och Norge, de schweiziska kantonerna och flera tyska stater. De lokala organen var en avsöndring från statsmakten. Tanken var att saker och ting utfördes mer effektivt på lokal nivå och till lokalbefolkningens belåtenhet. Viktigt var att ständsprinciper vid val till lokala styrelseorgan fick träda tillbaka. De gamla makterna fick göra på sig.

De idéer och värden som knöts till det kommunala självstyret kan illustreras genom att hänvisa till dess två viktigaste idégivare under första hälften av 1800-talet. Hos Karl von Stein finns en europeisk idé om att styra på avstånd, till förmån för effektivitet, lägre kostnader och legitimitet. Det framgår tydligt då han yttrar sig om vad som händer om det inte etableras lokalt självstyre. Då dödar man ”allmänandan [...] därigenom att man avlägsnar egendomsinnehavarna från allt deltagande i förvaltningen, man mångfaldigar ämbetsmannaposterna och fördyrar förvaltningskostnaderna, eftersom man nu måste bestämma lönerna efter behov och ställning hos ämbetsmännen, som bara önskar leva på sin avlöning” (1808, Freiherr vom Stein: *Briefe und amtliche Schriften III/I*, 1959). Några årtionden senare hos Alexis de Toqueville framhävs medborgaranda och deltagande. Det är åter en idé som finns över stora delar av Europa om kom-



munen som den plats där medborgarna själva fattar beslut om sina gemensamma angelägenheter. ”Sålunda kännes det kommunala lifvet på ett eller annat sätt i varje ögonblick; det yppar sig dagligen genom uppfyllandet af en pligt eller utöfvandet af en rättighet. Detta politiska lif gifver samhället en oupphörlig, men lugn, rörlighet, som lifvar utan att förvirra.” (1835, *Folkväldet i Amerika*, på svenska 1839)

Hos dessa två möter två väsentliga modeller för vad detta kommunala självstyre är. Hos Stein finns statsperspektivet, där kommunerna ses som statens förlängning. Hos Toqueville finns nerifrånperspektivet, där kommunerna uppfattas som själva början för det politiska livet.

Frågan som då kan ställas är om självstyret är en arena för aktivt medborgarskap och lokalt självbestämmande, eller ett sätt för statsmakten att styra, ett slags verktyg för centralstaten. Vad visar det fall som den här avhandlingen behandlar? Å ena sidan har vi de besuttna som kan behålla privilegier och hålla en ovätkommen nationell politisk agenda borta tack vare det kommunala självstyret, liksom det visas på mobilisering bland lokala grupper för att bättre hävda sig. Men å den andra sidan är det svårt att bortse från den danska centralmaktens starka ställning.

Till de allmänna övervägandena för avhandlingen kan en kort notering göras som rör titeln. Den är lite missvisande, ty avhandlingen handlar om ett par exempel hämtade från Danmark. Nog speglas det lilla mot nationella beslut och statsmakten, men det räcker inte för att vara en bild av det danska självstyret.

Det första två kapitlen presenterar de omedelbara förutsättningarna och miljöerna, först det landkommunala självstyrets genomförande och institutioner, sedan Præstø amt och Randers amt. I kapitel tre, fyra och fem ges exempel där författaren i berättande framställning följer olika ärendens gång. Det visas på konfliktmönster som var invädda i varandra och att det kommunala självstyret till en början hölls åtskilt från det politiska livet – politik var något som ägde rum någon annanstans. I kapiteln sex, sju, åtta och nio klargörs de sociologiska kategorierna och följs hur de förändras. Här är det kvantitativa storheter som lyfts fram och tolkas, men också här spelar de berättande exemplen en viktig roll. Framställningen struktureras efter sociala kategorier

som följs i varje amt. Det klargörs att gårdsmænden fick större inflytande, liksom att med det kommunala självstyret följde en spänning mellan oligarkisk tradition och det kommunala självstyrets skolningseffekt. Kapitel elva, tolv och tretton berättar med rikliga illustrationer hur det såg ut på mikronivå. Vi kommer i närkontakt med det kommunala livet under andra halvan av 1800-talet. Det kommunala självstyret kopplas samman med en skolandefunktion för bönderna och spelar på traditionellt betydelsefulla dygder som sparsamhet och skötsamhet. I de empiriska och sammanfattande kapitlen görs en del tillkommande perspektiveringar, som främst består av jämförelser med svenska förhållanden.

Inledningen till en avhandling är alltid viktig men också svår att skriva. I den här avhandlingen saknas en starkare beskrivning av forskningsproblemet. Nu presenteras det över de första sidorna men framställningen är ganska rörig och vill samtidigt sätta en teoretisk ram, ange syften, en eller ett par hypoteser och en rad frågor. De senare kunde sorterats bättre så det tydligare framgår vad författaren är ute efter. Inledningen borde alltså gjorts betydligt bättre.

Metodvalen kunde gjorts mer explicita. En sak som inte blir klarlagd är valet av fall. Varför just dessa amt och kommuner och varför inte andra? Det hade varit bra med bättre motiveringar, speciellt som studien inskränks till två fall.

Avhandlingen använder sig av flera olika metoder. Huvudmetoden är komparationer, men det görs också kvantitativa undersökningar liksom kvalitativa innehållsanalyser. Den komparativa metoden har tydliga förtjänster liksom det är bra med en mångfald av metoder. Men det hade gärna kunnat argumenterats tylligare för värdet av att arbeta på detta sätt i relation till de angivna fallen. Det är uppenbart att avhandlingens metoder är kopplade till ett stort och svårhanterligt empiriskt material. Avhandlingen kan sägas ge en fyllig redogörelse. Samtidigt är ett genomgående drag att ligga nära det empiriska materialet. Författaren vill ner i myllan, vill komma nära de faktiska skeendena så som de gestaltas för de konkreta människorna och är utförlig i detaljbehandlingen, diskuterar valens, rimlighet, och invändningar mot förhastade slutsatser. Det innebär att avhandlingens påståenden blir övertygande, läsaren kan lita på vad som tas fram. Men det för med sig att framställ-

ningen blir tungrodd och de större sammanhangen svåra att se.

Den framställning som presenteras är saklig och korrekt. Tyvärr blir den ofta ineffektiv och kunde varit mer rationaliserad. I exempelvis kapitel sex följs noga vilka sociala grupper som besätter formandsposterna, det redovisas kvantitativt och kommenteras, uppdelat i först Præstø amt och sedan Randers amt och i varje fall periodiseras utvecklingen. Här vore ett mer samlat grepp önskvärt. I det följande sjunde kapitlet följer en sammanfattning och diskussion, vilket är ganska osmidigt. Jag hade gärna sett att framställning lyft sig från det nära beskrivande i större grad än vad som sker. Författaren kunde utarbetat sina objekt som exempel på större förändringar och mer generell problem.

I de empiritunga kapitlen vill författaren då och då krydda framställningen med stilbrott: ”sogneforstanderskaberne har søgt at presse citronen ti det yderste”. Det har ”været en torn i øjet på flere kommunalbestyrelser” (133). Det är uppiggande! Berättarglädjen borde fått större utlopp. Författaren har en uppenbar fallenhet för att fånga det kommunala livet och när han kommer till de båda ”pilotkommunerna” Bårse-Beldringe och Kousted-Råsted i kapitel elva, tolv och tretton blir språket livligare.

Akribin är genomgående god. Boken väl korrekturläst. De stickprov jag gjort på källhänvisningar tyder inte på brister, tvärtom.

Det är inte klart vad de båda huvudbegreppen konflikt och konsensus är förankrade i. Är de empiriska begrepp? Är de realhistoriska begrepp? Är de ahistoriska begrepp? Här reser sig olika frågor runt vad de står för i avhandlingen.

I inledningen sägs de vara ”forskningsbegrepp” men det preciseras inte om de är teoretiska, analytiska eller ständigt närvarande perspektiv. Det tycks mig som att de snarast används som ett sökarljus för att klargöra vad författaren tittar efter – men de blir då blott ett sätt att sortera in saker och ting, detta är en konflikt, detta är en konsensus. Jag kan också finna att de hör till en resultatbeskrivning. I inledningen är det en öppen fråga om det finns konsensus eller konflikt. Men i avslutningen hör det till slutsatserna att det finns en konsensus i det landkommunala självstyret, som hänförs till den traditionella kommunalismen.

Clemmensens talar vid ett par tillfällen om kommunalt medborgarskap (25, 36). Det är

oklart vilken signifikans detta skall ges. Det moderna medborgarskapet var nationellt grundat. Men i den politiska diskussionen kopplades under 1800-talet lokalt självstyre samman med medborgarskap, till exempel av Tocqueville, men också i mer handfasta pläderingar. I en del europeiska stater knöts det formella medborgarskapet till de lokala eller regionala gemenskaperna. I Tyskland fanns de så kallade ”Landeszugehörigkeit”. I Schweiz var ”Gemeindebürgerrecht” en förutsättning för att få ”Kantonbürgerrecht”, som i sin tur krävdes för att få Bundesbürgerrecht. Detta till skillnad från till exempel Frankrike och England där medborgarskapet gavs från staten.

En annan oklarhet rör begreppet politik och relationen mellan politik och lokalsamhälle. En fråga som är viktig i det kommunala självstyrets historia är om kommunen är en politisk eller en opolitisk arena. Den är länge inte avgjord och frågan lever kvar fram till senare delen av det tjugonde århundradet. I avhandlingen belyses oklarheten vid den tid när frågan väcks och blir aktuell. I till exempel kapitel sex visas att det kommunala självstyret av de inblandade själva oftast inte sågs som ett politiskt organ eller en politisk arena. Själva formandsvalgen var ofta en kamp om att slippa ta på sig uppgiften.

Avhandlingen säger att det redan fanns en storpolitik på den nationella nivån, där politiken representerade intressekonflikter mellan klasser och sociala grupper. Frågan som avhandlingen reser är i vilken grad detta återkom i kommunpolitiken. Men det är väl självklart att konflikterna måste finnas i lokalsamhället, även om inte aktörerna själva uppfattar saken som politisk?

En central distinktion för avhandlingen görs mellan ”storpolitik” och ”lokalpolitik”, som kopplas samman med en storpolitisk respektive en lokalpolitisk offentlighet. Olika nivåer har olika politik (10 och 14) och lokalsamhällets politiska föreningsliv beskrivs äga rum utanför och åtskilt från det kommunala självstyret (79–81). Det framstår som att ”storpolitiken” är den riktiga politiken och att politik handlar om partipolitik och framför allt att det kommunala och politiska är två olika saker (234).

Det kan relateras till demokratiteorier, som kan följa åtminstone två olika riktningar. I den ena fokuseras olika ideal för demokratins former och utövande. Frågor om val, representa-

tion, deltagande och ansvarighet lyfts fram. I den andra fokuseras maktfrågor om vem som har formell och reell makt, liksom hur denna makt skapar inflytande.

Mitt förslag skulle vara att definiera politik i relation till makt. Politik förstås då som något som ställer maktfrågor. Då kan kommunnivån och den nationella nivån tydligare ses i samspel. En grupp kan tappa i makt på nationell nivå, men lyckas försvara den på den lokala nivån. I mycket handlar avhandlingens empiri om hur och var gränserna skall dras för medborgerligt inflytande, liksom vilka som skall ha detta inflytande. Detta skulle vara en definition av politik som väl låter sig fogas samman med avhandlingens centrala ansatser och resultat. Jag uppfattar den noggranna studien av relationen mellan politik och lokalsamhälle som Clemmensens allra viktigaste insats. Avhandlingen presenterar ett betydeseffullt stycke empirisk grundforskning. Men den teoretiska grunden är tämligen tunn och inskränks till Aronssons utmärkta studier och tillämpning av begreppet offentlighet. Övrig forskning och teoriutveckling om offentlighetsbegreppet förbigås.

Viktigt för avhandlingen är också att begreppet politisk kultur införs. Med dess hjälp påvisas en konsensuskultur inom det kommunala självstyret (279) och att den spelar en viktig roll. Författarens förklaring är den politiska kulturens roll i lokalsamhället (283).

Avslutningen är betydligt bättre än inledningen. Här sammanfattas undersökningarna och tydliggörs vad de har lett fram till. Den inte alltför överraskande slutsatsen är att konsensusökandet har levt kvar i kommunalpolitiken (279 och 291). Eftersom det fanns före det kommunala självstyrets införande och finns idag, bör det väl också ha funnits under den tid avhandlingen studerar.

Vilket leder mig över till en annan övergripande fråga, som är vilken historia avhandlingen skriver. Kommunalt självstyre har varit ett omstritt begrepp. Kontroverserna har varit

många och kraftiga om vilken innebörd det skall ges. Den senaste perioden då det lyftes fram var 1990-talet, då den europeiska trenden var att något tona ner självstyret som ett statsprojekt och istället framhäva det medborgerliga deltagandet och medborgarandan. Var hör den här avhandlingen hemma i det perspektivet och vilket bruk gör författaren av historien? Det är tre historier som framhävs. Historien om den goda staten, historien om det demokratiska medborgarskapets utveckling och historien om den politiska konfliktthanteringen och förhandlingssamhällets utveckling. Avhandlingen synes mig bekräfta kommunalt medborgarskap såväl som ett statsprojekt och som ett medborgarskapsprojekt. Kort sagt: det vi får är en bekräftelse av vår historia – det var illa förr, men stora framsteg har tagits sedan dess. Det är i hög grad en bekräftande historieskrivning. Men här finns också en kritisk udd mot de senare årtionenas danska utveckling med en recentralisering av makt och offentlig verksamhet.

Den övergripande invändningen mot avhandlingen är att den generella betydelsen av de genomförda forskningarna borde utvecklats. Därtill skall sägas att inledningen kunde vara betydligt bättre. Framställningen kunde vara hårdare tuktrad. Analytiskt dras avhandlingen med svagheter och kunde vara skarpare. Begrepp som förs in kunde vara mer utarbetade. Konsekvensen är att det inte blir klart vad avhandlingen betyder för forskningen, vilka slutsatser som kan dras, vilka generaliseringar som kan göras, kort sagt hur den påverkar forskningsläget. Mot det skall ställas att avhandlingen tar fram en betydande empiristock och behandlar denna utförligt. Man kan sannligen lita på det som sägs i avhandlingen! Vid disputationen gav författaren ett mycket bra försvar och det visade sig finnas en rad underliggande metodiska och teoretiska överväganden.

Mats Andréén

## På spaning efter en svensk modell

Jan O. Berg: *På spaning efter en svensk modell. Idéer och vägval i arbetsgivarpolitiken 1897–1909*. Enebyberg: Berg Bild Rum & Färg Förlag, 2011, 468 s. ISBN 978-91-628-8264-8, hft.

Det övergripande syftet i avhandlingen som Berg formulerar är att spåra och belysa förändringar i arbetsgivarnas patriarkala hållning och ledarstil. Det gör han genom att slå följe med tre framträdande industriarbetsgivare

som hade sin mest intensiva verksamhetsperiod under det sena 1800-talet och 1900-talets första decennium. John Bernström vid AB Separator, R. F. Berg vid AB Skånska cement och Teodor Adelswärd vid Åtvidabergs industrier. Centrala frågor är hur synen på den egna arbetsgivarrollen och på motparten påverkades av den organiseringsprocess som pågick på arbetsmarknaden, och om det går att urskilja andra motiv och drivkrafter än de renodlat ekonomiska och maktpolitiska som till exempel olika politiska idéer, moraliska och religiösa hållningar. Berg undersöker också hur parterna såg på, och hur synen förändrades på, oorganiserad arbetskraft och strejkbrytare.

Undersökningsperioden är koncentrerad till perioden 1897 till 1909. Denna avgränsning motiveras med den stora Stockholmsutställningen 1897 som markerade industriledarnas framträdande för offentligheten som en formerad självmedveten social grupp samt att året dessutom markerar slutet för den epok då arbetsgivarna inte längre var oorganiserade. Storstrejsåret 1909 är, menar Berg, en naturlig slutpunkt för undersökningen, då tiden efter 1909 karaktäriseras av ett jämförelsevis yttre lugn på arbetsmarknaden. Perioden 1897–1909 bör, menar Berg, ses som ett formativt skede, ett paradigmskifte som fullbordades med Saltsjöbadsavtalen 1938.

Den metod som Berg använder definierar han som tematiskt biograferande. Detta betyder att Berg avgränsar studien av sina tre utvalda aktörer till en av de roller de innehade; arbetsgivarrollen. Metoden har en komparativ ansats då ambitionen är att jämföra de tre aktörernas ageranden över tid. I det inledande kapitlet följer en redovisning av tidigare forskning och annat utnyttjat material. Redogörelsen är väl genomförd där tidigare forskning och använt material lyfts fram på ett förtjänstfullt sätt, även om jag har mina invändningar. Författaren beskriver materialet och visar på vilket material som använts för att besvara olika frågor. Dessutom lyfter han fram och diskuterar källkritiska aspekter, materialets brister, tendens eller luckor framhålls. Berg använder också tidningsmaterial och här tycker jag att motiveringen för detta inte täcker på vilket sätt materialet faktiskt används. Berg skriver att principen har varit att redovisa kommentarer från olika politiska riktningar. Faktum är att tidningsmaterialet i hög grad används till att försöka tolka dess

roll i påverkan på aktörernas – personer och organisationer – yttre och inre legitimitet. Viktigast av allt är dock att det saknas en tydlig relation till det beskrivna forskningsläget och dess relevans för den egna forskningsansatsen. Här hade ett tydligt framskrivet systematiskt forskningsläge som tydligt visade på vikten av studiens syfte varit av stort värde för att nyansera och tillföra ny kunskap. I stället får vi en redovisning av tidigare forskning utan att det resulterar i ett ställningstagande.

De viktigaste teoretiska begreppen som används är patriarkalism, auktoritet, legitimitet, värde- och målrationellitet samt gåvan. I fokus för studien står också de begrepp som användes av samtidens aktörer; arbetets frihet, föreningsfrihet, föreningsrätt, strejkbrytare och arbetsvilliga. Begrepp som det ofta stod strid om eftersom begreppen i grunden gällde makten över arbetsplatserna. Kapitlet fortsätter med några nedslag i den svenska 1800-talshistorien, på platser och tidpunkter som Berg menar har relevans för utvecklingen under undersökningsperioden och förståelsen av den och avslutas med en begreppsdiskussion av de kontroversiella begreppen som började formuleras och brytas mot varandra under 1800-talet. Berg diskuterar här hur dessa begrepp förstås och behandlats i tidigare forskning. Därefter följer avhandlingens empiriska huvudundersökning i tre separata personkapitel över i ordningsföljd John Bernström, R. F. Berg och Teodor Adelswärd. Berg menar att detta upplägg underlättar syftet att följa respektive aktörs utveckling (inte förändring) över tid.

I kapitel 3 som behandlar Bernström studeras hans förändring i arbetsgivarrollen i relation till hans ageranden i 1902 års rösträttstrejk och verkstadskonflikterna 1903 och 1905 med det efterföljande verkstadsavtalet. Bernström personifierar idealtypen av en religiöst färgad auktoritär industriell patriark. Hans patriarkala strategi förankrades i det för samtiden väl utvecklade sociala system som skapades i syftet att skapa ett mönsterföretag. I Bergs studie av Bernströms agerande vid de tre nämnda konflikterna tillförs en del ny kunskap och nyanseringar av tidigare forskningslägen. Kampen mot den framväxande arbetarrörelsen krävde ibland sina steg bakåt för att ta två framåt och trots allt ledde 1905 års konflikt fram till ett avtal mellan parterna. Slutsatsen är dock, föga överraskande, att Bernström i sin arbetsgivarroll under hela undersökningsperioden framträdde som en auk-

toritär patriark och maktmänniska övertygad om att de metoder och medel han använde för att möta den organiserade socialistiska arbetarrörelsen var de rätta.

I kapitel 4 studeras Rudolf Fredrik Berg i sin roll som arbetsgivare och hur den förändrades i mötet med den framväxande och så småningom alltmer organiserade arbetarrörelsen. R. F. Bergs agerande studeras utifrån 1898 års misslyckade försök att bilda en nationell arbetsgivarförening och en uppgörelse mellan parterna i Malmö hamn samma år. Också 1906 års decemberkompromiss med dess för- och efterspel, den interna konflikten i SAF 1907 samt 1908 års hamnkonflikt studeras. När vi möter R. F. Berg, innan han konfronterats med resultatet av den nya moderna arbetsmarknadens problem, bar han liksom Bernström på en religiöst grundad auktoritärt hierarkisk patriarkal övertygelse eller världsbild. Han är den självklara överheten, även moraliskt. Viktigt är att som författaren gör ta fasta på R. F. Bergs kritik av statskyrkan och hans frireligiösa engagemang. Även Berg gjorde det som förväntades av en patriarkal industriledare då han skapade ett omfattande socialt system för sina arbetare. Till skillnad från Bernström går R. F. Berg igenom en förändring i sin syn på sin roll som arbetsgivare. R. F. Berg tar avstånd från Verkstadsföreningens storlockout 1905. Hans syn på arbetsgivarrollen får en moralisk ton i de tre linjetal han håller 1905 och 1906, det första i Uppsala. R. F. Berg går dessutom i polemik med SAF:s organ *Industria* och avlägger så småningom officiellt sin roll som patriark i det att han börjar se den organiserade arbetarrörelsen som en social väckelserörelse fullt jämförbar med den andliga väckelserörelsen han själv är en del av. Författaren menar att Berg rörde sig i riktning mot vad han uppfattar vara en emancipatorisk patriarkalism. Studien över R. F. Berg tillför även den ny kunskap och nyanseringar både av R. F. Berg som person och om olika idéer och vägval i arbetsgivarpolitiken.

I kapitel 5 är vi framme vid avhandlingens siste huvudaktör baronen Theodor Adelswärd. Författarens kunskapsintresse är här fokuserat till frågan hur Adelswärds "aristokratiska och patriarkaliska hållning kunde samsas med en liberal åskådning och hur den process såg ut som fick honom att med tiden förändra sin inställning och bli reformivrare och organisationsbyggare". Adelswärd var involverad i

flera arbetskonflikter och den ledande kraften bakom tillkomsten av Sveriges Träindustriförbund 1905, en av de tidiga arbetsgivarorganisationerna. Politiskt var han som sagt liberal, tillhörde det som rubricerades som vänster under hans samtid, riksdagsledamot i flera omgångar under 1900-talet och finansminister i Karl Staafs andra regering 1911–14. Därför är hans känningar inom arbetarrörelsen inte så överraskande som författaren vill göra gällande. 1898 görs den första ansatsen till facklig organisering i Årvidaberg. Försöket möts med fiendlighet från Adelswärds sida. Fackföreningar var störande och skadliga och var, enligt den stränge patriarken Adelswärd, inte heller i arbetarnas eget intresse. Adelswärd förordade personliga arbetskontrakt. Två år senare hade Adelswärds patriarkala hållning blivit än strängare. I januari 1901 hade han skickat ut nya hyreskontrakt till de arbetare som hyrde brukets bostäder, men många kontrakt blev inte undertecknade av hyresgäster. Baron hade nu fått veta att orsaken var påverkan från den lokala fackföreningen. Han meddelade att de arbetare som inte undertecknat kontraktet ansågs ha sagt upp sina hyresavtal och omedelbart måste flytta. Sex år senare hade Adelswärds syn på den fackliga rörelsen svängt. Under hösten 1905 slöt det av honom bildade Sveriges Träindustriförbund efter förhandlingar ledda av Adelswärd, de första kollektivavtalen med Träarbetarförbundet. Författaren menar att Adelswärd liksom R. F. Berg utmärkte sig som självständiga för att inte säga egensinniga personer, profilerade individualister i arbetsgivar-kollektivet. Det sista påståendet förstärks i vetskap om att Adelswärd var frondör inom SAF under storstrejken, en konflikt han ansåg kunde lösas genom en nationell kollektivavtalsmodell. Författarens slutsats blir att Theodor Adelswärds arbetsgivarroll förändrades under perioden från en auktoritär till en didaktisk patriarkalism med tydliga emancipatoriska inslag. Även här kan med fog sägas att nya perspektiv lyfts fram. I kapitel 6 görs så en återblick på 1900-talets första decenniums konflikter, sedda utifrån organisationsnivån. Här diskuteras organisationernas handlande, taktiska och strategiska val utifrån de analytiska begreppsparen inre och yttre legitimitet. Slutkapitlet är tematiskt. Här gör författaren jämförelser mellan huvudaktörerna, deras idéer och drivkrafter bakom deras handlande utifrån avhandlingens viktigaste begrepp och huvudteman som patriarkalism,

strejkbrytare/arbetsvilliga, arbetets frihet, organiserings dynamik och gåvan.

Avhandlingen omfattar ungefär 450 sidor, förvisso välskrivna men samtidigt ett uttryck för en problematik. Den empiriska beskrivningen är bitvis för omfattande och detaljerad. Omfånget kunde med lätthet ha minskats med ett mer konsekvent analytiskt skrivsätt. Bergs motiveringar till urvalet av de arbetsgivare som biograferas i deras arbetsgivarroller som enskilda individer eller som representanter för en större grupp eller tidsepok är i stort övertygande till varför just dessa är värda att studeras. Författaren anger några alternativ som kunde varit aktuella, till exempel Wilhelm Tham och Oscar Lamm. Ett annat möjligt alternativ hade kunnat vara Robert Almström, VD vid Rörstrands fabriker och en av SAF:s grundare. Berg skriver inledningsvis att studien syftar till att spåra och belysa förändring i deras arbetsgivarroll.

Avhandlingen imponerar på flera sätt. En välskriven och intressant läsning vars styrka framför allt är ett resultat av ett omfattande och välstrukturerat empiriskt arbete – ett gott empiriskt hantverk. Till förtjänsterna hör att Berg har god kontroll över det rådande forskningsfältet. Problemen i avhandlingen handlar mer om tydlighet i den vetenskapliga byggnadsställningen, eller det teoretiska ramverket. Här finns tydliga problem då den teoretiska begreppsapparaten inte är tillräckligt vägledande. Begrepp är otillräckligt preciserade, och analytiska begrepp som presenteras i inledningskapitlet används inte med någon tillfredsställande systematik i sakkapiteln och slutdiskussionen. Jag menar att bristerna i framställningen bottnar i en alltför lättvindig redovisning av den vetenskapliga byggnadsställningen, som resulterar i att det goda empiriska hantverket, eller taket, inte kan läggas på stabilt byggda väggar.

När man skriver biograferande är det oundvikligt att beröra problematiken aktör-struktur utifrån ett rådande forskningsläge. Det görs också, men inte så att vi får en relevant genomsynning och problematisering i relation till den metod som Berg använder. Nu kopplas aktör-struktur problematiken till Schumpeters idealtypiska begrepp utan att vare sig det ena eller andra blir särskilt klargörande. Hänvisningen till att Joseph Schumpeters idealtypiska begrepp kommer att användas görs mer som i förbigående. Det visar sig dock ganska snart att de Schumpeterska begreppen har ett större

förklaringsvärde än så. Problemet är, som jag ser det, att Schumpeter aldrig förankras. Här kunde flera av de forskare som kort hänvisas till i noter använts i det syftet. Forskare som under senare tid diskuterat Schumpeter och hur han kan förstås och användas: ekonomhistorikerna Kersti Ullenhag och Therese Nordlund är två exempel. Båda har ju på var sitt sätt problematiserat Schumpeter. Kort sagt jag efterlyser här en tydligare systematik.

\*

Motiveringen till metodval, som betecknas som tematiskt biograferande, görs, tycker jag, på ett alltför enkelt sätt. Inom det nymornade och växande intresset för biografier som historisk metod finns i dag ett forskningsläge som är rätt omfattande. Det är, med andra ord, fullt möjligt att etablera en bra ingång till en diskussion om den egna ansatsen. Här avkrävs ingen fullständighet att allt skall redovisas, att allt har samma värde, men nuvarande metodredovisning är inte tillfredsställande, då det är en redovisning och inte en diskussion. Om vi begränsar forskningsläget till biografier med olika ingångar och syften inom avhandlingens fält har det på senare år skrivits en del avhandlingar. Bara de allra senaste åren har ekonomhistorikern Therese Nordlund skrivit om J. Sigfrid Edström och Axel A:xs Johnson, ekonomhistorikern Thomas Matti om J. S. Edström och Ernst Whetje och historikern Bo G. Hall om Christian Lundeberg. Nog hade det varit berikande för förståelsen av studiens metod att diskutera fram denna i relation till åtminstone detta forskningsläge. Speciellt som både Therese Nordlund och Bo G. Hall har genomarbetade forskningslägen och problematiseringar av biografien som metod (Therese Nordlund: *Att leda storföretag* [Stockholm, 2005]; Bo G. Hall: *Perspektiv på patron* [Uppsala, 2010]). Berg använder ett framlängesperspektiv, vilket är sympatiskt och jag menar att det perspektivet resulterar i att rådande forskningsläge nyanseras. Inte minst när det gäller tolkningar av begrepp som arbetsvillig, arbetets frihet, föreningsfrihet med den viktiga insikten att ingen visste hur det skulle bli. Men även här hade jag sett en mer systematisk diskussion och reflektion om perspektivets fördelar eller begränsningar. Om jag förstår Göran B. Nilsson rätt skall man följa den historiska processen utifrån de in-

blandade aktörernas perspektiv utan att lura sig själv och tro att man verkligen gör det. Historikerns uppgift blir att försöka utforska hur aktörerna själva bedömde olika situationer och vilka handlingsalternativ som var synliga för dem, men i praktiken blir det ändå historikern som gör (re)konstruktionen.

Begreppet patriarkalism fyller en viktig funktion i framställningen. Det forskningsläge Berg redovisar är helt acceptabelt, men även här menar jag att systematiken kunde varit tydligare. Ett förslag är att den tidigare forskningen utifrån olika forskningstraditioner och hur dessa definierat och använt begreppet patriarkalism hade använts som utgångspunkt. Inom den svenska forskningen har begreppet framför allt använts av forskare som behandlar det sena 1800-talets och tidiga 1900-talets bruksindustri och annan landsbygdsindustri, det vill säga i samband med det industriella genombrottet. Därutöver har begreppet vidgats till att användas också som karaktärisering av industriella relationer i städerna. I båda fallen anses patriarkalisten ha växt i betydelse under den andra hälften av 1800-talet och försvagats i början av 1900-talet i samband med den fackliga organiseringen. Ett annat forskningsläge rör den patriarkalism som var knuten till de agrara näringarna under 1700-talet och den första hälften av 1800-talet. Denna forskning som förknippar patriarkalisten med den förindustriella produktionen har också anknytning till forskningen om det reglerade hantverket och bruksindustrin fram till mitten av 1800-talet. Även i detta fall rör begreppet främst maktrelationerna i arbetet kopplade till det sociala skydds-nätet. En del forskare använder begreppet patriarkalism för att karaktärisera relationerna inom arbetslivet före den tid då den kapitalistiska marknaden avreglerade ekonomin. Man menar även att patriarkalisten upphörde när arbetarna började företrädas av sina fackliga organisationer. En sådan slutsats kan ifrågasättas, till exempel vid en jämförelse mellan olika historiska kontexter. Det är rimligt att tänka sig att patriarkalisten gick in i en ny fas, när de fackliga organisationerna och företagspatriarkerna började förhandla med varandra. I anslutning därtill finns det forskare som hävdar att det under den senare delen av 1900-talet växte fram en typ av industriellt baserad vapatriarkalism. Olikheter-na i det avseendet beror på hur man definierar begreppet patriarkalism. Begreppet har inte

enbart använts inom de forskningslägen som rör arbetsmarknadsrelationer mellan en patriark och dennes underordnade, utan begreppet har även använts i andra sammanhang. Ett sådant rör relationer mellan över- och underordnade i organisationer. Empiriska studier visar att framför allt den LO-organiserade fackföreningsrörelsen under vissa historiska perioder har haft en starkt patriarkalisk karaktär. Det som i sådana fall anses vara avgörande är hur relationen mellan föreningarnas ledning och medlemmarna ser ut. Utgångspunkten är relationen mellan makt och social trygghet. En annan typ av forskningsläge som använder begreppet är filantropiforskningen, som på så sätt vill problematisera relationen mellan gåvogivare och gåvomottagare. Även i detta fall är makt och social trygghet en utgångspunkt. Detsamma gäller relationen mellan välfärdsstaten och medborgarna. Även i detta fall är det framför allt gåvorelationen som ligger till grund för begrepps-användning-en. Användningen av begreppet förutsätter att det definieras lite olika. I det rådande forskningsläget knyts den didaktiska patriarkalismens genombrott till integrationspolitiken och rationaliseringssträvandena under 1920-talet.

Berg tolkar begreppen annorlunda eftersom han ser sina aktörer under en kort period förändras från auktoritära till didaktiska, emancipatoriska och däremellan participatoriska patriarkar utifrån en eller några utsagor. Han använder begreppet på ett sätt som inte någon forskare tidigare gjort och detta kunde föranlett en diskussion om varför han väljer att använda begreppet på detta sätt med utgångspunkt i rådande forskningsläge. Här kunde med fördel den egna tolkningen problematiserats på ett systematiskt förtydligande sätt i relation till rådande bestämmingar och tolkningar av de olika historiska patriarkalismsbetydelserna. Det är möjligt att Berg har en poäng i hur han tolkar och använder begreppet, men jag tycker att begrepps-användningen ibland blir lite väl etiketterande. Speciellt eftersom den inte knyts till hur tidigare forskning använt begreppet. Berg gör sedan tillägg till begreppet patriarkalism utifrån syftet att tydliggöra den vertikala dimensionen som den industriella patriarkalisten inbegriper med stöd av de Weberska begreppen om legitim auktoritet som kan vara av tre slag: legal, traditionell eller karismatisk. Tillägget har ett visst förklaringsvärde, men skall till exempel karisma förstås som en individuell egenskap

”en nådegåva” som Weber menade, eller en resurs eller maktstrategi vilken uppkommer i samspel med andra aktörer? Även ett annat begreppspar från Weber används för att analysera aktörernas idégrunder och drivkrafter. Det är de idealtypiska begreppen målrationellt och värderationellt socialt handlande. Det är svårhanterliga begrepp eftersom det är svårt att på något enkelt sätt särskilja de olika rationalitetsbegreppen, något som även Weber menade eftersom de inte fanns ”i sin rena form” i verkligheten, utan begrepp som skapats i sociologiska syften som idealtyper. Pro-

blemet blir tydligt i denna studie eftersom jag inte tycker att begreppen hjälper till att förklara och tydliggöra utan blir oftast ett platt konstaterande, ett tillägg utan förklaringsvärde.

Sammanfattningsvis kan, trots mina kritiska anmärkningar, ändå konstateras att Jan O. Berg skrivit en välskriven och intresseväckande avhandling som tillfört den arbetsmarknadspolitiska historiska forskningen ny kunskap, och det är gott nog.

Christer Ericsson

## Monstret & människan

Jonnie Eriksson: *Monstret & människan. Paré, Deleuze och teratologiska traditioner i fransk filosofi, från renässanshumanism till posthumanism*. Lund: Sekel bokförlag, 2010, 718 s. ISBN 978-91-85767-66-3, hft.

Konsulterar man *Svenska Akademiens ordlista* visar sig orden ”monstruositet” och ”monstrositet” ha olika betydelse. Medan den första varianten (med ”u”) betyder ”vidunderlighet”, står den andra (utan ”u”) för ”missbildning, abnormitet”. Att Jonnie Erikssons i sin avhandling *Monstret och människan* konsekvent skriver ”monstruositet” med ”u”, trots att det i regel är den andra betydelsen som åsyftas, är mest kuriöst men kanske också signifikativt: om det finns någon kärna i denna avhandling så är det på sätt och vis det abnormas vidunderlighet, kraften i den rest som normaliteten utesluter. Det monstruösa är den lilla skillnaden, den som tvingar oss att tänka.

Avhandlingens syfte är ”att visa teratologins bestående men skiftande betydelse för det filosofiska tänkande som utvecklas i anslutning till humanistiska föreställningar om människan”. Detta syfte utvecklas och specificeras sedan ytterligare: å ena sidan vill Eriksson ”utreda hur vissa idéer om skillnad” använts i definierandet av den mänskliga naturen, å andra sidan ”teckna det bågformade sambandet mellan renässans och postmodernitet som ramar in denna historia”. Att avhandlingen handlar om teratologins historia är därför bara halva sanningen; på samma gång handlar den om *humanismen*, närmare bestämt om humanismens gränser eller den avigsida som den humanistiska bilden av människan alltid tycks

förutsätta. Den centrala frågan är vad som ”händer med människan om hon tänks via monstret? Hur framstår den mänskliga naturen om den föreställs genom bilden av det omänskliga och det onaturliga?”

Efter inledningen följer en första, 80 sidor lång del med rubriken ”Antiken och de teratologiska traditionerna”. Parmenides, Empedokles, Herakleitos, Lucretius, Protagoras, Platon, Aristoteles och Augustinus är några av de filosofer som diskuteras, men trots den stora mängden namn är det ingen ytlig genomgång det är fråga om. Eriksson går inte bara till källorna utan i kritisk dialog med en stor mängd sekundärlitteratur. En genomgående poäng är att det monstruösa framstår som fundamentalt eller mycket viktigt i det antika tänkandet.

Den 130 sidor långa andra delen handlar om kirurgen Ambroise Paré (1509–1590), vars verk *Des monstres et prodiges* är en milstolpe i teratologins historia. Diskussionen kretsar till stor del kring begreppet *natur*, som hos Paré dels står för en ordning inrättad av Gud, dels för ett tings väsentliga egenskaper. Paré verkar i en epok då naturen berövas sina metafysiska hemligheter och dess lagar blir mer empiriska. Det paradoxala är att han definierar monstret som *onaturligt*, men likväl spelar en viktig roll för *naturaliseringen* av monstret. Eriksson menar att hans humanism har stora likheter med Montaignes, som får stort utrymme i slutet av delen.

I avhandlingens 180 sidor långa tredje del, ”Modernitet och människans normalisering”, behandlas bland andra Descartes och 1700-talets materialister. Finns det en röd tråd i denna del av avhandlingen så är det den



tilltagande avmystifieringen av naturen. Genom sin grundliga exposé lyfter Eriksson fram hur monstret inte längre betraktas som ett brott mot en gudomlig ordning, utan som en del i ett icke-hierarkiskt system. Därmed blir det monstruösa till sist, med d'Holbach, lika med det livsodugliga, det som inte kunnat inordnas i systemet. Denna motsättning mellan anomali och normalitet finns som Eriksson visar kvar under 1800-talet. Han följer en vitalistisk linje – via far och son Geoffroy Saint Hilaire och Bergson – fram till 1900-talets moderna humanism. Det monstruösa får här en ännu mer undanträngd roll; monstrositeten förinnerligas och kommer till sist att stå för något moraliskt bristfälligt.

”Deleuze och en posthumanistisk naturfilosofi” lyder rubriken på avhandlingens sista och längsta del (200 sidor). Eriksson läser alltså Gilles Deleuze (1925–1995) som en posthumanistisk tänkare som teoretiserar det som ligger bortom människan. Även om vissa av Deleuzes böcker behandlas mer summariskt än andra, rör sig kapitlet över hela Deleuzes verk – till och med de förbisedda skrifter Deleuze publicerade redan under 1940-talet lyfts fram. Eriksson urskiljer tre monstrositetsbegrepp hos Deleuze: det monstruösa är för det första *det obestämda i bestämningen* – diskussionen kretsar här kring Deleuzes försök att formulera en skillnadens ontologi utan att hamna i ett dialektiskt tänkande. För det andra är det monstruösa *vitalitetens transcendentia objekt*, vilket också innebär att monstret både är ”det olevbara livet” och ”den mest intensiva formen av liv”. För det tredje står monstret för *det virtuella fortvaro i det aktuella* vilket leder in i en diskussion om upphävandet av gränsen mellan artificiellt och naturligt.

Efter Deleuze-delen följer en till sin karaktär sammanfattande avslutning, en litteraturlista och en engelsk Summary.

Avhandlingens formalia framstår genomgående som ganska problemfria. Citatfel förekommer, men så vitt jag kan se, trots längden, inte mer än i normalfallet. Med undantag för engelska texter återges alla citat både på originalspråk och i svensk översättning. En omtiverad inkonsekvens är att översättningen ibland ligger i brödtextern och originalcitaten i noten, ibland tvärtom, ibland finns båda i brödtextern, ibland saknas översättning. Mer konsekvent är undvikandet av existerande svenska översättningar. Även om Erikssons språkkunskaper förefaller ytterst gedigna är

detta enligt min uppfattning ett tveksamt val av två skäl: dels finns det, i ett litet språkområde som det svenska, en viktig performativ aspekt av att existerande översättningar tas i bruk också av forskare (om de rymmer felaktigheter kan de alltid modifieras), dels och viktigare kan det finnas rent vetenskapliga skäl att inte per automatik lita mer till sin egen kompetens än tidigare översättare. Detta illustreras av ett resonemang om Deleuzes essä ”L'immanence: une vie...”. Eriksson undviker den existerande svenska översättningen (”Immanens: ett liv...”) och väljer istället att ge huvudtiteln bestämd form. Men frågan är om titelns bestämda form inte ska förstås som en generisk artikel – på franska innebär det bestämd form, men inte nödvändigtvis på svenska. Till skillnad från Eriksson menar jag att bestämd form rimmar dåligt med essäns innehåll.

Stilistiskt är avhandlingen överlag mycket behaglig. Språket är ledigt och klart trots svåra resonemang, även om det finns formuleringar som tenderar att ställa sig i vägen för det som ska sägas. Ett par exempel: ”Är mötet som benämns 'Deleuze, Paré' en chimär?” lyder en retorisk fråga. Jag antar att det skulle kunna översättas till något mer prosaiskt, i stil med ”är det intressant att jämföra Deleuze och Paré”. På samma sätt ställer jag mig frågande till beskrivningen av avhandlingen som en studie ”av texternas textualitet och begreppens konceptualitet”. Varför inte helt sonika skriva ”en studie av texterna och begreppen”? Den formuleringen låter förstås inte lika bra, men den ger heller inte sken av en medieteoritisk inriktning som den inte har täckning för.

Eriksson har genomgående ett ytterst reflekterat förhållande till de begrepp han använder. Ett undantag är möjligen begreppet ”postmodernism” (i olika avledning) som i mina ögon ibland används något oproblematiserat, vilande mer på en existerande jargong än på ett kritiskt resonemang.

★

*Monstret och människan* är 720 sidor lång, med cirka 4 000 tecken per sida – i sin helhet lär den alltså bestå av uppemot 3 000 000 tecken. Även om det i en tid när forskningens villkor blir alltmer slimmade är omöjligt att inte imponeras av en sådan arbetsinsats, är det inte självklart hur man ska förhålla sig till detta exceptionella omfång. Å ena sidan

kan man fråga sig vem som ska hinna läsa Erikssons bok; å andra sidan kan man glädja sig åt ett stycke akademisk forskning som inte anpassar sig till läsarens förväntade behov. Så även om omfånget inte kan lämnas därhän, kan det heller inte värderas i sig utan bara i relation till innehållet: är längden motiverad av ämnesval och syfte, eller hade resultatet kunnat se annorlunda ut?

Denna fråga aktualiseras ofrånkomligen redan i inledningen. I själva verket är syftet och frågeställningen svårare att sammanfatta än referatet ovan ger sken av – frågeställningen utvecklas i princip under hela den 50-sidiga inledningens gång. Å ena sidan är detta en indikation på det stora intentionsdjupet och den höga graden av självreflektion; å andra sidan blir det, i takt med att frågorna radas upp, till sist besvärande oklart vilket syftet och den primära frågeställningen egentligen är. Denna mångordighet är ett problem som avhandlingen i sin helhet brottas med. Om Erikssons projekt, kanske i likhet med all historisk forskning, har två poler – å ena sidan att göra rättvisa åt ett idéhistoriskt material (Paré, Deleuze m fl), å andra sidan att driva tesen om monstret och människan – så väger det genomgående över åt den första polen. Det finns givetvis positiva aspekter av det förhållandet (vad Eriksson än talar om vinner han snabbt mitt förtroende; alla omdömen framstår som ytterst välgrundade), men också negativa konsekvenser. Även de delar som är mer kompletterande – som kapitlet om Antiken och det om Moderniteten – är så noggranna, stickspåren så många, att det redan från början lite oklara primära syftet under resans gång ibland känns väldigt avlägset. Eriksson hamnar kort sagt ofta så nära det material han skriver om att de större linjerna blir svåra att skönja – skogen blir osynlig för alla träd.

Samtidigt har Eriksson en väldigt god förmåga att ändå knyta ihop trådarna och indirekt motivera alla stickspår i slutet av sina kapitel. Annorlunda uttryckt förlorar han *själv* aldrig orienteringen, men risken är överhängande att hans *läsare* gör det. I viss mån hänger detta ihop med sättet att närma sig och presentera materialet: om Eriksson har en metod så är den inte narrativ utan snarare klassificerande. Avhandlingens viktigaste modus är snarare klassifikation än berättelse. Det fungerar oftast bra. Givetvis finns en risk att materialet förfalskas genom att tvingas in i en främmande struktur, men det gäller ju i

lika hög grad för en mer berättande form (även om vi gärna föreställer oss att historien *bar* en narrativ form). Problemet med Erikssons kategoriseringsver är snarare att uppdelningen i kategorier och underkategorier ofta blir så invecklad att den skapade ordningen blir oöverskådlig; ordnandet blir så invecklat att det blir kontraproduktivt.

Att man kan resa frågor kring fokus och urval i en undersökning av den här omfattningen säger sig självt. Den franska avgränsning som undertiteln indikerar är inte helt strikt – den överskrids inte bara av kapitlet om antiken, utan också av figurer som Darwin och Linné. Det är dock inte särskilt svårt att försvara *Monstret och människan* på den punkten: helheten hade varit svagare med en mer rigid begränsning till det franska gräns – genom att börja i den grekiska antiken lyckas Eriksson ge en djupare förståelse av hur relationen mellan mänskligt och monstruöst utvecklar sig längre fram i idéhistorien. Det motsatta förhållandet, utelämnandet, är möjligen mer komprometterande: det är svårt att befria sig från en känsla av att Erikssons energi eller intresse är mindre när han når 1800- och 1900-talen än tidigare i boken – romantiken och modernismen behandlas mer översiktligt än antiken.

Å andra sidan är Deleuze-delen som sagt avhandlingens längsta och dess karaktär skiljer sig i viss mån från de tidigare delarna: om Erikssons egen karakteristik, ”klassisk idéhistoria”, stämmer bra in på de tidigare delarna, är det i den sista delen fråga om ett mer aktivt tolkande. Nivån är mycket hög: inte bara för att han har närmast total överblick över den hastigt växande Deleuze-forskningen, utan framförallt för att han gör en originell, aktiv, kritisk och väl sammanhållen läsning av hela Deleuzes verk. Även i ett internationellt perspektiv är detta otvivelaktigt en anmärkningsvärd forskningsinsats.

Här finns förvisso enskildheter som förtjänar att ifrågasättas. Redogörelsen för Deleuzes upp och ned-vändning av platonismen döljer det som för Deleuze är poängen (att Platon gör en *tre delning* – idéer, kopior, simulakra – där det väsentliga är möjligheten att skilja de goda kopiorna från de falska). Jag är också tveksam till vedermodorna med att dra en gräns mellan Deleuzes och Deleuzes & Guattaris verk. Är inte Deleuzes samarbete med Félix Guattari (och andra) en välintegrerad del av en större ambition att ta sig ur Författar-

skapets och Mästertänkarens fångelse? Viktigare är frågan om hur relationen mellan aktualitet och virtualitet ska förstås. Eriksson tenderar att tänka den i termer av antingen- eller (embryot "lever i virtualitetens verklighet, inte aktualitetens" skriver han till exempel vid ett tillfälle), ett förhållande som det monstrosuösa alltså skulle bryta mot. Själva menar jag att virtualitet och aktualitet *alltid* samexisterar hos Deleuze. Det är själva förutsättningen för blivandet, samt för kritiken av separationen mellan verkligt och möjligt.

Dessa deleuzianska invändningar är emellertid randanmärkingar som mest bekräftar att jag är med på noterna. Min huvudsakliga invändning har att göra med det monstrosuösa status hos Deleuze. För att komma dit bör man emellertid börja från avhandlingens början. Redan i inledningen konstateras det att det inte finns några monster att studera; vad som finns är "de diskurser och den estetik som ger upphov till idén, formulerar begreppen samt konstruerar bilderna och stereotyperna". Det är alltså *diskurserna* om det monstrosuösa som ska studeras, inte några verkliga monster. Denna hållning är emellertid inte helt konsekvent av handlingen igenom; då och då visar sig monstret ändå ha, eller antas ha, en existens oberoende av diskursen. När frågan dyker upp igen i början av Paré-delen har en spricka i den självklara diskursiva karaktären öppnat sig: "Det kan finnas skäl att ifrågasätta om det monstrosuösa alls finns i en begreppsrealistisk mening, om det finns en ontologisk kategori identifierbar som monster – ett monstrets vara". Även om – eller just *genom* att – "monstrets vara" är satt ifråga så är dess icke-existens mindre kategorisk än i inledningen. Det anmärkningsvärda är att detta vara tenderar att bli allt viktigare ju mindre det talas om det. I slutet av den tredje delen konstateras det kritiskt att "Humanismen tycks ha svårt att komma till rätta med eller ens uppbåda intresse för det monstrosuösa." Men om monstret nu är en diskursiv produkt, hur kan dess *frånvaro* i diskursen då vara ett problem? Hur kan monstret leva en "undanträngd tillvaro" som det kort därefter påstås? Förutsätter inte det att monstret trots allt *har* en icke-diskursiv realitet?

Den här problematiken blir inte mer framträdande men väl mer akut i Deleuze-läsningen. Eriksson ser som sagt tre betydelse av det monstrosuösa hos Deleuze (det obestämda i bestämningen, vitalitetens transcendent objekt

och det virtuella fortvaro i det aktuella). Deleuze talar ganska sällan om det monstrosuösa, men då och då händer det, som när han i *Différence et répétition* diskuterar "vitaliteten, vars transcendent objekt dessutom skulle vara monstret". Eriksson gör mycket av passagen (han citerar och diskuterar ett längre stycke), men även om hans läsning är produktiv bör det enligt min mening påpekas att det viktiga i sammanhanget är *vitaliteten*, som ställs bredvid sociabiliteten. Monstret är förvisso en del av resonemanget, men det är inte det centrala.

Vad exemplet visar, menar jag, är att Eriksson så att säga gör mer av det monstrosuösa än som finns där hos Deleuze. Det är inte nödvändigtvis ett problem – kanske är det tvärtom en förutsättning för att något intressant ska bli sagt, något nytt synliggöras i förlängningen av Deleuzes tänkande – men det väcker ändå frågan om det monstrosuösa betydelse eller status i sammanhanget. I en deleuziansk kontext kan den inte formuleras i termer av *diskurs/vara*; frågan är snarare om monstret är ett *begrepp* (begreppet har en central status i Deleuzes tänkande: att uppfinna begrepp är vad filosofi handlar om) eller en mer kontingent aspekt. Samtidigt som Eriksson ibland talar om "Deleuzes monstrositetsbegrepp" som om det vore ett faktum, blir det monstrosuösa andra gånger mer uttunnat och subjektivt. Vid ett tillfälle talas det om "en monstrositet i själva den deleuzianska angreppsvinkeln", vid ett annat om "den *verkliga* erfarenheten av monstrositet".

Det är svårt att inte relatera denna skillnad till en passage i inledning där Eriksson kritiserar de Deleuze-kommentatorer hos vilka monstrositetsproblematiken "förstås metaforiskt". I opposition mot dem insisterar han på vikten av att nå ett slags bokstavlighet eller konkretion i Deleuze-läsningen: "Vad säger Deleuzes texter verkligen om monster eller det monstrosuösa, i den mening orden presenteras, definieras och används?" Min poäng är att Eriksson, trots en mycket stark läsning, inte lyckas hålla sig till den frågan – det monstrosuösa blir ofrånkomligen något som tillförs i tolkningen, lika mycket som det hämtas ur de lästa texterna.

Till Erikssons försvar ska sägas att han inte är omedveten om det förhållandet. "Märkligt nog", skriver han vid ett tillfälle, "ger dessa överväganden [hos Deleuze] inte utrymme för någon explicit diskussion av det monstrosuösa

natur och därför inte heller någon möjlighet att tydligt jämföra skildringen med de monstrositetsbegrepp jag hittills velat urskilja.” Men om Eriksson här tycks erkänna att han läser *in* något i Deleuzes text, snarare än han läser *ut* något ur den, skriver han på nästa sida att Deleuze ”är omedveten om sitt skapande av dessa begrepp, även om han är medveten om den problematik som står på spel”. Att slå fast vad Deleuze var medveten respektive omedveten om är naturligtvis vanskligt, inte minst i ljuset av den ovan citerade anmärkningen om vikten av att hålla sig till vad texterna ”verkligen” säger. Hur stark Erikssons tolkning än är, uppstår det ett problem när han slutar att behandla den som en tolkning och istället gör Deleuze ansvarig för den.

Det förhållandet mynnar ut i en avgörande invändning: att Deleuze talar ganska sällan om det monstrosity tyder kanske inte på något annat än att han inte var så intresserad av det. Det monstrosity var helt enkelt inte en del av hans projekt. Och att det inte var det beror på att det monstrosity, som Eriksson så framgångsrikt visar, är en *humanistisk* tankefigur – det ”normalas” eller ”mänskligas” avigsida – som Deleuze inte omfattar. I det perspektivet blir Deleuzes plats i avhandlingen mindre självklar: är karakteristiken av honom som ”posthumanist” inte missvisande, på ungefär samma sätt som ”postmodernist” eller ”poststrukturalist” är det? Alla tre förminskar honom, reducerar honom till en viss tradition eller trend som hans tänkande inte riktigt passar in i. I förlängningen av den invändningen hade det kanske varit bättre – också med tanke på omfånget – att dela upp avhandlingen i två böcker, en *Monstrets idéhistoria* och en om *Deleuzes filosofi*. Ytterligare ett argument för

det är att i synnerhet den senare ”boken” – den längsta, mest ingående och initierade svenska Deleuze-studien hittills – nu riskerar att få färre läsare än den annars kunde ha fått.

*Monstret och människan* är en bok med sällsynt många sidor, i dubbel bemärkelse: den är relevant för den som är intresserad av för-sokratisk filosofi, 1500-talets medicinhistoria, Montaigne, humanismens historia, fransk 1900-talsfilosofi, posthumanistisk teori, Deleuze i allmänhet, filmteori och så vidare. Så vitt jag kan bedöma är Erikssons verk djupt imponerande vilken av dessa sidor man än väljer att fokusera. Samtidigt är denna ambitiösa mångsidighet avhandlingens akilleshäla: den vill så mycket och säger så mycket att det är svårt att skilja det primära från det sekundära, det centrala från det perifera. Det är ett problem man kan leva med, men risken är att avhandlingens alla lysande enskildheter inte kommer att få den uppmärksamhet de förtjänar eftersom de döljs bakom varandra.

Samtidigt finns det tillräckligt mycket text som går ut på att ge läsaren det han förväntas vilja ha – att det skrivs böcker som istället ger företräde åt sitt ämne är naturligtvis något att glädja sig åt, inte att beklaga. Erikssons avhandling är inte bara ett sällsynt imponerande lärdomsprov, utan också ett ytterst intressant försök att ”tänka annorlunda”, för att låna Erikssons egen formulering. På så vis är den en kombination av två sidor som inom humaniora oftast tenderar att utesluta varandra. *Monstret och människan* skulle vara en remarkabel bok om den hade skrivits av en senior forskare; att en doktorand har gjort det är smått sensationellt.

Anders Johansson

## Ramism, rhetoric and reform

Jenny Ingemarsdotter: *Ramism, rhetoric and reform. An intellectual biography of Johan Skytte (1577–1645)*. Uppsala: Uppsala Studies in History of Ideas 42, 2011, 322 s. ISBN 978-91-554-8071-4, hft.

Jenny Ingemarsdotter ägnar sin avhandling åt en av den tidiga svenska stormaktstidens märkligaste gestalter. Johan Skytte gjorde en vacker politisk karriär från enkla förhållanden till att bli friherre och medlem av riksrådet, och en av dem som Gustaf II Adolf mest

förlitade sig på. Tvivelsutan är han värd en grundlig studie. Avhandlingen har med en vacker *alliteration* fått titeln *Ramism, rhetoric and reform*. Undertiteln berättar att det inte är fråga om en renodlad biografi; den genren lämpar sig inte längre för akademiska avhandlingar. Här sägs istället att det är fråga om en intellektuell biografi.

Det finns nu ingen självklar definition på vad som bör karakterisera en sådan annat än att dess tyngdpunkt rimligen ligger på en persons idéer och skrifter snarare än på hand-

lingar och dåd. I detta fallet möjliggör inriktningen en koncentration på sådana insatser som Ingemarsdotter ansett intressanta snarare än på kanske Skyttes viktigaste gärningar. Ty han var i första hand statsman och politiker. Nu kan dock författaren inkludera sådana delar av Skyttes politiska verksamhet som rörde utbildning och vilka hon anser kunna kopplas direkt till Skyttes filosofiska grundåskådning.

Av naturliga skäl ägnas därför en stor del av avhandlingen åt vad Ingemarsdotter hävdar är uttryck för Skyttes ramism. Därför kommer Skyttes ungdomsår särskilt i fokus. Under nästan ett decennium vistades han vid olika universitet och läroanstalter i tyska städer. Ingen bestrider att Skytte ständigt hyllade Ramus och dennes utbildningsidéer. Det är heller inte svårt att ta fasta på den betydelse retoriken hade inte bara för Skytte utan för hela den humanistiska och politiska kulturen. Titeln tredje ord, reform, motsvarar en väsentlig aspekt av Skyttes utbildningspolitiska gärning. Han ville åstadkomma förändring och förbättring. Däri var han möjlig ramist.

Det skall genast sägas att det är en välskriven och lärd avhandling, full av detaljer och små exkurser. Notapparaten har därför blivit omfattande och fylld med en del som hade kunnat flyttas upp i texten, annat hade kunnat utmönstras. Samtidigt måste det sägas att den intresserade läsaren har stor behållning av författarinnsans benägenhet att vara frikostig med uppgifter och inte minst med återgivande av texterna på originalspråk.

Avhandlingen är uppdelad i åtta kapitel varav det första är en introduktion med allt vad därtill hör och det sista är en omfattande konklusion. Däremellan har vi själva huvudframställningen. Ett av dessa kapitel ägnas en översiktlig presentation av Skyttes liv och karriär. Övriga fem utgör den substantiella kärnan i försöket att fastställa de viktigaste delarna av Skyttes tankevärd, produktion och politiska gärning inom vissa områden. Det är syftet med avhandlingen.

Men Ingemarsdotter säger sig också vilja undersöka den svenska pedagogiska reformverksamheten i allmänna drag under perioden. Vad hon avser med detta blir inte helt klart men det blir däremot längre fram tydligt att hon vill väva samman de pedagogiska reformerna med uttryck för götisk patriotism. Hon återkommer vid flera tillfällen till tendenser till götiska tankegångar. Bakom allt detta lig-

ger främst – men inte bara – Skyttes oration 1599 i Marburg om götarnas och svearnas forna militära tapperhet. Denna skulle senare bli föremål för flera omtryck och även översättningar och kom att nyttjas i den svenska utrikespolitiken. Med andra ord anser Ingemarsdotter att Skyttes ramism på något sätt och åtminstone i praktiken låtit sig väl förenas med de götiska idéerna som ett slags ideologisk grundsyn.

Ingemarsdotter disponerar de fem kärnkapitlen i en stegvis utredning av vad Skytte avsåg med ordet *nytt*. Detta är förvisso ett kärnbegrepp hos honom men hade en framträdande plats i den dåtida humanistiska kunskapssynen i allmänhet. Det kom dock att särskilt förknippas med Ramus och dennes efterföljare. Därefter vill Ingemarsdotter bestämna vilka som Skytte mer specifikt tänkte på då han lanserade sina pedagogiska idéer och reformer – med ett modernt uttryck – målgruppen för hans bemödanden. Slutligen vill hon besvara frågan hur Skytte tänkte sig att allt vad han eftersträvade skulle kunna uppnås.

Det viktigaste källmaterialet för avhandlingen har varit Skyttes tryckta skrifter, vilka i många fall ursprungligen har varit orationer; det mesta från hans ungdomsår. Utöver detta och utbildningspolitiken vidrör Ingemarsdotter flyktigt vissa andra områden såsom Skyttes del i den politiska ambitionen att odla stadskulturen och handeln i riket vilket exempelvis kom till uttryck i grundandet av nya städer.

Detta utgör kärnan i den intellektuella biografien över Skytte. Det blir ändå framför allt Skyttes tryckta produktion som hamnar i fokus. Ingemarsdotter vill undersöka den svenske statsmannens idéföreställningar och teoretiska argument mot vad hon kallar en relevant kontext.

Ingen kunde i Skyttes samtid sväva i okunskhet om den uppskattning han hyste för den franske filosofen Petrus Ramus. Denne hade skaffat sig betydande uppmärksamhet först i Paris men snart också i stora delar av Europa genom att frondera mot den traditionella undervisningen och genom att i dess ställe utforma en effektiv, mindre tidskrävande, mer fruktbar eller nyttig och därmed mer attraktiv undervisning. Hans idéer var inte alldeles unika, andra hade varit inne på liknade tankebanor men hans program var mer konsekvent utfört och visade sig vara succéartat i en tid då enhetsstater bildades, byråkrati utvecklades och nya behov av utbildade ämbetsmän,

diplomater och liknande blev alltmer uppenbarade. Ingemarsdotter har särskilt låtit sig inspireras av James Skalniks rätt kortfattade men effektiva och tillspetsade biografi över Ramus, där just dennes omstörtande verksamhet särskilt lyfts fram.

Ingemarsdotter har två utgångspunkter som hon egentligen aldrig riktigt diskuterar eller motiverar. Skyttes huvudsakliga produktion hör till studieåren och det är notoriskt bevärligt med attribution av akademiska titlar vid denna tid. Ändå kan vi med tanke på Skyttes övriga och senare gärningar och formulerade åsikter utan vidare slå fast att Skytte i huvudsak anslöt sig till uppfattningar som de flesta ramister i norra Tyskland gav uttryck åt. Även om det är svårt att i detaljerna alltid fastställa graden och arten av Skyttes ramism är det inte kontroversiellt att anse honom för ramist åtminstone under studieåren. Viktigt för den fortsatta framställningen blir Ingemarsdotters andra antagande att de intryck Skytte fick under studieåren särskilt i Marburg skulle forma hans syn på det mesta. Delvis är detta något som Skytte själv bekräftar. Utan att det utvecklas närmare hävdar författaren således att det fanns en kontinuitet i dennes tankevärld och det motiverar därmed att så stor del av avhandlingen ägnas studieåren.

Man bör dock exempelvis vara försiktig att utan vidare ta Skyttes egna ord om sina tidiga studieår för sanning. Enligt honom själv hade han mött ramismen redan vid Stockholmskollegiet som han studerade vid i sina tidiga tonår. Främsta skälet till en viss skepsis är att han av utbildningspolitiska skäl hade anledning att faktiskt utmåla kollegiet som i vissa avseenden mycket bättre än det skolastiska mörker som han 1640 ansåg hota akademien i Uppsala. Även om vi inte har tillräckligt material från Skyttes politiska liv för att veta hur ramistisk han då var är det ändå uppenbart att han i huvudsak har bevarat sin övertygelse om det ramistiska programmets fördelar men han har också haft andra och politiska bevekelsegrunder.

Vid skildringen av Skyttes studieår betonar naturligt nog Ingemarsdotter influenserna från Ramus i den studiemiljö svensken vistades i. Här kan hon luta sig mot tämligen färsk forskning om Ramus och ramismen, inte minst Howard Hotsons arbete som på ett nytt sätt belyser den franske filosofens påverkan på undervisningen vid nyinrättade högre läroanstalter i Tyskland och i trakterna runt Östersjön.

Skalnik har i sin biografi särskilt framhållit detta drag som en väsentlig förklaring för den ramistiska pedagogikens framgångar. Ramus ville vidga studierna till nya grupper och då gällde det att hinna med studiekurserna på mycket kortare tid; så blev studierna billigare för studenterna. Här fanns enligt Skalnik tydliga visioner om att bredda kontaktytan mellan teori och praktik och även bredda utbildningen till nya grupper såsom hantverkare; kanske bör man betrakta det ramistiska intresset för matematik i ljuset av sådana reformsträvanden.

Ingemarsdotter fördjupar inte dessa tankegångar, kanske framför allt med tanke på den avgörande skillnaden mellan den omstörtande Parisprofessorn och den framträdande svenske statsmannen. Det skall dock sägas att hon i avhandlingens mest genomarbetade kapitel lyfter fram Skyttes berömda oration 1598 om mekanikens betydelse och företräden. Här finns ett ämne som direkt vidrörde två aspekter av Ramus insats: dennes intresse för matematiken och ambitionerna att sprida undervisningen till större sociala grupper, inte minst med betoning på praktik – i det avseendet var onekligen mekaniken särskilt lämplig. I den möttes teori och praktik med nödvändighet.

Ingemarsdotter kan visa att den undervisning Skytte själv hade fått i matematik och mekanik höll hög nivå; att döma av hans långa oration och andra arbeten var han väl förtrogen med samtidens diskussioner. Frågan är om inte mekanikens storhet i Skyttes ögon just var att den överträffade naturen, något som emellertid i sig var problematiskt ur ramistisk synvinkel. En av hörnpelarna i den ramistiska vetenskapsuppfattningen var att alla vetenskaper skulle utgå från naturen. Just ifråga om mekaniken blev detta problematiskt men öppnade också nya möjligheter. Ingemarsdotter bryter i detta kapitel från sin lärda men samtidigt försiktiga framställning och tar ut svängarna. Det gör att på denna punkt blir Skyttes position och insats mer åskådliggjord och grundligare utvecklad.

Överlag är Ingemarsdotter sparsam med uppgifter om Skyttes övriga politiska gärning liksom om övriga politiska, militära och ekonomiska omständigheter men helt saknas inte den samhälleliga och politiska kontexten. Därför kan heller inte hertig Carls betydelse för Skyttes karriär ignoreras. Det var han som huvudsakligen finansierade dennes studier. Hade slaget vid Stångebro gått fel hade Skyttes

framtid sannolikt blivit en helt annan, om han alls hade fått behålla huvudet.

Ingemarsdotter understryker med rätta hur starkt Skytte framhävde nyttoaspekten i allmänhet. Helt riktigt lyfter hon fram att Skytte i likhet med vad redan Ramus hade gjort betonade att också de ofrälse – som han själv – borde studera och förkovra sig. Men Skytte framhöll även vikten av att adelsynglingarna studerade. Här är det genomgående fråga om att fästa uppmärksamheten på studiers värde i största allmänhet. Denna generella accentuering av nyttan av studier överensstämmer som en rad forskare har visat med den framväxande enhetsstatens ökade behov. Om denna viktiga kontext är författaren dock tämligen översiktlig.

Istället ägnar hon som redan antytts större uppmärksamhet åt Skyttes götiska tankegångar, detta trots att dessa egentligen främst kom till uttryck i ett enda tal. Ingemarsdotter kopplar samman den pågående politiska förändringen av det svenska riket med denna ideologiska upprustning (som senare blev mer uppenbar) och i ljuset av detta blir enligt henne därmed Skyttes tal och den götiska tematiken viktiga. Skytte medverkade med andra ord i ett slags polemik med andra nationer där de götiska idéerna blir viktiga argument för att hävda svearnas och götarnas enorma kvaliteter. Visserligen måste Skytte medge att kungarnas position i Sverige inte riktigt var i paritet med de krigiska bedrifterna men det föranledde honom att vända sig till Carl med en uppmaning att också inom kulturens område göra riket till en stormakt i alla avseenden.

Ingemarsdotter ägnar två kapitel åt Skyttes utbildningspolitiska verksamhet som ingalunda inskränkte sig enbart till hans gärning som universitetskansler. Viktig för henne är naturligtvis frågan i vad mån Skyttes egen ramistiska utbildning har fått påtagligt genomslag i hans politik. I avhandlingen hävdar hon med eftertryck att ramismen verkligen påverkade Skytte i hans uppfostran av både prinsen och Gustaf Adolfs syster Maria Elisabeth. Vad beträffar undervisningen av den blivande kungen tvingas hon dock konstatera att tyngdpunkten i undervisningen ändå låg på politik, historia och juridik, vilket väl strängt taget var vad man kunde förvänta sig men som samtidigt hade föga stöd i det ramistiska utbildningsprogrammet. Hon försöker dock hävda att Skyttes betonande av furstens behov av

matematiska kunskaper kunde vara ett uttryck för hans ramism. Huruvida man bör anse att Skyttes intresse för att utbilda även kvinnor kunde vara en konsekvens av hans ramism är emellertid ytterst osäkert och borde ha underbyggts med fler argument.

Till de mer intressanta inslagen i Ingemarsdotters avhandling hör partiet där hon hävdar att Skyttes engagemang för utbildningens nytta inte endast hade relevans för statens behov av utbildade. Åtminstone vill hon tolka Skyttes intresse också för den lägre skolan som ett uttryck för en uppfattning att studierna i sig var nyttiga även för individen. 1620 hade Skytte av kungen fått uppdraget att kartlägga rikets nordliga områden för att inventera landets mer okända delar men även för att komma med förslag till allehanda åtgärder som grundläggning av nya städer och skolor. Senare resulterade hans inventering i förslag som ökade den praktiska användningen av matematiska kunskaper i lantmäteri och liknande. Allt detta hade uppenbar nytta för riket. Men Ingemarsdotter är också inne på sådan utbildning som den av samerna i Lycksele vilken knappast enkelt kan beskrivas och karakteriseras på detta sätt utan hade snarare en – låt oss kalla det – mer allmän humanistisk grund, alltså en övertygelse om att utbildning danar och disciplinerar människan.

Ingemarsdotter hävdar att det var två drag som särdeles karakteriserade Skytte som ramist: hans ständiga accentuering av en effektiv och nyttoinriktad undervisning och hans intresse för matematiken och dess underarter, inte minst mekaniken. Visserligen räknar hon inte bort Skyttes ofta demonstrerade intresse för de typiska humanistiska färdigheterna och kunskaperna men dessa ges mindre framträdande plats i hennes framställning. Även om hon i avhandlingen i begränsad utsträckning ägnar sig åt den politiska kontexten markerar hon ändå tydligt att Skyttes intellektuella profil måste förstås i ljuset av den politiska förändringen då statens behov av utbildade ämbetsmän blev påtagligt och påträngande. Hon betonar dessutom hur Skytte precis som tidigare Ramus hade yppat stark preferens för ett samhälle präglat av meritokrati. Det är ett tema som man gärna velat läsa mer om men utrymmet och tiden tvingar författarinnan här som i många andra fall att låta intressanta frågor förbli outvecklade.

Man kan onekligen fråga sig hur rimligt det är att skriva en intellektuell biografi över en

person som knappast svarar särskilt väl mot någon av alla tänkbara definitioner av "intellektuell". Tvivelsutan var Skytte ytterst välutbildad, hans latin var omvitnat gott, han hade rykte om sig att vara en välutbildad och han försvarade ihärdigt välsignelsen av studier. Så långt är allt gott och väl. Till detta kommer naturligtvis att han i stora delar kunde genomföra sin grundläggande uppfattning som utbildningspolitiker. Men man kan inte rimligen hävda att ens en liten del av hans verksamhet präglades av intellektuella intressen. Han hade såvitt vi vet inte några ambitioner att parallellt med sitt aktiva, politiska liv upprätthålla ett författarskap. Under studieåren medverkade han naturligtvis i det akademiska livet med en del obligatoriska alster och dessutom en del orationer, bland vilka hans prisande av mekanikens förtjänster inte minst genom sitt omfång intar en särställning. Väl hemkommen skrev han ett slags furstespegel men därefter ägnade han sig endast åt praktisk välutbildning, brevskrivning och politik.

Ingemardotters text präglas av en motvilja att diskutera val och att ta tydlig ställning. Det är uppenbart då hon presenterar forskningsläget. Ingen tvekan kan råda om att hon satt sig in i det mesta av relevans såväl vad beträffar Ramus som Skytte; hon har dock förbisett en del relativt färskartade artiklar om särskilt Skytte. Ändå får läsaren inte en känsla av att hon verkligen anknyter till den övriga forskningen. Hon har talrika och fylliga hänvisningar i noterna men hennes framställning ger inte sken av att i frågeställningarna relatera till forskningsläget. Att uppvisa lärdom och demonstrera att man har läst de viktiga verken är väl gott och väl, men man måste också försöka förhålla sig till dessa. Man får nu ett intryck att hon här och där förvisso har tagit intryck av Skalknik och andra men ibland kanske inte om hon når längre än dessa eller om hon kommer fram till avvikande uppfattningar.

Även om det är föga kontroversiellt att påstå att Skytte ständigt anknöt till Ramus och att han ibland direkt hävdade sig företräda en likartad uppfattning så att man med hygglig precision kan påstå att Skytte var ramist, återstår ändå att komma fram till i vilka avseenden ramismen verkligen påverkade honom som politiker. Kort sagt, i vilka avseenden var han ramist och eventuellt, i vilka var han det inte? För att kunna utreda en sådan fråga måste man utgå ifrån forskningen om ramismen och pröva hur Skytte förhöll sig till alla de ingre-

dienser och aspekter som forskningen anser höra till ramismen. I huvudsak undviker Ingemardotter att göra detta.

Det går visserligen av hennes framställning att vaska fram vissa moment som hon anser essentiella för Skyttes ramism, särskilt hans intresse för matematiken och hans betoning av nyttan och effektiviteten. Hennes uppgift har heller inte varit alldeles lätt med tanke på att Skyttes huvudsakliga teoretiska arbeten inte alls kronologiskt hänger samman med hans gärningar som statsman. Det hade emellertid varit förtjänstfullt om hon inte glidit undan problemet och ersatt alla invändningar och frågor med långa och i och för sig intressanta noter.

På motsvarande sätt undviker hon att brottas med frågan om relationen mellan den ramistiska eller teoretiska Skytte och den politiska. Visserligen upprepar hon ofta behovet att förstå Skyttes ramism mot bakgrund av en relevant kontext men i praktiken glider hon också där undan problemen. Ty huvudsaken av Skyttes explicita ramism hör till den tyska perioden och där lämnar Ingemardotter tämligen sparsamt med information. Då Skytte som tonåring och tämligen recentior student försvarade en dissertation där Daniel Cramer angreps berodde detta naturligtvis inte på att han själv hade engagerat sig i saken och läst och förstått den lärde Cramer som då var synnerligen ifrågasatt eftersom han just hade introducerat metafysiken och därmed skolastiken inom lutherdomen. Men ändå är dissertationen intressant eftersom Skytte självklart av sina lärare bringats till insikt vari det djupt problematiska med Cramers aristotelism låg. Händelsen är dessutom symbolisk däri att denna strid som endast ytligt påminde om Ramus angrepp på den skolastiske Aristoteles senare skulle bli kyrkopolitiskt viktig för Skytte. Som politiker försökte han förhindra importen av den lutherska skolastiken i lärosalarna som ett hot mot statens inflytande över utbildningen; det blev med andra ord viktigt att förhindra kyrkan och prästeståndet att återfå sin medeltida politiska position i riket. Det skulle här kunna finnas möjlighet till en fördjupad undersökning av den roll ramismen här eventuellt spelade i den tyska miljön där Skytte vistades.

Nu ligger tyngdpunkten kronologiskt inte på den period då Skytte var som mest aktiv ramist utan istället av många skäl på dennes resterande liv då han istället var aktiv statsman



med föga utrymme och intresse för egna filosofiska skrivelser.

Ändå bör sägas att Ingemarsdotters intellektuella biografi över Skytte sina brister till trots innehåller många värdefulla utredningar,

därtill skriven på ett språk som möjliggör för en bred internationell publik att förstå den betydelse som Skytte hade.

Erland Sellberg

## Mellan nation och omvärld

Henrik Brissman: *Mellan nation och omvärld. Debatt i Sverige om vetenskapens organisering och finansiering samt dess internationella och nationella aspekter under 1900-talets första hälft*. Ugglan, Minervaserien 15. Lund: Avdelningen för idé- och lärdoms historia, 2010. 502 s. ISBN 978-91-979095-0-1.

Frågor rörande den svenska forskningens internationalisering, organisering och finansiering har stått högt upp på den forskningspolitiska agendan under de senaste decennierna. När Henrik Brissman i sin avhandling *Mellan nation och omvärld* ger sig i kast med att idéhistoriskt belysa dessa frågor under 1900-talets första hälft är detta därför ett ämne som känns både aktuellt och relevant. Resultatet har blivit en omfångsrik studie, på inte mindre än 500 sidor, som griper över ett ovanligt brett område. Avhandlingen behandlar således inte enbart *ett* vetenskapsområde eller *en* disciplins historia, utan svensk vetenskap i bred bemärkelse – inklusive teknisk, medicinsk, samhällsvetenskaplig och humanistisk forskning – samt dess internationella relationer, i både retorik och praktik, under ett halvsekel.

Den ämnesmässiga bredden och det långa tidsperspektivet motiveras av författarens syfte och övergripande frågeställningar, vilka omfattar både en områdekomparativ ansats och ambitionen att urskilja förändringar över tid. Det mer specifika syftet formuleras som ”att belysa, diskutera och analysera svenska vetenskapliga relationer med omvärlden under perioden 1900–1950 samt svenska uppfattningar om vetenskap och dess finansiering som en nationell och/eller internationell angelägenhet” (12). Detta syfte bryts ned och preciseras i avhandlingens två övergripande frågeställningar: ”Vilka uppfattningar manifesterades av svenska forskare om internationell vetenskaplig organisering och finansiering contra nationell lojalitet och åtaganden under 1900-talets första hälft?” respektive ”Vilka förändringar i de svenska vetenskapliga internationella

relationsmönstren kan vi fånga genom studiet av några svenska vetenskapliga organisationer under 1900-talets första hälft?” (13)

För att genomföra undersökningen tar författaren, som frågeställningarna antyder, fasta på ett antal vetenskapliga organisationer. Undersökningens fokus ligger med andra ord inte så mycket på enskilda forskare, deras kontakter och nätverk, och inte heller så mycket på vetenskapens innehåll eller på faktiska internationella forskningssamarbeten, utan mer på de vetenskapliga organisationernas roller och funktioner i detta sammanhang. Författaren utgår i det avseendet från tre olika typer av vetenskapliga organisationer: ”gränsorganisationer”, ”professionella organisationer” respektive ”vetenskapliga forskningsråd”. På så sätt utvecklar författaren en egen organisationstypologi vilken, tillsammans med de fyra vetenskapsområden som behandlas, bildar ett slags matris med olika typer av organisationer inom olika vetenskapsområden. Mer konkret är det fem vetenskapliga organisationer som undersöks: *en* gränsorganisation, *en* professionell organisation samt *tre* forskningsråd. De fem organisationerna är: Ingenjörsvetenskapsakademien (IVA), Svenska Läkaresällskapet (SLS), Medicinska forskningsrådet (MFR), Samhällsvetenskapliga forskningsrådet (SFR) och Humanistiska fonden (HF). De fem organisationerna ägnas varsina fallstudier, vilka tillsammans kan sägas utgöra avhandlingens empiriska kärna.

Ett flertal olika typer av källmaterial har kommit till användning: organisationshistoriker, samtida press- och tidskriftsmaterial, offentligt tryck och statligt utredningsmaterial, protokoll- och arkivmaterial samt privata brevsamlingar. Särskilt organisationshistorikerna problematiseras i källkritiskt och historiografiskt avseende. Därtill baseras avhandlingen, på grund av sin generaliserande och syntetiserande ambition, på en ovanligt omfattande sekundärlitteratur.

Avhandlingen i stort är uppplagd i tre delar. Den första delen består utöver inlednings-

kapitlet av två längre översiktskapitel, vilka tillsammans målar upp en bred bakgrundsbild av den samtida internationella respektive inhemska utvecklingen. Den andra delen utgörs av de fem empiriska fallstudierna. Den tredje och sista delen utgörs av ett avslutande sammanfattande kapitel.

I det första bakgrundskapitlet, "Internationell vetenskap: Retorik och praktik", skildrar författaren med breda penseldrag den internationella vetenskapens villkor under perioden, med fokus på Tyskland, England och USA, samt framväxten av internationella vetenskapliga organisationer. Ett centralt tema i kapitlet är "vetenskap och krig", där en övergripande poäng är att många av de inter- och transnationella organisationer som bildades under perioden – såsom *International Research Council* (IRC, 1918), *International Council of Scientific Unions* (ICSU, 1931) och FN:s organ för bland annat vetenskapliga frågor, *UNESCO* (1945) – tillkom som ett direkt resultat av, eller i nära anslutning till, erfarenheterna från de båda världskrigen.

I det andra bakgrundskapitlet, "Sverige: Mellan nationalism och internationalism", förskjuts fokus från den internationella scenen till den inhemska forskningspolitiska arenan. En viktig poäng i det avseendet är att författaren vill uppmärksamma den mer allmänna kulturdebatten som ett förbisett forum för samtidens forskningspolitiska samtal. Här argumenterar författaren för att det fanns ett relativt brett samförstånd kring vetenskapens produktiva roll i samhällsutvecklingen, vilket samtidigt gjorde de klassiska vetenskapsteoretiska frågorna om dels relationen mellan vetenskap och politik, dels forskningens frihet, till centrala och återkommande teman. Ett annat övergripande – och för hela avhandlingen centralt – argument är att många svenska forskares blickar redan under mellankrigsperioden riktades mot utvecklingen i England och USA.

I den andra delens första kapitel, fallstudien om Ingenjörsvetenskapsakademien, visar författaren hur IVA under perioden 1919–50 fungerade som en kunskapsmäklande gränsorganisation genom att upparbeta samarbetsytorna gentemot industrin, den politiska sfären och allmänheten. Samtidigt bidrog IVA:s företrädare, främst Axel Enström och Edy Velander, under sina frekventa utlandsresor som outtröttliga ambassadörer för svensk teknisk forskning, till att vidga IVA:s internationella

kontaktytor såväl söderut med Tyskland som västerut med USA.

I den andra fallstudien, om Svenska Läkaresällskapet, får vi se dels på vilka sätt SLS under perioden 1918–50 verkade som en professionell organisation med syfte att stärka läkarnas och den medicinska vetenskapens samhällsroll, dels att de internationella kontaktnäten även i detta fall sträckte sig både söderut och västerut, men också att det uppstod en intern konflikt där de mer uttalat tyskorienterade sympatisörerna efterhand hamnade i minoritet och tystnade.

I den tredje fallstudien, om Medicinska forskningsrådet, skildras hur MFR, grundat under periodens slutskede 1946, delvis i likhet med det första forskningsrådet, Tekniska Forskningsrådet (TFR, 1942), framför allt influerades av anglosachsiska förebilder, i MFR:s fall främst det brittiska *Medical Research Council* (MRC) och den medicinska utvecklingen i USA.

I den fjärde fallstudien, om Samhällsvetenskapliga forskningsrådet (SFR, 1948) eller Statens råd för samhällsforskning, som det döptes om till 1954, poängterar författaren att tillkomsten av SFR med dess många olika turer, än mer tydligt, och i likhet med den mellankrigstida svenska social- och samhällsvetenskapliga forskningen i stort, var orienterat mot USA.

I den femte och sista fallstudien, om Humanistiska fonden, får vi lära oss att HF, vilken tillkom 1927 som ett resultat av Vitterhetsakademiens ansträngningar och som sedan kvarstod under dess förvaltning till och med bildandet av Statens humanistiska forskningsråd (HFR 1959), skilde sig från de övriga studerade vetenskapliga organisationerna genom dess forskningspolitiskt betydligt mer defensiva roll, exempelvis i frågor rörande vetenskapens samhällsnytta och genom dess mer renodlat nationella orientering, och inte alls uppfattades som en lika självklar drivkraft som övriga vetenskapsområden i det framväxande välfärdssamhället.

I det avslutande och sammanfattande kapitlet, vilket alltså sammanfaller med del 3, knyts påsen ihop. De två övergripande frågeställningarna – om den svenska vetenskapens internationella relationer och dessas förändring över tid – rekapituleras. Två mer generella slutsatser dras. Den första slutsatsen är att "internationalism" och "nationalism" inte bör ses som varandras motsatser, där det ena

mekaniskt ökade eller minskade på det andras bekostnad. I det avseendet argumenterar författaren för att internationalismen i dess idealistiska tappning fick sig en rejäl törn i och med första världskriget. De internationella samarbeten som kom till stånd under den studerade perioden var istället oftast pragmatiskt motiverade av konkreta behov av samordning och den egna vetenskapens, i regel nationellt inramade, samhällsnytta. ”Ingen internationalism utan nationer”, är det flera gånger upprepade uttryck som sammanfattar denna iakttagelse (10, 45 och 407).

Den andra, likaledes genomgående upprepade, slutsatsen gäller frågan om den allmänna omorienteringen av svensk vetenskap från den tyska kultursfären under periodens inledning mot den amerikanska forskningen under periodens slut. I det avseendet argumenterar författaren, mot bakgrund av de fem fallstudierna och de två inledande översiktskapitlen, för att denna omsvängning inte bör tolkas som ett direkt resultat av andra världskriget, utan snarare bör ses i ett bredare och mer komplext kulturellt, socialt och ekonomiskt sammanhang, enligt vilket de svensk-amerikanska relationerna hade grundlagts redan under mellankrigsperioden. Detta betyder, sammanfattar författaren, ”att andra världskriget som en historisk händelse bör nedtonas för förståelsen för svensk vetenskaps internationella orientering” (413).

\*

Som framgått är Henrik Brissmans avhandling en både omfattande och innehållsrik bok med många förtjänster. Till de sistnämnda hör inte minst studiens breda grepp. Att ta sig an fem olika vetenskapliga organisationer inom fyra olika vetenskapsområden, i syfte att studera den erkänt komplexa relationen mellan vetenskapen och dess omgivande samhälle, med fokus på den svenska vetenskapens internationella relationer, i retorik och praktik, under ett helt halvsekel, är en uppgift som helt säkert skulle avskräcka de flesta. Ämnet skulle utan problem kunna ägnas flera avhandlingar, inte minst eftersom det förutsätter en ovanligt bred inläsning av författaren. Det är således en i flera avseenden lärd avhandling vi har att göra med.

Samtidigt kan man konstatera att just den breda ansatsen tydliggör behovet av ett väl specificerat huvudfokus. I det avseendet läm-

nar emellertid formuleringarna av både syftet och de två övergripande frågeställningarna, liksom avhandlingens långa undertitel, en del övrigt att önska. Dessa är relativt mångordiga och uppräknande till sin karaktär, och ändå onödigt oprecisa när det gäller avhandlingens analytiska fokus och tyngdpunkter. Jag menar att man kan urskilja åtminstone tre olika bärande teman i avhandlingen – vilka alla finns med som ledord i titeln, syftet och frågeställningarna – nämligen det internationella temat, det organisatoriska (och områdeskomparativa) temat samt det forskningsfinansiella temat. När det gäller avvägningen mellan dessa tre teman lämnas emellertid onödigt stort tolkningsutrymme åt läsaren. På den direkta frågan om vilket av dessa teman som författaren själv anser vara mest centralt framkom vid disputationen att det är det förstnämnda temat, om den svenska vetenskapens internationella relationer, medan de två övriga teman bör ses som underordnade. Detta klagörande hade med fördel kunnat inarbetas i avhandlingen.

Samtidigt kan man konstatera att de internationella aspekterna ändå förblir relativt nedtonade i de empiriska fallstudierna. Visserligen skildras den internationella utvecklingen väl i det första bakgrundskapitlet. Men i de fem fallstudierna studeras de enskilda vetenskapliga organisationernas historia i huvudsak utifrån ett ganska traditionellt, nationellt inramat perspektiv. Detta har delvis sin förklaring i att de studerade organisationernas uppdrag bestod i att verka i ett företrädesvis nationellt definierat sammanhang. Ändå var det förstås så att de inte var blinda för den internationella utvecklingen. Tvärtom visar författaren och gör en poäng av förekomsten av olika internationella organisatoriska förebilder, studieresornas riktning och de internationella ledamöternas härkomst. Men inte desto mindre kan man konstatera att dessa internationella relationer huvudsakligen dokumenteras indirekt, via de fem ganska tydligt nationellt orienterade vetenskapliga organisationerna. En kritisk reflexion är därför att avhandlingens övergripande tes om den ”idealistiska internationalismens” relativa obetydlighet under den studerade perioden (405) sannolikt åtminstone delvis sammanhänger just med valet av de fem vetenskapliga organisationerna. Annorlunda uttryckt menar jag att det förefaller troligt att en studie som hade uppmärksammat andra, mer explicit interna-

tionellt syftande vetenskapliga organisationer eller, låt säga, den internationella fredsrörelsens formering i kölvattnet av första världskriget, där även svenska forskare och intellektuella var delaktiga, hade resulterat i en delvis annan bild av den svenska vetenskapens internationella relationer under perioden.

En andra övergripande synpunkt gäller just valet av de fem vetenskapliga organisationerna. Det skall påpekas att författaren understryker att han inte har för avsikt att ge en heltäckande bild av svensk vetenskaps internationella organisationer utan att han med hjälp av dessa fem organisationer vill erbjuda en "provkarta" (21). Inte desto mindre dröjer sig frågan kvar hos läsaren: varför just dessa organisationer? De fem organisationerna representerar fyra – inte fem – olika vetenskapsområden: teknisk, medicinsk, samhällsvetenskaplig och humanistisk forskning. Två av organisationerna, SLS och MFR, är således verksamma på det medicinska området, men ingen på exempelvis det naturvetenskapliga området. Just frånvaron av Kungliga Vetenskapsakademien (KVA), som annars hade varit en given kandidat med tanke på dess uttalat internationella betydelse, kommenteras i inledningen med att denna dels är "en allt för bred organisation för att rymmas inom ramen för mitt syfte", dels "i så hög grad redan har blivit utforskad" (21). Det kan låta som två goda skäl. Men detsamma måste samtidigt sägas gälla dess yngre tekniska motsvarighet IVA, vars historia blivit föremål för eller berörts av flera idéhistoriska studier. Samtidigt är det otydligt i vilken mening KVA:s 1900-talshistoria verkligen kan anses utforskad. Utöver Sten Lindroths tvåbandsverk, som begränsar sig till perioden fram till 1818 (1967), märks framför allt Tore Frängsmyrs redigerade volym *Science in Sweden* (1989). Ingen av uppsatserna i den sistnämnda volymen behandlar dock det internationella temat mer systematiskt. På motsvarande sätt lämnas man som läsare en aning undrande varför författaren valt att studera tre forskningsråd men bara en så kallad gränsorganisation och en professionell organisation? En annan, nära till hands liggande, möjlighet hade varit att i det tekniska forskningsområdets fall snarare fokusera på tillkomsten av Tekniska forskningsrådet (1942) – på motsvarande sätt som fallstudien om Samhällsvetenskapliga forskningsrådet i stor utsträckning kan sägas handla om dess förhistoria – samt att integrera fallstudien

om SLS med kapitlet om MFR. I så fall hade detta erbjudit en mer symmetrisk undersökningsdesign och därmed en stabilare grund för områdeskomparativa resonemang.

En tredje övergripande diskussionspunkt rör avhandlingens begreppsliga och teoretiska inramning. I huvudsak är dessa synpunkter centrerade till författarens tredelade organisationstypologi. Som redan framgått lägger författaren förhållandevis stor vikt vid distinktionen mellan de tre olika typerna av vetenskapliga organisationer – "gränsorganisationer", "professionella organisationer" och "forskningsråd" – vilka är hämtade från STS-forskningen, professionsforskningen respektive tidigare forskning om forskningspolitikens historia. Det framstår som både relevant och adekvat att knyta an till dessa begrepp och forskningsområden. Däremot anser jag att den specifika typologi som författaren ställer upp samt det sätt på vilket den används reser en del frågor. Även om de tre organisationstyperna introduceras utförligt i inledningen förblir det i teoretiskt avseende förhållandevis oklart hur de förhåller sig till varandra. Det nämns också att de tre organisationstyperna inte är "ekvivalenta med varandra" (25) och att de fem organisationerna är "både heterogena och spretiga" (419). Av framställningen verkar det som att en professionell organisation som SLS kunde fungera "mäklande" som en gränsorganisation (exempelvis 264) och, tvärtom, att en gränsorganisation som IVA kan sägas ha tjänat det professionella intresset hos den svenska ingenjörskåren (149). Men vad är det i så fall som skiljer en gränsorganisation från en professionell organisation? Här menar jag att det kan uppstå ett problem, ett slags cirkelresonemang, om man i förväg definierar och kategoriserar de fem organisationerna som gränsorganisationer, professionella organisationer respektive forskningsråd – och därmed tillskriver dem en viss uppsättning funktioner på förhand. Jag menar att det troligen hade blivit mer historiskt givande att istället använda organisationstypologin som ett analytiskt raster för att besvara den empiriska frågan: I vilken utsträckning fungerade de fem vetenskapliga organisationerna under det studerade perioden som mäklande gränsorganisationer, professionella intresseorganisationer respektive rådgivande och forskningsfinansierande organisationer? När författaren i den avslutande diskussionen (422) därtill för in sex nya typer av organisatoriska funktioner – utan att koppla

dessa till den övergripande organisationstypologin – förstärker detta intrycket att avhandlingen hade tjänat på ett mer genomarbetat begreppsligt ramverk.

Det har redan kommenterats att ett av avhandlingens viktigaste bidrag ligger i studiens syntetiska karaktär. I den inledande forskningsöversikten framhåller författaren just detta motiv, att den befintliga forskningen på området i regel varit disciplin-, organisations- eller individorienterad och att ”[m]er övergripande arbeten om svenska internationella vetenskapliga relationer saknas” (58). Denna beskrivning förefaller i det stora hela korrekt. Men det finns undantag. Ett sådant är Sverker Sörlins *De lärdas republik* (1994) vilken behandlar just frågor om vetenskapens internationella och transnationella tendenser och delvis kommer fram till liknande slutsatser: att omorienteringen av svensk vetenskap från Tyskland till USA inte bör ses som ett direkt resultat av andra världskriget utan inom ramen för en bredare kulturell, social och ekonomisk kontext där den amerikanska dominansen hade grundlagts redan tidigare. Sörlins studie refereras visserligen, men då på en relativt undanskymd plats (i det andra bakgrundskapitlet) och inte i forskningsöversikten eller i anslutning till slutdiskussionen. Här menar jag i korthet att en mer explicit diskussion kring nyanskillnaderna mellan Brissmans och Sörlins slutsatser hade kunnat bidra till att spetsa till avhandlingens resultat.

Avslutningsvis några korta kommentarer rörande disposition, formalia och akribi. Avhandlingens struktur är i det stora hela klar och tydlig med tre delar. Som läsare hade man dock varit hjälpt av att den kapitelnumrering som åberopas i innehållsöversikten i inledningen (23–24) även funnits utskrivna i innehållsförteckningen och i kapitelrubrikerna. I formaliahänseende finns en del övrigt att önska. I appendix-delen vittnar exempelvis samtliga sex bilagor om att det gått lite för snabbt vid slutredigeringen. Detta är särskilt tydligt i Appendix 5, som upprepar ett och samma långa textstycke inte mindre än tre

gånger (463–464). Felaktiga citeringar av brev och samtida tidskriftsartiklar finns det tyvärr allt för gott om, även om dessa i inget fall ger upphov till missförstånd eller annorlunda innebörder. Käll- och litteraturförteckningen borde ha korrekturlästs ytterligare en gång, särskilt då den inledande förteckningen över tryckta källor. Ett avslutande plus är den utförliga personförteckningen, som väl fyller sin funktion i denna studie med sitt rika persongalleri.

★

Mitt sammanfattande slutomdöme är att Henrik Brissmans avhandling *Mellan nation och omvärld* är en ovanligt omfattande studie som griper över ett ovanligt brett område. Till dess förtjänster hör just den breda ansatsen, vilken gör det möjligt att hantera de mer generella frågor om det svenska vetenskaps-samhällets internationella orientering och dess förändring över tid som står i studiens fokus. Studiens syntetiska karaktär utgör samtidigt ett viktigt bidrag, i och med att mer övergripande studier av svensk vetenskaps internationella relationer – om inte saknats helt – har varit fåtaliga.

Samtidigt öppnar den breda ansatsen upp för kritiska synpunkter. En sådan från min sida har gällt den något otydliga prioriteringen mellan studiens tre övergripande teman. En annan fråga har gällt urvalet – och framför allt den bristande motiveringen – av de fem vetenskapliga organisationerna. En tredje synpunkt, slutligen, har gällt den tredelade organisations-typologin och några tillhörande begreppslika oklarheter. Samtidigt understryker författaren att ambitionen inte har varit att systematisk och uttömmande belysa svensk vetenskaps internationella relationer i dess helhet, utan snarare att erbjuda en provkarta med några organisatoriska exempel ”för att bidra med ett eller flera svar på dessa frågor” (21). Den målsättningen har Henrik Brissman uppnått med sin avhandling.

Per Wisselgren



# Recensioner

## Allmän idé- och lärdomshistoria

Eva Löfgren: *Rätt och rum. Tingshus som föreställning, byggnad och rum i förvandling 1734–1970*. Stockholm: Institutet för rätts-historisk forskning, 2011. 639 s. ISBN: 978-91-86645-01-4, inb.

Det är svårt att inte imponeras av det arbete som ligger bakom doktorsavhandlingen *Rätt och rum. Tingshus som föreställning, byggnad och rum i förvandling 1734–1970* (2011), författad av Eva Löfgren, forskare vid Göteborgs universitet. Bakom avhandlingen ligger omfattande arkiv- och fältstudier, samt även intervjuer med personer tidigare verksamma vid svenska tingshus. Den uppgift som Löfgren har satt sig före, det är att beskriva rummets och platsens betydelse för svenska häradsrätter under perioden 1734–1970. Avgränsningen bakåt i tiden bestäms av en förordning som beslutades i samband med införandet av den första svenska nationella lagstiftningen, en förordning som krävde att varje härad skulle bygga en ”tingsbyggnad”: ”en stuga så stor som tarfväs och två kamrar” (1734 års lag, Byggningsbalken, kapitel 26, andra stycket). Avgränsningen framåt i tiden bestäms av 1970 års tingsrättsreform, vilken likställde alla underrätter för brott- och civilmål. Forskningsuppgiften har med andra ord bestått i att utforska effekterna av den så kallade tingshusskyldigheten under perioden 1734–1970, med särskilt fokus på relationen mellan tingshusens form och funktion. Löfgren har sålunda även avgränsat sitt arbete så att hon inte studerar de häradsrätter som inte hade ett eget tingshus (vilket långt in på 1800-talet fortfarande var det vanligaste) och inte heller rådhusrätterna i städerna.

Metodologiskt har Löfgren låtit sig inspireras av Henri Lefebvres teorier i *La production de l'espace* (1974), i vilken särskiljs tre aspekter av det sociala rummet: *rumslig praktik* avser den kroppsliga erfarenheten av rummet; *representationer av rummet* avser rummet uttryckt i abstrakt form, bilden av rummet; och *representationernas rum* avser vardagliga uppfattningar om rummet, både medvetna och omedvetna. Grundtanken hos Lefebvre är att de sociala rum i vilka människor lever och

verkar inte är ”givna” utan ”skapade” rum, som regel konstruerade för bestämda syften, alternativt att vissa aktiviteter förlagts till en plats för att det fysiska rummet ansetts lämpligt. Sociala rum skapas således, men omformas ständigt genom dynamiken i mänskliga relationer. Till skillnad från Lefebvre så betonar Löfgren att det fysiska rummet erbjuder och/eller begränsar olika sätt att interagera med och i rummet, vilka vi kan acceptera, motstå eller trotsa. Med avstamp i Lefebvres teorier om det sociala rummets tre aspekter, har Löfgren i sin avhandling utforskat dels det ”föreställda rummet” så som det uttrycks i text och bild, dels det ”byggda rummet” så som det finns dokumenterat och bevarat, och slutligen det ”använda rummet” så som det faktiskt kom att användas. Liksom med Lefebvres tre aspekter av rummet är det inte fråga absoluta storheter, utan det föreställda, byggda och använda rummet står i ett dialektiskt förhållande till varandra. Löfgren betonar att tingshuset hela tiden har varit platsen för många olika aktiviteter och verksamheter, varav rättsskipning endast var en. De har även rymt kanslier, kök, övernattingsrum och bostäder, och tingssalen har också ofta använts som samlingssal. I inledningen tar Löfgren även upp maktperspektivet och frågan om hur häradsrätten ska förstås i relation till det lokala sammanhang i vilket den fungerade och i relation till den framväxande centralmakten i Stockholm. Hon berör i detta sammanhang även det som ibland kallas den ”judiciella revolutionen”, med vilken menas den – ofta långa och långsamma – process varigenom rättssystemet kom att särskiljas från andra former av (politisk) maktutövning.

Avhandlingens huvuddel är uppdelad i tre kapitel: ett som fokuserar på tingshus byggda fram till och omkring 1800; ett andra kapitel som fokuserar på tiden omkring sekelskiftet 1900; och ett tredje som handlar om tingshus koncipierade och byggda under efterkrigstiden, med fokus på 1950-talet. Vart och ett av de tre kapitlen inleds med en djupstudie av ett enskilt tingshus som exemplifierar tendenser i perioden, varefter följer en del som behandlar föreställningar om tingshus, en del som be-

handlar byggande av tingshus och en del som behandlar den faktiska användningen av tingshusbyggnaden. Avhandlingen avslutas med en sammanfattning.

I en tid när centralmakten var mer en idé än verklighet, är det kanske inte förvånande att 1734 års förordning i Byggningsbalken inte efterlevdes överallt. Enligt Löfgren var det till och med så att de särskilda tingshus som uppfördes under perioden 1734–1800 som regel ersatte tidigare existerande tingshus. De härader som använde andra byggnader för att hålla ting – som värdshus, gårdar eller sockenstugor – tycks ha fortsatt med denna praxis. Det var således under denna period en klar minoritet av härader som hade separata tingsstugor. Det är först under 1800-talet som byggandet av tingshus tar fart, och enligt Löfgren kan man nu även börja märka en enhetlig stil: tingshusen är oftast konstruerade av trä, de är utformade som boställen och de är anpassade efter den arkitektur som redan finns. Det är först vid sekelskiftet 1900 som domstolarna regelmässigt börjar byggas i sten eller tegel, som de börjar likna offentliga byggnader och konstrueras som solitärer, frikopplade från övriga byggnader. Utmärkande för det tidiga 1900-talet är vidare att tingshuset inte ligger direkt vid gatan, utan har dragits tillbaka och ligger bakom både en parkliknande trädgård och ett järnstaket.

Den mest intressanta utvecklingen sker emellertid inuti tingshuset, både avseende rumsordningen och utformningen – och användningen – av tingssalen. De tidiga tingshusen hade en enkel disposition, där salen utgör det dominerande rummet, antingen placerad vid husets mittaxel eller vid dess gavel. Därutöver rymde tingshuset en vestibul, ett rum för domaren, ett rum för nämnden (dessa rum kunde som regel endast nås genom salen), ett kök och ett övernattningsrum. Löfgren påpekar att även om denna rumsordning indikerar en föreställning om separation av funktioner, utmärktes användningen av en tidstypisk intimitet mellan människor. Det var helt enkelt trångt. Under 1800-talet växer det fram en strävan att tydligare separera både funktioner och människor från varandra. Detta samtidigt som tingshusens multifunktionalitet blir mer reglerad i det att vissa tillfälliga funktioner tas bort medan andra funktioner görs permanenta och finns beskrivna i arkitekturritningar. Under denna tid kommer tingshusen att bli större, och arkitekterna strävar alltmer att reglera

användning av rummen, samt även hur man rör sig i byggnaden. Sålunda eftersträvar man att olika aktiviteter ska hållas särskilda (kansliet och rättsskipningen) och att rättens olika aktörer inte ska träffas förrän i rättssalen. Det finns därför inte bara separata ingångar för å ena sidan parter och allmänheten, och å andra sidan domaren och nämnden (och ibland även för vaktmästaren), utan även separata korridorer i tingshusen som möjliggör för dem att ta sig till salen utan att stöta på varandra.

På ritningarna för de tidiga tingshusen framträder tingssalen i regel som en tom rektangel, det finns inte angivet hur salen ska vara utformad, var de olika aktörerna ska placeras. Detta ska dels förstås i relation till de tidiga ritningarnas allmänna avsaknad på detaljbeskrivningar, men också på att salen, som skulle användas till annat än rättsskipning, måste vara flexibel. Det är också troligt att den faktiska inredningen varierade ganska mycket från en tingssal till en annan. Den processform som finns i 1734 års rättegångsbalk var primärt inkvisitorisk, vilket innebar att domaren hade en dominerande roll. Det var även domaren som, tillsammans med nämnden – det vill säga nämndemännen –, avgjorde rättsakerna, och det krävdes en enig nämnd för att gå mot domaren. Parterna hade i jämförelse med i dag mindre framträdande roller, men däremot tycks allmogen, det vill säga åhörarna, ha satt sin prägel på tingen. Det är ur detta perspektiv som man ska förstå betydelsen av ”skranket”, ett staket som avskiljer rätten från åhörarna, ungefär som scenen på en teater, och av att rätten – liksom fortfarande i dag – var placerad på ett podium. Det är först på 1930-talet som man från centralt håll beskriver hur en rättegångssal bör se ut. Med 1942 års rättegångsbalk – som trädde i kraft 1948 – gavs parterna en mer framträdande roll i processen, detta samtidigt som domarens roll minskade. Från 1950-talet och framåt märks denna nyordning av att domaren kommer att dela bord med nämnden – fortfarande upphöjda på ett podium – och att parterna får fasta bord vända mot varandra (ibland i en lätt vinkel mot rätten) nedanför podiet. En annan förändring är att vittnet kommer att få en tydligt angiven plats i salen, vittnesbåset. I den äldre processordningen stod vittnet troligen ofta framför domaren. En annan förändring i utformning och användning av rättssalen är att åhörarna fick mindre plats och betydelse. Detta hänger igen ihop med flera samverkande faktorer: att



tingshusen genom sammanslagningar av tingslag allteftersom placeras längre bort från allmogen, att rätten professionaliseras, men framför allt i och med att 1942 års rättegångsbalk uppgraderar parterna. Medan tidigare rätten (domare och nämnden) och parter tillsammans befann sig innanför skranket och uppe på podiet, befinner sig parterna nu nedanför podiet, vända både mot varandra och mot rätten. Det innebär att förhandlingarna i tingsalen nu, till skillnad från tidigare, delvis vänder ryggen åt åhörarna, som dessutom mestadels lyser med sin frånvaro.

Som nämndes inledningsvis är det svårt att inte imponeras av detta arbete, och det bör även understrykas att avhandlingen är välskrivet och dessutom vackert formgiven – man har stort nöje bara av att titta på alla ritningar och fotografier av tingshus. Om man nu ska anmärka på någonting, så är det att beskrivningen och diskussionen av rättens rum – så som de konstitueras genom sociala praktiker och rättsliga ritualer – är underteoretiserad. I inledning finns som nämnts ett kortare teori- och metodavsnitt, men bortsett från Lefebvres så finns det inte mycket teoretisk diskussion i behandlingen av materialet. Löfgren hade med fördel kunnat låta sig inspireras av två andra fransmän, Denis Salas och Antoine Garapon, som har analyserat rättsprocessen ur ett rättsantropologiskt perspektiv. I *Du procès penal* (1990) analyserar Salas olika rättegångsformer och de roller som de tilldelar olika aktörer ur både ett historiskt och ett politiskt perspektiv. I *Bien juger. Essai sur le rituel judiciaire* (2001) utforskar Garapon rättsprocessen som en ritual som möjliggör och legitimerar rättskipningen i en given kultur. Fastän bägge dessa studier är skrivna av jurister, accepterar de inte bilden av rätten som ett slutet system avskilt från andra former av maktutövning. Det hade varit önskvärt att Löfgren i sin kulturhistoriska studie av rättens rum och praktiker i Sverige under perioden 1734–1970 i högre grad även hade analyserat dessa praktiker i termer av rumsliga makttekonomier.

Leif Dahlberg

Carl Frängsmyr: *Uppsala universitet 1852–1916*, vol. II:1 och II:2, Uppsala: Acta universitatis upsaliensis, 2010. 572 + 647 s. ISBN 978-91-554-7834-6 & 978-91-554-7835-3, inb.

En fortsättning av Claes Annerstedts klassiska historik över Uppsala universitet, som slutade 1792, har länge saknats. Sten Lindroth författade en kortversion till jubileet 1977, men en framställning kvantitativt någorlunda i paritet med Annerstedts volymer om det tidigmoderna universitetet börjar komma först nu. Den skall ha tre delar: den första skall behandla tiden från 1790-talet fram till 1852, då universitetet fick nya statuter, den andra delen sträcker sig fram till 1916, då det för första gången skrevs in i statuterna att forskning var en huvuduppgift för universitetet, och den tredje delen skall omfatta det fortsatta 1900-talet. Dessutom skall det bli en särskild faktadel med kvantitativa uppgifter om studentantal, disputationer, ekonomi och annat.

Carl Frängsmyr är först ut med två tunga volymer om mellanperioden från 1852 till 1916. Hans avsnitt är en tid av expansion, som blev möjlig sedan staten tagit över större delen av finansieringen. Nya byggnader kunde uppföras, inklusive ett nytt universitetshus och småningom också nationshus; nya professorer kunde inrättas och nya discipliner formeras, inte bara i medicin och naturvetenskap, utan också i humaniora, inklusive de spirande samhällsvetenskaperna. Därtill skedde en internationalisering, främst via Tyskland och det tyska språket, samt specialisering. Forskningen kämpade sig fram till att bli en huvudangelägenhet för universitetet, och den akademiska friheten hävdades mot teologiska beaktelseintressen. Det var under dessa decennier som det vi kallar det humboldtska universitetet realiserades på svensk botten, så långt det var möjligt, dock utan att Humboldts idé eller namn åberopades; universitetshistoriens vardag ligger långt från teorierna. Tågförbindelsen med Stockholm som öppnades 1866 betydde sannolikt mer än universitetspolitiska idéer.

Frängsmyrs framställning får sägas vara konventionell. Han skildrar organisatoriska och juridiska förändringar, institutioner och byggnader, de olika fakulteternas utveckling, de nya formerna för vetenskaplig debatt i seminarier och ämnesföreningar, nationslivet och studentkulturen, kvinnornas entré och de ideologiska rörelserna – skandinavism, åttio-talsradikalism, konservatism och även den kristna studentrörelsen, som får ett särskilt kapitel. Det är ett vittförgrenat stoff som framställs i utförliga kapitel, väl förankrade i arkiv-

materialet och tidigare forskning om ämnet. Framställningen underordnas inga överordnade linje eller teman; i inledningen lanseras distinktionen mellan autonomi och heteronomi för att beskriva en återkommande mot-sättning i universitetets förhållande till samhället, men den exploateras inte i fortsättningen och jag tror inte heller den helt adekvat fångar så mycket som författaren antyder.

Man hade kunnat tänka sig ett annat upp-lägg, med fler författare som fördjupade olika teman och jämförde med liknande företeelser vid andra universitet. På så sätt skulle det enskilda lärosätets historia kunna relateras till en mer generell universitets- och utbildnings-historisk problematik. Driven till sin spets skulle en sådan design resultera i en engelsk-språkig samling bidrag till den internationella forskningen.

Men då skulle ambitionen att skildra just Uppsala universitets historia uppges; om före-teelser och händelser ur dess förlutna bara används som case studies av olika problem, kunde man fråga sig om inte frågeställning-arna skulle bli bättre illustrerade med exempel från andra universitet än just Uppsala. Den institutionshistoriska monografin, om vi kan kalla universitetshistorikens genre så, har sitt representativa berättigande som manifestation av lärosätets förlutna och identitet. Men den har också sitt vetenskapliga värde. Här till-handahålles den akademiska kulturens olika ingredienser i sina många förgreningar men sammanhållna och proportionerade till var-andra i den ensamme författarens grepp. Genom sin utförlighet skapar de olika kapitlen inte bara en sammanhängande historia utan ger också material och uppslag till vidare un-dersökningar av generaliserande slag. Det går också att vara ganska heltäckande; universi-tetet var under den här tiden ännu inte så stort och differentierat att inte en enda författare kan fanna hela verksamheten. Frängsmyr går igenom alla de fyra fakulteternas discipliner. På somliga vetenskapsområden blir framställ-ningen en grundläggande kartläggning som inte gjorts förut, på andra kompletterar eller komplicerar den rönen i tidigare forskning.

Angreppssättet är alltså i god mening kon-ventionellt. Dessutom är framställningen över-lag njutbar. Alldeles lätt är det inte att ge fart och flykt över skildringen av den akademiska materien. I skildringen av de olika discipliner-nas utveckling och differentiering är dock befodringsstriderna en välsignad livande fak-

tor som kastar ljus över betydelsefulla konflik-ter. Också de mest materiella tingen, som byggnader och institutioner, blir intressanta, särskilt som uppförandet av nya institutioner var ett sätt att bygga fast universitetet i Upp-sala och motverka det hot om flyttning till Stockholm som var överhängande under pe-riodens första årtionden. I särskilda rutor uppmärksammas dramatiska händelser och tragiska öden. Det rika stoffet ger läsaren möj-lighet att göra sina egna iakttagelser, till exem-pel av hur specialiseringen yttrade sig på olika vetenskapsområden: bland naturvetarna hör-des röster som beklagade att den gamla veten-skapliga gemenskapen gått förlorad, medan språkvetarna med den jämförande språkhis-torien som metodisk farkost kunde kryssa fram mellan de nya språkdisciplinerna och sluta som professorer i engelska lika väl som sanskrit, i ryska likaväl som i nordiska språk. Såvida de inte hejdades i karriären av sjukdom och död; medellivslängden var kortare än nu och påfallande ofta hände det att discipliners inriktning och utveckling påverkades av att utsedda personer rycktes bort i förtid.

Naturligtvis förhöjs värdet av arbetet av att det är just Uppsala universitet det handlar om, där en stor del av den svenska idé- och veten-skapshistorien utspelats. Regionala och poli-tiska aspekter spelar en jämförelsevis undan-skymd roll; det lärda livet renodlas. Uppsala är inte huvudstadsuniversitet, som det i Hel-singfors, som under 1800- och 1900-talen spelat en huvudroll i formandet av den finska nationen. Inte heller är det en provinshög-skola som den i Göteborg, där samröret med det omgivande samhället programmatiskt eftersträvades. Uppsala är i stället ett lärosäte buret och tyngt av sin tradition, tämligen obe-roende av lokalsamhället men med kyrkan in på knutarna och staten bara på armlängds av-stånd. Det är en miljö där inte bara den veten-skapliga kulturen i Sverige formats och hankat sig fram utan där också avgörande ideologis-ka strider utkämpats, inte minst under den här aktuella perioden. Sådana komparativa och ut-blickande reflexioner kan man sakna i Frängs-myrs framställning, men de hör egentligen inte hemma i mittdelen av det stora verket utan i början eller slutet. Även utan dem står det klart att Carl Frängsmyr åstadkommit ett förträffligt arbete, intressant, nyttigt och även välskrivet, och att utfyllnaden av tomrummet efter Anner-steds historik fått en god början.

*Bo Lindberg*

## Kulturhistoria

Christer Ahlberger, Henric Bagerius, Carl Holmberg, Ulrika Lagerlöf Nilsson, Pia Lundqvist, Tomas Nilsson & Brita Planck (red.): *Historier. Arton- och nittonhundratalsens skönlitteratur som historisk källa*. Göteborg: Institutionen för historiska studier, Göteborgs universitet, 2009. 268 s. ISBN 978-91-88614-73-5, hft.

Historievetenskapen var från början ett universalämne. Tonvikten låg visserligen på politisk historia, men det var inte tänkt som en specialisering i vanlig bemärkelse. Historievetenskapen skulle binda samman alla underområden. Litteraturhistoria ingick med samma självklarhet i Leopold von Ranke's världshistoria som stats-, religions- och rätts-historien.

Under 1900-talet har många discipliner avbördat sig det något ojämlika beroendet av historievetenskapen. Först ut var sociologi och nationalekonomi vid 1900-talets början. Sist ut var litteraturvetenskapen, ännu fram till 1968 benämndes disciplinen i Sverige "litteraturhistoria med poetik".

Föreliggande antologi är resultatet av en konferens hösten 2008 i Göteborg. Konferensen anordnades av historiker, enligt egen ut-sago som "ett svar" på en konferens samma år anordnad av litteraturvetare, en konferens ägnad historiens ställning inom litteraturvetenskapen. Enligt antologiredaktörerna märktes bland litteraturvetarna en stark skepsis mot historia, rentav en "rädsla att benämnas som litteraturhistoriker". Föreliggande antologi låter sig alltså studeras som ett led i disciplinernas gränsdragningsarbete, där litteraturvetarna kan sägas ha dragit sig tillbaka i en självtillräcklig defensiv när det gäller historia, medan historikerna i kraft av sin gränslösa disciplinära matris avancerar över skönlitteraturens fält. Lejonparten av alla bidrag kommer från historiker, men bland de 33 författarna finns även filmvetare, språkvetare, modevetare samt en handfull litteraturvetare.

Vad är då skönlitteraturen för typ av historisk källa? Det råder samstämmighet om att skönlitteratur passar utmärkt att undersöka som *kvarleva*, det vill säga närmast som källa till sig själv, det kultur- eller mentalitetshistoriska sammanhang där den skrevs. Av detta följer att historiska romaner främst får utnyttjas som källor till den tid de är skrivna i, inte

till den tid de *handlar om*. Många av författarna poängterar också att skönlitteraturen är dialogisk: den reflekterar ett sammanhang men är också med om att forma och förändra detta. Det handlar då om skönlitterärt verk-samma skribenter engagerade i sin tids sociala och politiska tvistefrågor. Detta får väl närmast ses som grundvalen för traditionell litteraturhistoria, vilket inte hindrar att flera intressanta bidrag skrivits utifrån denna devis.

Historiker har alltid utnyttjat skönlitteratur som mänsklig interiör åt mindre fylliga mönster av fakta. Den har då rollen av komplement, inte huvudsaklig källa. Det är dock ganska tunnansatt med bidrag som försöker fastställa vad som utmärker just skönlitteratur i förhållande till andra källor. Några av bidragen snuddar vid att skönlitteraturen har en särskild status, som till exempel David Gedins "Att berätta historien". Utifrån Pierre Bourdieus litteratursociologi menar han att skönlitteratur kan "objektivera", det vill säga på ett särskilt sätt framställa eller tydliggöra sociala förhållanden. Det tycks vara en variant på Aristoteles höga värdering av litteratur: den sysslar med "det allmänmänskliga" där historieskrivningen bara når "det enskilda". Avslutningsvis prövar Gedin tanken att skönlitteraturen är en "central producent av verklighet" i och med att berättelser som bekräftas av samhället "kan bli sanna". Resonemanget förutsätter i mitt tycke en nog så snäv textualistisk verklighets-uppfattning.

De två starkaste uppsatserna enligt mig är skrivna av Torbjörn Nilsson och Ann-Katrin Hatje. Bägge bekänner sig som stora läsare av skönlitteratur och bägge tar som utgångspunkt vad det litterära intresset bidragit med i deras egen forskarverkstad. Torbjörn Nilsson argumenterar för att den sköna litteraturen fyller en större funktion som teoretisk och hermeneutisk idébank än som historisk källa. Romaner hör hemma på färgpaletten, snarare än som fixerade delar av den färdiga bilden; de bör nämnas – inte bland arkivvolymerna i källför-teckningen, utan istället bland annan inspirerande *litteratur*, tillsammans med exempelvis psykologiska och sociologiska teorier.

Ann-Katrin Hatje argumenterar på ett liknande sätt för litteraturen som resurs för historikern att finkalibrera sina tolkningsverktyg för att förstå komplexiteten i mänskligt agerande. I Hatjes text finns också ett, om än

implicit, svar på Aristoteles låga värdering av historien visavi litteraturen. En romanförfattare måste anpassa sig efter läsarnas förväntningar. Romankarakterer måste framstå som trovärdiga, sannolika, ja ”allmänmänniska”. Verkliga människor däremot, kan ju ibland fullständigt negra all ”allmänmännisklig” begriplighet. ”Truth is stranger than fiction” sade Mark Twain. Betraktar man saken från detta håll så balanseras den ibland lite lättvindiga piedestalplaceringen av skönlitteraturen som överordnat uttryck för det allmänmänniska.

Simon Larsson

Maja Bondestam: *Tvåkönad. Studier i den svenska hermafroditens historia*. Nora: Nya Doxa, 2010. 295 s. ISBN 978-91-578-0572-0, inb.

Idéhistorikern Maja Bondestams *Tvåkönad* är den första djuplodande studien av det vetenskapliga användandet av hermafroditbegreppet i Sverige. Boken spänner kronologiskt från skildringarna av hermafroditer i Olof Rudbecks *Atlantica* (1698) till det tidiga 1900-talets sexologiska diskussioner om sambanden mellan atypisk könsutveckling och homosexualitet. Syftet med boken är att undersöka hur vetenskapen har närmat sig frågor om hermafroditism, och Bondestam använder ett brokigt material: Rudbecks *Atlantica*, Linnés botaniska verk, rättsmaterial från andra hälften av 1700-talet samt rättsmedicinska och medicinska handböcker publicerade från sent 1700-tal till tidigt 1900-tal. *Tvåkönad* är historien om hermafroditbegreppets förändring, från den förmoderna periodens öppna och metaforiska tolkningar där begreppet inbegrep inte bara anatomiska tvetydigheter utan även könsöverskridande beteende och samkönat sexuellt begär, till det tidiga nittonhundratalets avgränsade, strikt medicinska begrepp. Så lotsas läsaren igenom Linnés beskrivningar av hermafroditiska växter, rättsfall där könsöverskridande beteende och misstänkta fall av atypisk könsutveckling aktualiseras i samband med prövning av äktenskapsförhinder och skilsmässa, och den successiva medikaliseringen av atypisk könsutveckling som rättsmedicinska och medicinska handböcker vittnar om. Bondestam visar att det sker en förskjutning i tolkningsföretaget i sekelskiftet mellan 1700- och 1800-

talet, när fall av misstänkt hermafroditism blir en fråga för medicinare snarare än för jurister. Hon konstaterar att det metaforiska hermafroditbegreppet samtidigt förlorar i förklaringsvärde, och att ett visst förhandlingsutrymme för de individer som befolkar begreppet därmed försvinner. Med Foucaults läsning av hermafroditism som en typ, i paritet med hysterikan och den homosexuelle, som utgångspunkt visar Bondestam hur medikaliseringen av hermafroditism resulterar i ett osynliggörande.

Bokens undertitel – ”den svenska hermafroditens historia” – ställer en implicit fråga: vems historia? Syftar Bondestam på hermafroditbegreppet eller på individerna som antas förkroppsliga begreppet? Bondestam insisterar på att vilja diskutera dessa två aspekter simultant och hennes framställning av hermafroditism som en foucauldiansk typ kan läsas som ett försök att lösa upp spänningarna där emellan.

Det finns dock vissa risker med detta grepp. Det framgår inte alltid hurvida Bondestam talar om begreppet eller om individerna; den glidning som här uppstår aktualiserar etiska frågor kring representation, om forskarens förhållningssätt till den grupp individer som studeras och om viljan att veta. Foucault och andra har lärt oss att vetenskapliga studier, även sådana som har emancipatoriska intentioner, ingår i de diskursiva och materiella förutsättningar som påverkar människors möjligheter att beskriva sin situation och deras handlingsutrymme. I *Tvåkönad* finner vi fotografier av individer uppställda som specimen. Hur påverkar dessa framställningen? Vilken innebörd får Jusepe de Ribera lo Spagnolettos porträtt av Magdalena Ventura med make och son, från 1631, som pryder bokens framsida, för mytologiserandet av de könsöverskridande, de atypiskt könade? Finns det inte en risk att den objektifiering och patologisering som karaktäriserar den medicinska blicken reproduceras i Bondestams historiska framställning? Att de individer som framträder i *Tvåkönad* bara blir exempel för att bevisa en teoretisk hypotes, något som forskare och aktivister varnar för (Alice D. Dreger & April M., Herdon: ”Progress and politics in the intersex rights movement. Feminist theory in action” i *GLQ* 15:2 [2009], 199–224). Detta önskar jag att Bondestam hade talat om. Jag önskar också att Bondestam reflekterat mer kring hur valet av material påverkar vilken typ av frågor

som kan ställas och vilken form av historia som kan skrivas. Utifrån det rättsliga och medicinska källmaterialet kommer Bondestam åt vissa specifika diskurser kring hermafroditism, nämligen vetenskapliga diskurser och diskurser som präglat relationerna mellan stat och medborgare, eftersom jurister och läkare måste ses som professioner i statens tjänst. Andra typer av material, såsom skönlitteratur och konst, hade kunnat generera andra frågor och kanske också andra historier, som inte bara vittnar om ett osynliggörande.

*Tvåkönad* är ett imponerande verk i sin noggrannhet och sitt syntetiska anslag, och ett viktigt verk som det första i sitt slag med svenskt material. Den brittiske kulturvetaren Iain Morland efterfrågar studier som ger sig i kast med frågor kring atypisk könsutveckling, med andra ingångar än den samtida, praktikfokuserade – "While analyses of the treatment model's influence in terms of the histories of gender, sex, and sexuality are astute, they ought to be considered in relation to other intellectual and scientific contexts that at first glance seem less relevant to the medical management of intersex" (Iain Morland: "Introduction. Lessons from the octopus" i *GLQ* 15:2 [2009], 195) – och Bondestams bok är i detta sammanhang en god bit på väg.

Erika Alm

David Ciarlo: *Advertising empire. Race and visual culture in imperial Germany*. Harvard: Harvard University Press, 2011. 462 s. ISBN 978-0674050068, inb.

Tysklands koloniala arv har under de senaste åren fått stor uppmärksamhet i Tyskland och internationellt, och har behandlats omsorgsfullt i de humanistiska fälten. Med historikern David Ciarlo första större verk *Advertising empire. Race and visual culture in imperial Germany* (2011) har Tysklands kolonialhistoria fått ytterligare ett angeläget bidrag. *Advertising empire* behandlar etablerandet av reklamindustrin och dess nära relation till det tyska koloniala projektet vid sekelskiftet 1900 i Tyskland.

Boken är huvudsakligen uppdelad i två delar, i vilket sekelskiftet 1900 utgörs som gräns mellan de två. Kapitel 1–3 tecknar historien om visualitet och rötterna till massproducerade reklambilder före 1900. Det första kapitlet, "Exotic panoramas and local color.

Commercial exhibitions and colonial exposition", beskriver uppkomsten till konsumtionskulturen och kapitel två, "Impressions of others. Allegorical clichés, panoptic arrays and popular savagery", behandlar hur *Völkerschau* (people shows) etablerades i Tyskland och visar på hur dessa föreställningar producerade nya bilder av Afrika. Dessa visuella framställningar skapade också nya motiv för den kommersiella kulturen som formades vid denna tid i Tyskland. Det tredje kapitlet, "Masters of modern exotic", redogör för hur reklamkulturen utvecklades och omskapades. De tre avsnitten syftar till att ge en övergripande bild av hur etablerandet av visuell reklam möjliggjordes och skapade en ny social praktik.

Den andra och avslutande delen av boken presenterar i större grad ett visuellt material och hur dessa motivbruk förändrades i slutet av 1800-talet. Kapitel fyra, "Packaged exoticism and colonial rule. Commercial visuality at the fin de siècle", fokuserar på hur motiv av infödda afrikaner i reklam och varor skapades. Kapitel fem, "Featuring race. Patters of racialization before 1900", undersöker explicit rasifieringen och dess rötter i amerikansk *minstrel shows* som korsade Atlanten 1880-talet och kom att bli betydelsefull i representationen av Afrika och dess invånare. Amerikanska rasifierade produkter såsom tandkräm överfördes direkt till Tysklands reklamproduktion men även "tyska" traditionella bildtraditioner såsom karikatyren etablerades i varureklam för koloniala varor som kaffe, choklad och tobak. Kapitel 6 "Racial imperium", som är det avslutande avsnittet, analyserar den koloniala visuella reklamkulturen med bakgrund av det växande imperiet och då särskilt i relation till Tysklands krig mot Herero i Syd-Väst-Afrika efter 1904. Ett nytt aggressivare bildspråk växte fram och vid 1914 hade en koherent visualitet om rasskillnad formulerats, stereotypiserats och etablerat Tysklands nationella konsumtionsidentitet, en identitet som var rasifierad och blev högst betydelsefull i Weimarrepubliken.

*Advertising empire* utforskar sålunda hur den visuella konstruktionen av ras formulerades i reklamen och hur denna nya visualitet formade en ny social identitet mellan 1880–1920. Ciarlo menar att reklam med bilder av svarta koloniserade människor utgjorde en mycket stor produktion under denna tidsperiod. Ciarlo hävdar att just denna visuella kulturproduktion måste ses mot bakgrund av

den politiska utvecklingen i vilket Tyskland etablerade protektorat i Afrika i början av sekelskiftet 1900. Med Ciarlos egna ord ”Elements of racialized depiction first became evident in certain types of advertisements in the 1890s (and earlier for specific cases), but it was only after 1904–1905 that racializing elements and styles, previously seen only sporadically with certain products by some companies, spread to become a broader, almost codified strategy of depiction throughout German consumer visuality” (215).

Ciarlo följer ett rikligt reklammaterial för att undersöka hur bilden av den tyska imperialismen visualiserades och begripliggjordes i Tyskland. *Advertising empire* tar även avstamp i en förståelse av att de koloniala motiven i reklamproduktionen skapades transnationellt. Genom att blicka ut mot modernitetsprocesserna i England och USA skapade Tyskland sina exotiska och koloniala motiv. Sålunda undersöker Ciarlo en reklamhistoria tätt sammanflätad med den europeiska och amerikanska kolonialpolitiken.

Frågan Ciarlo ställer inledningsvis är: hur kunde reklam med infödda Afrikaner inspirera tyska konsumenter till att köpa produkter såsom kaffe, choklad eller cigaretter vid sekelskiftet 1900 och varför vid denna tidpunkt? Svaret på frågan är komplext och Ciarlo undersöker hur dessa bilder och illustrationer av svarta begripliggjordes och legitimerades inte endast som kommersiell användbarhet utan också varför dessa blev nödvändiga bilder för framgångsrika reklamkampanjer. Ett annat perspektiv som Ciarlo undersöker är hur dessa illustrationer fungerade i kommunikationen med betraktarna. I detta belyser Ciarlo framgångsrikt hur kommunikationen/retoriken inte är entydig utan högst heterogen. Ett exempel är hur reklam för amerikanska *minstrel shows* mottogs av den tyska publiken, i vilket den tyska publiken ansåg att infödda afrikaner var mer autentiska än vita människor utklädda till afrikaner. Den raspolitik och rasifiering som pågick i USA var något man ännu inte uppfattade och då särskilt den karikatyr som vita spelade.

*Advertising empire* är en mycket ambitiös undersökning i vilket visuell kultur och det visuella materialet får ett större utrymme än vad historiker vanligtvis tillmäter det. En fördel med Ciarlos forskning är dess fördjupade förståelse av det visuella materialets mediespecificitet som kontextualiseras och problematiseras.

Detta ger nya dimensioner och fördjupningar i den visuella kulturens kommunikativa egenskaper. En ytterligare fördjupning av sammankopplingarna mellan genus, ras och kolonialism hade varit att föredra, dock belyses de nära konnotationerna mellan ras, kön och sexualitet.

Dock är Ciarlo ingen konstvetare eller visuell kulturteoretiker och en fördjupad diskussion om reklamens relationer till den övriga visuella kulturen saknas. Det imperiehistoriska perspektivet som Ciarlo ger är imponerande och dess medvetenhet om hur reklamens etablerande är nära sammankopplat till en konsumtionskultur och kolonialpolitik är mycket intressant. Fokus finns genomgående i den västeuropeiska kolonialpolitiken. Samtidigt ger Ciarlo en nyanserad bild av detta koloniala bildbruk genom att problematisera hur, när och varför dessa bilder kom i bruk i Tyskland vid sekelskiftet 1900. Den koloniala konsumtionsreklamen återanvände, och skapade nya visuella strategier för rasifiering av varor. De olika kontexterna till dessa är nog utredda och för den som har forskningsintresse för kolonialhistoria, ras och visuell kultur bör *Advertising empire* vara en given läsning.

Åsa Bharathi Larsson

Thomas Götselius: *Sjärens medium. Skrift och subjekt i Nordeuropa omkring 1500*. Munkedal: Glänta produktion, 2010. 469 s. ISBN 978-91-86133-21-4, hft.

I sin uppmärksammade avhandling i litteraturvetenskap, *Sjärens medium*, analyserar Thomas Götselius skriftmediets förändringar i samband med tryckkonstens introduktion kring sekelskiftet 1500. Det är en både omfattande och mångfacetterad undersökning, där Götselius djärvt länkar tidevarvets språkfilosofiska diskussioner och pedagogiska reformer till debatterna om folkspråkens status, alfabetiseringens dygder, översättandets problematik och läsandet praktik. Någon konventionell idé- eller mediehistorisk analys rör det sig dock inte om. Som Götselius uttryckligen påpekar är det inte författare och texter han studerar, utan de diskursiva praktiker som utgör författarnas och texternas själva förutsättning och existensvillkor. En av hans utgångspunkter är nämligen att ”författaren” och ”texten” – i den betydelse vi idag lägger i begreppen – uppstod först vid denna histo-

riska brytpunkt. Tryckkonsten medförde nya betingelser för såväl skrivandet som läsandet, vilket i grunden kom att förändra både läsandets praktik och uppfattningen om vad som konstituerar en text och dess mening.

Det teoretiska anslaget har till stor del sitt ursprung i Michel Foucaults maktbegrepp och ”genealogiska” perspektiv, vilket inte minst avspeglas i en av avhandlingens centrala teser: att läsandet utgör en ”diskursiv praktik för subjektbildning”. Som Götselius påvisar bottnade 1500-talets alfabetiseringskampanj till stor del i föreställningen att det var förmågan att behärska språket och läsandet som gjorde människan ”mänsklig”. Samtidigt betonar han tvetydigheten i tidevarvets syn på alfabetiseringen. Ty samtidigt som läskunnighet ansågs göra människan till ett fritt subjekt innebar den också en ny form av underkastelse, då ”endast den som behärskade det slags diskursreproduktion som gick under namnet läskunnighet igenkändes som ett subjekt”. Helt följdriktigt framställer han 1500-talets nya pedagogiska ideal som en subtil form av maktutövning, enligt den modell som Foucault skisserade i *Övervakning och straff*; som ett slags disciplinär teknik, där den medeltida skolvärldens yttre våld och tvång ersattes av inre kontroll, av en fostrande praktik som inpräntade viljan att tillägna sig de normer som diskursen dikterade. Språket – både i dess talade och skrivna form – gjordes därigenom till föremål för reglering och kontroll på ett helt nytt sätt än tidigare.

Den skrift man skulle kontrollera läsningen av var dock inte vilken skrift som helst, utan först och främst den helga skrift. En central diskussion i avhandlingen berör 1500-talets strävan att rekonstruera en ”urskrift”, en autentisk, ursprunglig version av bibeltexten. Götselius försöker här påvisa hur man inom medeltidens handskriftskultur, där ingen bok var den andra lik, betraktade texten som något öppet och oavslutat. I de handkopierade skrifternas värld existerade texten ”i sig själv” varken som materiell artefakt eller som tankekategori. Snarare uppfattades bibeltexten och alla de lager av kommentarer och glossor som vidhängde denna text som en sömlös och föränderlig enhet. Först med tryckkonstens introduktion skapades förutsättningar för en bibeltext som var slutgiltigt definierad, en text som ansågs förborga och förmedla sin innebörd av egen kraft, utan glossornas medlande roll.

Götselius är givetvis medveten om att många av de ”diskursiva brott” som han tycker sig skönja kring sekelskiftet 1500 hade sina rötter i tankeströmningar som föregick tryckkonsten, inte minst humanismens dröm om det klassiska latinets och kulturarvets återupprättelse. I hans diskussion om hur skriften började betraktas som ett förment ”transparent” medium drar han exempelvis fascinerande paralleller till renässansens introduktion av centralperspektivet. Liksom perspektivkonsten tycktes osynliggöra mediets roll som medium, som om bilden hade förmågan att göra sin innebörd fysiskt närvarande för åskådarens sinnen, ansågs skriften – eller rättare sagt, dess författare – tala direkt och oförmedlat till läsaren, en föreställning som skulle få djupgående återverkningar inom 1500-talets teologiska diskussioner. Vad Götselius uppmärksammar är dock att dessa föreställningar även hade tekniska betingelser, som ofta förbigås i traditionell historieskrivning. Det var genom att ingå i en ”mekaniserad reformrörelse”, byggd på tryckkonsten, som föreställningen om en transparent urskrift kunde få ett sådant genomslag i Nordeuropa. Likaså var det tryckens stora spridning som gjorde frågan om folkets alfabetisering och bibeltextens översättbarhet till folkspråk så brännande i 1500-talets lärda diskussioner.

Götselius komplexa och vittfamnande resonemang låter sig knappast sammanfattas i kortare form. Däremot är det lätt att peka på brister och svagheter, vilka till stor del hänger samman med avhandlingens teoretiska ramverk. Precis som Foucault är Götselius påfallande selektiv i valet av källmaterial, som ofta tjänar mer som illustrationer av hans teser än som deras faktiska underbyggnad. Inte sällan tenderar resonemanget att bli anakronistiskt, generaliserande och schematiserande, då Götselius gärna rör sig på en abstraktionsnivå som låter honom kringgå frågor om akribi och källförankring. Och liksom Foucault framställer han de ”diskursiva brotten” som långt skarpare och mera allomfattande än de sannolikt var. Huruvida man uppfattar Götselius analys som fördjupande eller förtygligande beror till stor del på om man accepterar hans teoretiska utgångspunkter eller inte.

Men det skall också sägas att Götselius presenterat en ovanligt innehållsrik, originell och tankeväckande avhandling, som ger ett avsevärt bredare och intressantare perspektiv på tryckkonstens introduktion och dess kulturel-

la genomslag än vi vanligtvis möter i skandinaviska avhandlingar.

Håkan Håkansson

Kristina Fjelkestam: *Det sublimas politik. Emancipatorisk estetik i 1800-talets konstnärsromaner*. Göteborg & Stockholm: Makadam förlag, 2010. 224 s. ISBN 978-91-7061-084-4, inb.

Litteraturvetaren Kristina Fjelkestam undersöker i boken *Det sublimas politik* det sublimas (köns)politiska historia. Hon tar sin utgångspunkt i den uppdelning av estetiska upplevelser, som var vanlig under 1700- och 1800-talet, där man skilde mellan det njutningsfullt sköna och det storslaget sublima. Det kvinnligt kodande sköna kopplades till det ofarliga och idylliska, medan det sublima var den storslagna estetiska upplevelse, som uppstår då man för ett ögonblick tror sig vara i livsfara, men sedan genast inser att man egentligen är säker. Det senare ansågs vara en upplevelse förbehållen män.

Fjelkestam menar att uppfattningen om det manliga sublimas förädlade effekt, som framfördes av Immanuel Kant, spelade en stor roll i konstruktionen av den manlige medborgaren. Förmågan att uppleva det sublima kopplades samman med rätten till politiskt medbestämmande, och båda företeelserna fick en manlig kodning. Det sublima hade också i Edmund Burkes framställning av ämnet en dålig sida. Det dåligt sublima utgjordes av det alltför politiskt utmanande, vilket gavs kvinnliga förtecken. Fjelkestam menar att båda dessa sidor av det sublima annekterades av kvinnliga författare och användes i emancipatoriska syften. Det estetiska fick därmed en politisk betydelse.

Redan på bokens omslag får man en upplevelse av det sublimas estetik och dess koppling till politik och emancipation. Bilden på framsidan är Delacroixs kända målning "Friheten leder folket" som skildrar 1830 års revolution. Den föreställer frihetens symbol Marianne, som med blottade bröst leder folket över kropparna av dödade unga män i revolutionens förödelse. Fjelkestam menar att Delacroixs motiv är ett uttryck för sexualiseringen av politiska hot och kopplingen mellan revolutionär frihetskamp och det dåliga sublima. Boktiteln och pärmens insida har en blodröd färg, som understryker det revolutionära temat.

Framställningen är upplagd på ett mycket pedagogiskt sätt, genom att gå från det allmänna och teoretiska till det mer specifika och konkreta. Författaren kallar det en historisering av ett teoretiskt spørsmål. Först diskuteras det sublima som ett estetiskt-politiskt begrepp och hur det har fått olika könskodningar. I nästa kapitel smalnar ämnet av till det litterära området och konstnärsromanen som genre, särskilt i förhållande till kvinnor. Sedan följer tre fallstudier där konstnärsromaner, skrivna under 1800-talet av kvinnliga författare och med kvinnliga huvudpersoner, undersöks. Fjelkestam menar att de tre författarna ger olika exempel på uttryck för det sublimas politik. Det som framhålls som gemensamt för denna politiska aspekt av det sublima, är användandet av det estetiska uttrycket för att uppväcka engagerande känslor hos åhöraren och därigenom mana till frihetskamp.

Den första romanen som behandlas är Germaine de Staëls *Corinne, ou l'Italie* från 1807, som fick ett mycket stort genomslag under 1800-talet. Corinne är ett konstnärligt geni som uppfylls av entusiasm och därigenom skapar en sublim känsla hos åhöraren, som inspirerar till politisk handling och frihetskamp. Hon jämförs av de Staël med den profetiska sibylla, som enligt myten hade en avgörande roll vid Roms grundande. Den sublima estetik framställs genom känsloladdade tablåer där Corinne improviserar poesi, som hon ackompanjerar med olika instrument. Analysen av de Staëls roman ger den tydligaste och mest utförliga bilden av det sublima av de tre exemplen, och framställningen skulle ha klarat sig bra även med bara denna studie. De andra två ger dock en större kronologisk spridning och visar på det sublimas relevans under hela 1800-talet.

Den andra romanen är *Jenny* från 1843, skriven av den mindre kända judisk författaren Fanny Lewald. Här undersöks vad Fjelkestam kallar det sublimas ögonblick och dess funktion i de tyska judarnas emancipationskamp under 1800-talet. I de ögonblicksbilder som skapas genom huvudpersonens sång frammanas insikter hos åhörarna om förgångna orättvisor och framtida upprättelse. Den tredje fallstudien behandlar Louisa May Alcotts *Unga kvinnor*-tetralogi (1868–1886) och några andra av hennes verk. Här ser Fjelkestam Alcotts sentimentala romaner som en popularisering av det sublima. Genom sentimentalitetens medkännande tårar och skrat



sker en demokratisering och utvidgning av det sublimas politiska potential.

I *Det sublimas politik* ges en klar, konkret och lättillgänglig framställning av svåra teoretiska frågor. Genom att det estetiska kopplas samman med det politiska får ämnet också en mer allmän relevans som går utöver det litterära. Boken nyanserar bilden av det sublima och visar att även kvinnor framgångsrikt har kunnat använda sig av denna i allmänhet manligt kodade estetiska upplevelse. Att kvinnor ges en aktiv roll, genom att beskrivas som annekterande av manliga områden, är något som är ovanligt och välbehövligt. Ofta är förhållandet det omvända. Det lättillgängliga språket, det koncisa innehållet och den vackra utformningen gör att *Det sublimas politik* är en bok som man läser med nöje från pärm till pärm.

Kristina Nordström

Andrew Piper: *Dreaming in books. The making of the bibliographic imagination in the Romantic age*. Chicago: University of Chicago Press, 2009. xiii+302s. ISBN: 9780226669724, inb.

I Andrew Pipers uppmärksammade bok uppstår oväntade mediahistoriska möten mellan nätverksteori och romantisk litteraturkanon. Det är svårt att föreställa sig mer oförenliga parter innan man har tagit sig igenom *Dreaming in books*. Framför allt den tyska romantiken brukar normalt anses vara den händelse i europeisk kulturhistoria som befinner sig längst från den typ av decentraliserad kunscapscirkulation som Piper hoppas ringa in med nätverksbegreppet. För bokhistoriker som utgår ifrån Michel Foucaults klassiska föreläsning om den moderna författarfunktionen är romantiken en av huvudorsakerna till att det borgerliga författarsubjektet med proprietära anspråk uppfanns runt sekelskiftet 1800. Efter *Dreaming in books* framstår inte romantikens konflikt med flödesorienterad kulturproduktion som lika självklar. Piper lanserar det provocerande argumentet att även den bör förstås som en rörelsemobiliserande mediahändelse. Piper driver i *Dreaming in books* tesen med senare års humanistisk forskning om mediamaterialitet och kunscapscirkulation i ryggen. Med hjälp av dessa forskningsinriktningar vill författaren ringa in en "bibliographic imagination" typisk för

romantiken i texter skrivna av moderna författareheroer som exempelvis Johann Wolfgang von Goethe och Walter Scott. Piper definierar romantikens bibliografiska kultur brett som en uppsättning strategier för delandet av litterärt informativ text. Analysen är djärv, och Piper har fått både ris och ros för insatsen. Min bedömning är att *Dreaming in books* stundtals lyckas locka fram romantiska "mediaekologier" som helt enkelt har förbisetts av tidigare forskning. Insatsen är betydlig med tanke på hur mycket humanistisk forskarmöda som har ägnats bokens studieobjekt under snart tvåhundra år av intensivt kanoniseringsarbete. Man behöver inte sympatisera med äreräddningen av die Goethezeit för att uppskatta det arbetet.

I fokus för Pipers omtolkning står emellertid inte författare, utan böcker. Piper anser att bokens status idag som "a closed and isolated mediaspace" (238) bör uppdateras med insikten att romantisk bokmedialitet präglades av radikal öppenhet gentemot omvärlden. Genom att visa hur romantiker umgicks kreativt med allehanda trycksaker hoppas Piper visa att böcker inte alls behöver vara frusna objekt oemottagliga för ny information så fort de lämnat tryckeriet. Bokens spännande historia som flödesnod dubbelarbetar i Pipers framställning därmed som framtidsvision. "Being open to the ways in which the book addressed questions of communicative and social disclosure in the past can allow us to see how it might continue to do so in the future." (238) I *Dreaming in books* studeras den romantiska bokens öppna mediaheterogenitet som sex olika men överlappande "mediamorfologier". Dessa är "networking, copying, processing, sharing, overhearing, and adapting". Det är intressanta saker som Piper skriver om. Men jag frågar mig om synen på boken som ett föråldrat medium är ett värdigt polemiseringsobjekt för en så fin bok som *Dreaming in books*.

Pipers rekanonisering av romantiken under förändrade ideologiska förhållande är i den mening inte en studie av individuella författares förhållanden, trots det kändistäta persongalleriet. *Dreaming in books* är som bäst när den situerar romantikens materiella skriv- och publiceringspraktiker i förhållande till bokmarknadens omstöpning under 1800-talet. Studien kopplar på en rad oväntade sätt samman sitt studieobjekt med breda teman som massproduktion, kopiering, transnationella

informationsflöden, och format- eller genrediversifiering. Ansatsen för med sig ett antal metodologiska manövrar som är intressanta. Piper gör exempelvis en poäng av att förhålla sig kritisk till en dominerande tendens inom den bokhistoriska forskningen som utgår från den nya bibliografin. Enligt Piper ersätter bokhistoriker nykriticismens intresse för textens interna meningsstruktur med frågan om textmaterialitetens sociologi. Piper gör gällande att dessa två aspekter inte utesluter varandra. I Pipers fallstudier kopplas följaktligen form och innehåll samman på ett sätt som i alla fall denna recensent uppfattar som intressant.

Ett par saker glappar i Pipers omtolkning. Det gäller framför allt Pipers sätt att hantera tidigare forskning om romantiken som en flödeshindrande aktivitet eller händelse. Merparten av Pipers huvudsakliga aktörer (Goethe, Schiller etc) omtalas i historisk forskning som de indirekta huvudpersonerna bakom många av de fenomen som många humanistiska forskare idag vill demontera med hjälp av just det teoretiska ramverk som Piper utgår ifrån. Tyska författare och förläggare med kopplingar till romantiken bedrev enligt vedertagen historisk forskning framgångsrik lobbyverksamhet med syftet att stävja och kriminalisera informationsflöden bortom juridisk och statlig kontroll. Uphovsriktslagar antogs efter Wienkongressen i rask takt runtom i det nybildade Tyska Förbundet som en direkt konsekvens av att exempelvis Goethes förläggare, Johann Cotta, reste till Wien 1815 för att bearbeta Metternich. Det är i det avseendet svårt att

jämka samman författare som Goethe med cirkulationen som kulturellt organiserande princip. I Pipers redovisning presenteras emellertid diktarfursten tillsammans med andra tyska nationalhjältar som den moderna flödeskulturens främsta förkämpar. Piper redogör inte för hur dessa sidor (av samma mynt?) skall relateras till varandra. Glappet lämnas i princip okommenterat, bortsett från uttalanden på en abstrakt nivå om "tensions". Läsaren överges därmed med intrycket att Pipers aktörer säger en sak men gör något annat. Så kan det naturligtvis ha varit. Men det bör i så fall artikuleras som ett forskningsproblem, givet dels att osammanhängande sociala praktiker på 1800-talets bokmarknad inte var ett ideal, dels att studieobjektet i *Dreaming in books* av allt att döma är självmedvetna strategier. Det faktum att två motstridiga tolkningar av romantikens förhållande till flödet framstår som lika rimliga vittnar om att det finns arbete kvar att göra angående den mediahistoriska situationen före, under och efter sekelskiftet 1800. Jag förutspår härmed att romantiken kommer att fortsätta att generera textflöden. *Dreaming in books* är ett inspirerat (och inspirerande) bidrag till denna ström. Den övertygar om att kultur- och bokhistoriker har anledning att omvärdera förhållandet mellan informationsflöden, romantiker, och böcker. Den vittnar därmed hur kraftfullt modern bokhistoria genererar nya berättelser om gamla ting. Det är en god gärning.

Jens Eriksson

## Filosofi och teologi

David Brolin: *Friedrich Nietzsche. Liv filosofi politik*. Stockholm: Häften för kritiska studier, 2010. 352 s. ISBN: 978-91-633-4744-3, hft.

Nietzsche uttalar sig flera gånger positivt om slaveri. Inte som någonting i sig gott men som någonting nödvändigt för att människan skall kunna nå sin fulla potential. Han är hånfull mot demokratin och ser försöken att förbättra arbetarnas position som farliga. Det går inte att förneka att han var en elitistisk tänkare. Likväl har han kommit att betraktas som en förebild av tänkare på den politiska vänsterkanten. Det är en märklig paradox

som David Brolin i sin studie *Friedrich Nietzsche. Liv filosofi politik* försöker belysa. Brolins bok har två huvudsyften. Den vill dels visa att Nietzsche i en stark mening var en politisk filosof. Dels syftar boken till att visa hur försöken att infoga Nietzsche i ett postmodernt tänkesätt bygger på förvanskningar av hans tänkande, som inte minst består i att man bortser från Nietzsches elitistiska sidor. Boken består av tre huvuddelar, varav den första behandlar Nietzsches liv; den andra i fyra kapitel behandlar Nietzsches syn på lika många politiska teman: arbetarna, socialismen, rastänkandet, respektive judarna; medan den tredje delen består av två kapitel som dryftar

Nietzsche som o/politisk filosof och hans förhållande till fascismen.

De allra flesta företärare för Nietzscheforskningen – inklusive denna recensent för övrigt – hyser stor kärlek till Nietzsche. Vi är benägna att mildra eller blunda för Nietzsches mest obehagliga sidor. Brolin är härvidlag ett undantag. Mellan raderna i *Friedrich Nietzsche. Liv filosofi politik* tycker man sig ana ett lika stort mått motvilja mot föremålet som det mått kärlek man finner i den genomsnittliga Nietzschestudien. Och även om detta inte är något entydigt positivt så är det sannerligen uppfriskande. Brolin knyter an till en politisk Nietzsche-tolkningstradition företrädd av namn som Lukács och senast Domenico Losurdo. Det är ett perspektiv som i Sverige får sägas vara ovanligt. Dessutom är det klart imponerande att någon som inte verkar inom akademien lyckas samla sig till en så grundlig studie. 1 722 fotnoter och en respektingivande diskussion av Nietzscheforskning på fem språk säger inte allt, men dock en hel del.

Här finns klart läsvärda avsnitt. Kapitlet om Nietzsche och rastänkandet ger en vetenskapshistorisk bakgrund till Nietzsches tänkande som är lärorik. Brolin laborerar där med två olika rasbegrepp, och skiljer det nationalistiska vertikala rasbegreppet från ett äldre, horisontellt rasbegrepp där en övernationell aristokrati ställs mot massan; som Brolin visar finns det gott fog för att hävda att ett sådant aristokratiskt rasbegrepp är relevant för Nietzsche (även om jag för min del ser beteckningen ”klassrasism” som Brolin använder som anakronistisk och tendentiös). Och Brolins kritik av ”omtolkandet av Nietzsche för egna teoretiska syften”, som han ser som ett framträdande drag i den franska och angloamerikanska Nietzsche-receptionen, skriver jag i stora stycken under på.

Men Brolins andra huvudtes, ”att själva navet eller det sammanbindande kittet” i Nietzsches idévärld är politik, och att ”Nietzsche är således i första hand en *politisk filosof*” (8) övertygar inte. Brolin återkommer vid flera tillfällen till vikten av att en läsning av Nietzsche förankras i en intellektuell kontext: ”Historiseringen och kontextualiseringen av Nietzsche har visat sig central för att analytiskt klargöra tänkarens behandling av filosofiska problem.” (241) Det är en god föresats. Men det är en föresats som Brolin inte alltid lever upp till. Det stora problemet med boken är att Brolin egentligen inte alls diskuterar Wagners

och Schopenhauers idéer, i mina ögon, och inte bara mina, den allra viktigaste intellektuella kontexten till Nietzsches skrifter. Och hur det än är med den saken är Wagners *Oper und Drama* och *Beethoven* och Schopenhauers *Världen som vilja och föreställning* definitivt skrifter som man inte kan kringgå om man gör anspråk på att medelst en kontextualisering av Nietzsche klargöra den tidige Nietzsches tänkande. I mina ögon visar särskilt Brolins försök att visa att Nietzsches kritik av optimismen i *Tragedins födelse* är en kritik av socialismen att bristande kunskaper om denna kontext lett till en tolkning som överdriver politikens betydelse för Nietzsche.

*Tragedins födelse* är ett försök att med en livsbejakande omtolkning av Schopenhauer söka en utväg ur de pessimistiska slutsatserna av Schopenhauers filosofi samtidigt som dess världsbeskrivning bevaras. Genom tragedin kan den pessimistiska sanningen att livets värde är negativt accepteras utan att den leder till resignation eller en vilja att fekt blunda för hur världen egentligen är beskaffad. Genom tragedin kan tillvaron bejakas trots Schopenhauers (och de gamla grekernas) insikt i livets meningslöshet. Tragedin gick i antiken under för att ett optimistiskt rationalistiskt element genom Sokrates’ och Euripides’ förmedling introducerades i den. Genom viljan att göra konsten moralisk och lättförståelig gick den under. I den moderna världen finns det hopp att den tragiska andan skall kunna återfödvas hos tyskarna, genom i första hand Wagner. Allt detta ges i Brolins framställning en politisk tolkning; några kommentarer hos Nietzsche om det slavuppror som i förlängningen hotar det samhälle som gjort optimismen till dogm tas till intäkt för att *Tragedins födelse* varnar för socialismen: ”Tragedin blir frälsningen för den moderna civiliserade världen.” (112) Men Nietzsche rör sig på ett helt annat plan. Tragedins syfte är inte att frälsa civilisationen utan att rättfärdiga tillvaron. Att optimismen kan leda till arbetaruppror må vara hänt, men att den kan hota konsten genom ett sokratiskt ideal är många gånger värre. Låter det världsfrånvänt? Det är det också.

Att Nietzsche ogillade socialismen är självklart. Men det verkliga hotet mot konsten är i Nietzsches ögon uppenbarligen filistrarna. Detta syns om inte annat av att Nietzsche ägnar sina två första *Otidsenliga betraktelser* åt att – i båda fallen rörde det sig om beställningsjobb från Bayreuth – angripa två repre-

sentanter för den filiströsa optimismen, teologen David Strauss och filosofen Eduard von Hartmann. Hade socialismen varit huvudproblemet hade han knappast försökt komma åt det genom ett angrepp på två herrar som står socialismen så fjärran. Det syns också i Nietzsches efterlämnade anteckningar. Vårvintern 1874 drar han exempelvis upp planerna för 13 *Otidsenliga betraktelser* (det blev i slutändan inte mer än fyra): ingen av dem är tänkt att behandla något ämne med anknytning till socialismen. Det ”sammanbindande kittet” är helt enkelt inte politiken. Det sammanbindande kittet hos den unge Nietzsche är Wagner och Schopenhauer. Och med tanke på i hur hög grad hans sena skrifter är riktade mot de tidiga och försöker omtolka deras positioner är det alls inte långsökt att hävda att de är kittet också i hans sena produktion.

*Tobias Dahlkvist*

Bo Lindberg: *Seneca. Människosläktets lärare*. Stockholm: Atlantis, 2010. 189 s. ISBN 978-91-7353-399-7, inb.

Den romerske författaren och filosofen Seneca hör till de mest lästa och citerade i den västerländska traditionen, men som många andra senantika filosofer har han värderats njuget i Hegels kölvatten. Efter en tid av oskäligen nedvärdering har han emellertid fått förhöjd aktualitet under de senaste årtiondena. Ett par exempel på detta förnyade intresse är den centrala roll som Seneca spelar i Michel Foucaults skildringar av självomsorgen som frihetspraktik under antiken, samt i Martha Nussbaums försvar för en humanistisk bildning i boken *Cultivating humanity* (1997).

För den som varit ute efter en introduktion till Senecas tänkande i svensk språkdräkt har utbudet varit skralt. Den mest omfattande framställningen har varit Ingemar Hedenius djupt kritiska essä ”Senecas dilemma” som ingår i *De gamle och lögnen* (1978). Därutöver finns i svensk översättning den mer positivt hållna essän ”Senecas tänkande. En bra livsfilosofi för dåliga tider” av den norske filosofen Jon Helleenes, samt schweizaren Alain de Bottons kapitel om Senecas strategier för att bemästra olika motgångar i den lättsamma handboken *Filosofins tröst*. Till dessa sällar sig nu Bo Lindberg med boken *Seneca. Människosläktets lärare*, som är ett mycket väl-

kommet tillskott till litteraturen på svenska om den stoiske filosofens liv och lära.

Lindberg är inte odelat positiv till stoicismen, som han emellanåt beskriver som tillkämpad och absurd, men till skillnad från Hedenius, som inskränkte sig till att utmåla Seneca som en intellektuell humbug som inte levde som han lärde, låter han inte en viss irritation över den stoiska moralismen hindra honom från att lyfta fram några av stoicismens mest allmängiltiga och tidlösa drag. I sin stimulerande framställning visar Lindberg istället fördragsamt hur det som vid ett första påseende kan tyckas vara uttryck för en surmulen rönnbärsfilosofi vid en närmare granskning utgör en rimlig filosofisk hållning som kan äga relevans även i vår tid.

Lindbergs översikt kretsar ofta kring de många spänningar som den stoiska filosofin brukar förknippas med, som till exempel individens frihet i en deterministisk värld eller dygdens självtillräcklighet i förhållande till medmänniskans behov och nytta. För att helt komma till rätta med flera av dessa motsättningar skulle det krävas en ingående filosofisk analys, men Lindbergs grepp är istället uttalat historiserande. Sålunda går han igenom större delen av Senecas tankerepertoar: ett kapitel rör individen med betoning på förnuftet och dygden, läran om affekterna och det oberörda ringaktandet av tillfälligheternas oförutsebara växlingar; ett annat tar sikte på det sociala momentet i stoicismen och behandlar teman som kosmopolitism, vänskap och medlidande; ett tredje fokuserar på det kontemplativa livet. Med tanke på att Seneca är berömd för sina korta och slagkraftiga sentenser är citaten i den löpande texten anmärkningsvärt få. Lindberg har istället valt att samla ett urval sentenser i ett bihang för att belysa några av de teman som tas upp i boken.

Därutöver ingår ett kapitel som rör receptionshistorien där tyngdpunkten ligger på 1600-talets nystoicism, som Lindberg redan avhandlat i sin studie *Stoicism och stat* (2001). Med avseende på medeltiden heter det att Seneca ska ha varit närvarande, men inte haft något nämnvärt inflytande. Han lästes mestadels utanför de lärda institutionerna, men inte som en tänkare med tydliga och sammanhängande doktriner. Denna uppfattning skulle dock behöva nyanseras. Man kan till exempel nämna att Jean Buridan, en av senmedeltidens mest inflytelserika skolfilosofer, gjorde ett systematiskt bruk av Senecas skrifter

i sin betydande kommentar till Aristoteles *Nikomachiska etiken*. Ungefär vid samma tid skrev Francesco Petrarca en rad arbeten som var djupt influerade av Seneca, som till exempel *De vita solitaria* och *De otio religioso*, där den filosofiska reträtt som Seneca avhandlat i bland annat *De otio* spelar en viktig roll, eller den väldiga handboken *De remediis utriusque fortunae*, som erbjuder en terapi för själen mot ödets växlingar i stoisk anda.

Lindberg avrundar sin framställning med en diskussion av stoicismens nutida relevans. Han pläderar för att den stoiska filosofin fortfarande är aktuell, inte minst på grund av att den är kosmopolitisk och betonar alla människors likhet. Det finns dessutom paralleller mellan vår tid och stoicismens tidigare blomstringsperioder. I tider av stora omvälvningar och kriser, som vår tids globalisering och klimatförändringar, känner sig människor utsatta och osäkra. Ett sådant tidsläge aktualiserar enligt Lindberg ett stoiskt förhållningssätt till världen och stoicismens löfte om att finna lugn och ro för en orolig själ kan, lite hårdtagat, sägas ha en motsvarighet i mycket av dagens självhjälpslitteratur och mer eller mindre seriösa terapier.

Lindberg behåller emellertid genomgående ett visst mått av kritisk distans och många läsare kommer att glädjas åt att boken inte är behäftad med några hagiografiska tendenser. *Seneca. Människosläktets lärare* samlar istället en mångfald av tankeväckande perspektiv på stoicismen i allmänhet och Seneca i synnerhet, den är välskriven och man läser den med behållning.

Lorenzo Casini

Gary Alan Scott & William A. Welton: *Erotic wisdom. Philosophy and intermediacy in Plato's Symposium*. Albany: State University of New York Press, 2008. viii + 289 s. ISBN 978-0-7914-7583-6, inb.

*Symposion* eller *Gästbudet* är en av de allra mest kända och omskrivna platonska dialogerna. Detta torde delvis ha att göra med texten inte bara har filosofiskt intresse, utan också i hög grad är av litteratur- och kulturhistorisk relevans. Det är därför inte lätt att komma med substantiella forskningsbidrag, men Scott och Welton måste ändå sägas lyckas med det. Deras studie ansluter sig närmast till den sedan några decennier starkt

växande forskningstendens som kallas dramatiska tolkningar. I korthet innebär denna att dialogernas dramatiska iscensättning betonas som filosofiskt meningsfull, och man hävdar att Platons filosoferande inte kan förstås om man bara abstraherar fram ett rent teoretiskt innehåll. Dialogernas gestaltningar av möten, agerande och samtal måste alltså ses som en del av det filosofiska innehållet.

I *Erotic wisdom* finns flera väl genomförda dramatiska analyser, i både stort och i smått. Inte minst görs flera viktiga kopplingar mellan de olika talarna i *Symposion*. Det är också ett värde med studien att författarna genomgående tar upp och diskuterar centrala delar av modern Platonforskning. Som en förlängning av dramatiska tolkningar finns här också flera bra ansatser till historiska kontextualiseringar. Exempelvis betonas dialogformens beroende av en övervägande muntlig kultur, och de samtida striderna om filosofibegreppet uppmärksammas. Vidare tolkas *Symposion* som ett iscensättande av den samtida kampen mellan olika former av anspråk på vishet: platonsk filosofi, tragedi, komedi, politik, retorik och naturfilosofi. Sokrates och Diotimas tal tolkas av Scott och Welton som ett försök att visa den platonska filosofins överlägsenhet, och i detta sista avseende är deras studie traditionell till sin karaktär.

En central ansatspunkt gäller moderna tolkningstvister beträffande Platons filosoferande i stort. Författarna skiljer på ett ganska rimligt sätt mellan dogmatiska och skeptiska tolkningar: de förra betraktar Platon som en doktrintänkare (idéläran och principläran), medan de senare menar att dialogerna inte har några klara doktriner utan att de snarast ger uttryck för en skeptisk position. Scott och Welton menar att båda tolkningstraditionerna har stöd, och utvecklar i anslutning till modern forskning en tredje väg som försöker göra rättvisa åt båda dessa aspekter. Det är med detta syfte de tematiserar den roll begreppet "intermediacy" (*metaxu*) spelar i flera dialoger, bl.a. *Symposion* där Eros förklaras vara en *daimon* som befinner sig just mitt emellan mänskligt och gudomligt. Även fenomen som korrekt åsikt, återerinring och själva aktiviteten filosofi förklaras vara *metaxu*. Särskilt väl genomför författarna en tolkning av Platons tal om former/idéer på detta sätt: "A comparison of the various dramatic contexts in which talk of Forms appear would show that, in every case, both our contact with Forms, and

our remove from them, is equally emphasized". Argumentationen är god och just denna tolkning måste sägas vara ganska bra genom att den förklarar en hel del av spänningarna i de platoniska dialogerna. Utifrån detta tolkas också Sokrates/Diotimas Eroslära, som just handlar om en mellanställning, som central för filosofi som sådan. Här förklaras vidare Sokratesgestaltens blandning av okunskap och vishet, och hans anspråk på att det endast är kärlek han vet något om består just i denna dubbelhet. Det finns en hel del annat som är väl utfört i denna studie. Detta gäller exempelvis tematiseringen av hur Eros yttrar sig olika för olika typer av personer och olika delar av själen; detta utvecklas genom en analys av dialogens dynamik mellan Sokrates och Alkibiades. Scott och Welton menar överlag att dialogens olika gestalter i sina beteenden förkroppsligar de Erosidéer de uttrycker i sina tal. Symposium i dess helhet kan ses som ett förkroppsligande av den *daimon* Eros är.

Att det handlar om en i så många avseenden väl genomförd studie innebär inte att den är invändningsfri. En återkommande problematisk punkt gäller tendensen att "översätta" den platoniska framställningen till moderna problematiker. Det gäller exempelvis diskussionen om erotiska begär i termer av egoism och icke-egoism, och även den klyfta författarna anser sig finna mellan å ena sidan filosofi (som enligt dem gäller det individuella och privata) och å andra sidan politik. Det tycks mig felaktigt som tolkning av Platon, och snarast ett uttryck för ett försök att anpassa Platon till moderna filosofiska och politiska sammanhang. Sammantaget handlar det emellertid om en mycket väl genomförd studie, och dess många tematiseringar av Platonforskningen gör boken till ett värdefullt bidrag.

Mats Persson

Clifford Siskin & William Warner (red.): *This is Enlightenment*. Chicago: University of Chicago Press, 2010. xii + 505 s. ISBN 978-0-226-76148-0, häftad.

Upplysningen är en källa till ständig diskussion i forskarleden. Generationer av kommentatorer har behandlat ämnet. Frågorna är sedan länge välkända för idéhistoriker: rör det sig om föreställningar som bäst studeras hos gräddan av 1700-talets intellektuella? Eller måste man inkludera en rikare idémä-

sig undervegetation? Är upplysningen ett tydligt definierat tankestoff eller en mer svår-fångad mentalitet? Hur preciserar man på bästa sätt begreppets räckvidd kronologiskt, tematiskt och geografiskt? Borde man tala om flera upplysningar istället för en?

Nu har en grupp forskare på området samlat sig till förnyade svar i antologins form. Med referens till Kants berömda uppsats "Was ist Aufklärung?" – tryckt 1784 i *Berlinische Monatsschrift* – har volymen döpts till *This is Enlightenment*. Redaktörer är Clifford Siskin (New York University) och William Warner (University of California, Santa Barbara). De har sammanställt ett tjugotal bidrag skrivna av företrädare för en rad humanistiska discipliner. Artiklarna har sitt ursprung i en konferens kallad "Mediating Enlightenment past and present", vilken hölls vid NYU i april 2007.

Konferensrubriken antyder att begreppet mediering spelar en huvudroll. Mycket riktigt är detta begrepp centralt i textsamlingen. Redan på inledningens första sida fastslår Siskin och Warner att upplysningen måste betraktas som "an event in the history of mediation". Men vad innebär det? Det viktigaste är att den omtalade händelsen inte är isolerad till informationstekniker i snävare mening utan avläsbar i en mängd sammanhang. Medieringen ges alltså en mycket bred definition – den inkluderar "everything that intervenes, enables, supplements, or is simply in between" (5). Det rymliga mediebegreppet känns igen från andra områden i dagens humanistiska forskning.

Innanför den vida teoretiska ramen pekar redaktörerna sedan ut upplysningstidens huvudsakliga medieringsformer. Bland annat uppmärksammar de infrastrukturella förändringar (exempelvis postväsendets utveckling). De framhäver vidare betydelsen av nya genrer och dominerande medieformat som den periodiska publikationen. Dessa företeelser hänger i sin tur samman med vad man kallar *new protocols*, det vill säga de reglementen och handlingsmönster som kom att sätta sin prägel på idéspredningen.

När blicken riktas mot medieringen framträder enligt redaktörerna en ny bild av upplysningen. Men hur ny är den egentligen? Informationsteknikernas funktion har avhandlats i tidigare forskning. Och de mellanmänniska kommunikationsformerna spelade centrala roller redan i arbeten som Reinhart Kosellecks *Kritik und Krise* (1959) och Jürgen Habermas

*Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962). Det perspektiv som lanseras i *This is Enlightenment* skiljer dock ut sig genom den starka betoningen av att medium inte endast betyder verktyg eller struktur för spridandet av redan färdiga idéer. Istället formateras tankegodset i själva medieringsprocessen.

De bidrag som följer efter den inledande programförklaringen täcker ett stort antal aspekter av upplysningen. Somliga hamnar utanför de angivna teoretiska demarkationslinjerna, i andra bär antologins övergripande perspektiv riklig frukt. Åtskilliga av dem är mycket läsvärda. En kortare anmälan som denna tillåter inte en detaljerad genomgång. Men jag vill i alla fall nämna några av kapitlen. Särskilt vill jag då framhålla litteraturvetaren John Guillorys klargörande historiska och teoretiska utläggning kring själva medieringsbegreppet. En annan text värd att uppmärksamma är skriven av Paula McDowell. Hon speglar på ett tankeväckande sätt 1900-talets idéer om muntlighet och skriftlighet i 1700-talets. Även Adrian Johns kapitel om upplysningstidens upphovsrättsdiskussion står ut i mängden. Här tydliggörs – liksom för övrigt

i den monografi kallad *Piracy* som författaren nyligen publicerat – det historiska ursprunget till en av vår egen tids mest infekterade debatter.

Sammantaget utgör *This is Enlightenment* en imponerande samling artiklar som ger goda belägg för att begreppet mediering kan utgöra en effektiv analytisk motor i undersökningar av det förflutna. Antologin rekommenderas alla med intresse för tidigmodern historia i allmänhet och upplysningen i synnerhet. Dock är den inte invändningsfri. Man kan till exempel fråga sig varför referenserna överlag är så få till mediehistoriska studier med annan inriktning. Jag tänker då främst på den inte minst tyska förnyelsen av romantikforskningen som ägt rum de senaste årtiondena. I den forskningen har man betraktat åren kring sekelskiftet 1800 som en tid av medierevolution. Men hur passar det synsättet ihop med dem som finns representerade i Siskins och Warners volym? Läsaren får visserligen ledtrådar i några av bidragen, men inte tillräckligt många. En uppföljare med titeln *This is Romanticism* vore välkommen.

Thomas Karlsruhn

## Vetenskapshistoria

Patricia Fara: *Science. A four thousand year history*. Oxford: Oxford University Press, 2009. xi + 408 s. ISBN 978-0-19-922689-4, inb.

*Science* är en vetenskapshistorisk översikt som också ger insikter i vetenskapens historiografi. Den bygger på aktuell forskning och påminner om andra nyare ”Big Pictures”, som John Pickstones *Ways of knowing* (2000) och Peter Bowler och Iwan Rhys Morus *Making modern science* (2005), i det att den inte bara skildrar utan också problematiserar vetenskapens utveckling och betydelse. Liksom de tidigare översikterna fokuserar den främst på naturvetenskaperna, eller rättare sagt på studiet av kosmos, naturen och livet i biologisk mening samt på relationerna mellan vetenskap, teknik och medicin. Men boken sticker också ut eftersom dess omfång i tid och rum är så vittfamnande. Till skillnad från sina kollegor, som tenderar att inleda framställningen i Renässansen och sedan begränsa sig till västerländsk kultur, börjar Fara

med det antika Babylon, Egypten och Grekland och anlägger därefter ett internationellt och jämförande perspektiv som mynnar ut i efterkrigstidens kalla krig och globala miljökris. Hennes grundfråga lyder: Hur kommer det sig att vetenskapen blivit så viktig och fått så stort inflytande över hela världen?

I en tid när den professionella historieskrivningen präglas av kronologiskt snäva fallstudier, som mera syftar till att göra teoretiska poängar och belysa lokala fenomen än att ge sammanhang och påvisa kontinuitet, är Faras grepp berömvärd. Det är också djärvt, för naturligtvis medför en sådan här historia väldiga historiografiska utmaningar. Bara frågan var och när historien bör inledas väcker problem. Någon konsensus om hur vetenskap skall avgränsas och definieras finns inte, därmed inte heller någon självklar begynnelse. Fara turnerar frågan genom att ta fasta på praktiker som med tiden blivit viktiga för vetenskapen (i modern mening), även om de knappast har uppfattats som vetenskapliga, varken förr eller senare. Som exempel ägnas astrologi och alke-

mi ungefär lika stor uppmärksamhet som astronomi och kemi, eftersom de förra lade grunden till de senare. På motsvarande vis betonas religionens, främst kristendomens, betydelse som drivkraft och förståelseram för fysik, geologi och livsvetenskap. Fara lyfter också fram aktörer som normalt brukar lysa med sin frånvaro i vetenskapshistoriska översikter, framför allt framstående kvinnor men också diverse assistenter och hantverkare.

En annan fråga att hantera är hur en sådan generös tolkning av vetenskap kan mynna ut i en någorlunda sammanhållen berättelse som begripliggör snarare än mystifierar det förflutna. Faras strategi är att berätta historia i form av korta essäer, närmare bestämt 49 stycken, som grupperas under sju mer eller mindre genomskinliga kapitelrubriker, kallade "Origins", "Interactions", "Experiments", "Institutions", "Laws", "Invisibles" och "Decisions". De många essäerna medger att en myriad av vitt skilda ämnen kan behandlas samtidigt som formen tillåter ett kontinuerligt historiografiskt resonemang kring dessa ting. Kapitlen, snarare än essäerna, för historien framåt. Innehållet är förvisso bekant sedan tidigare – boken är ju en syntes – och kapitlen kan med lite god vilja översättas till en traditionell epokindelning. Men slutresultatet skiljer sig ändå på ett påtagligt sätt från vetenskapshistoriens kanon. Uttrycket "Den vetenskapliga revolutionen" förekommer till exempel inte som namn på en historisk epok, utan diskuteras istället som ett problematiskt begrepp.

Fara driver också tre enkla men viktiga teser, som löper som röda trådar genom boken och därmed bidrar till att hålla samman framställningen. Den första tesen är att all vetenskap, även den mest hårda och exakta, är beroende av tolkning och därmed har en subjektiv sida. "Seeing may be believing, but what you see depends on how you look", skriver hon, väl medveten om att detsamma gäller hennes eget bidrag. Den andra tesen är att idéer och tekniker inte sprids fritt över tid och rum, de medieras och kommuniceras, och när de tas upp och appliceras i nya miljöer sker det inte utan att de i någon mån blir påverkade och lokalt anpassade. Den tredje tesen är att vetenskapliga resultat inte slår igenom av egen kraft utan får betydelse först när de backas upp av sina upphovsmän och andra aktörer som ger dem sitt stöd. Dessa vetenskapssociologiskt inspirerade teser är knappast kontroversiella

inom dagens vetenskapshistoriska fält, men kan antagligen uppfattas som provokativa av dem som befinner sig utanför.

Typiskt för essäerna är att de behandlar sina ämnen utifrån ett eller ett par exempel. Exemplet är ofta väl valda men man kan anmärka på att de efterhand hämtas alltför frekvent från en brittisk kontext. Komparationer utan UK som referenspunkt blir likaså allt färre (och komparationer utan UK, Tyskland, Frankrike eller USA upphör i stort sett helt). Detta är inte förvånande med tanke på Storbritanniens vetenskapliga inflytande; det är svårt att diskutera vetenskapens empiriska vändning och samhällsroll utan Bacon, vetenskapliga institutioner utan Royal Society, matematisk mekanik utan Newton, experiment utan Boyle, kemi utan Priestley, geologi utan Lyell, evolution utan Darwin, partikelfysik och molekylärbioologi utan Cavendish-laboratoriet, datorutveckling utan Turing, vetenskapsfilosofi utan Popper och så vidare. Det är också begripligt utifrån det rådande vetenskapshistoriska forskningsläget, inklusive Faras egen produktion kring brittisk upplysningsvetenskap. Men urvalet rimmar ändå illa med bokens anspråk på, att utan geografiska gränser, "provide an introductory overview of science's past" som vänder upp och ner på rådande föreställningar. Talande är att bokens digra bibliografi av sekundärlitteratur helt saknar källor på andra språk än engelska, liksom att lejonparten av de verk som framhålls särskilt härstammar från Faras arbetsplats i Cambridge.

Att sammanfatta 4 000 år på 400 sidor är i alla händelser en bedrift och *Science* har inte oväntat fått stor uppmärksamhet både i dagspress och i historie- och naturvetenskapliga tidskrifter. Alla kritiker är inte nöjda men det samlade intrycket är ändå klart positivt. Böcker av detta slag behövs. *Science* kan rimligen användas i idé- och vetenskapshistoriska grundkurser, för både naturvetare och humanister, men den appellerar också till alla andra som vill skaffa sig en snabb och historievetenskapligt förankrad överblick.

Christer Nordlund



Stephen Gaukroger: *The collapse of mechanism and the rise of sensibility. Science and the shaping of modernity, 1680–1760*. Oxford: Oxford university press, 2010. 505 s. ISBN 978-0-19-959493-1, inb.

Stephen Gaukrogers projekt att skriva historien om den vetenskapliga kulturens etablering och dominans har nu kommit till den andra av sex (tidigare fem) utlovade delar. Om den första volymen – anmäld i *Lychnos* 2007 – handlade om framväxten av den mekanistiska filosofin som ett program med anspråk på att utgöra ett uttömmande och religiöst acceptabelt alternativ till den efterhand övergivna aristoteliska naturfilosofin, är temat i denna andra volym i stället hur mekanismens löften och anspråk alltmer kom att ifrågasättas, inte minst i ljuset av den experimentella naturfilosofins framgångar.

Äterigen är det välkända namn som står i centrum för berättelsen och skeendet är på många sätt bekant, om än Gaukrogers gedigna och grundliga, om ibland väl tekniska, genomgång har stora kvaliteter och ger intressanta perspektiv på mekanismens fall och 1700-talets naturfilosofi, inte minst den senares roll för den intellektuella diskussionen i Frankrike. Man kan här ana en viss förkärlek för upplysningens sekularisering och kritik av systemtänkande och enhetliga förklaringsmodeller, vare sig det gäller religionen eller naturstudiet.

Mekanismens krav på alltings reducerbarhet till mikroskopiska beståndsdelar och en död materia i rörelse, dess anspråk på att allting kunde förklaras genom reduktion till en mikronivå av maskiner liksom att alla områden i grunden kunde inordnas under en och samma enhetliga modell, framstod under decennierna runt 1700 alltmer som ett löfte i konflikt med de nya rön som den experimentella filosofin på olika områden innebar. Att reducera allting till enbart passiv materia i rörelse visade sig allt mindre relevant eller ens möjligt. Inte minst materieteorin kom att i ljuset av Newtons naturfilosofi att problematiseras; all materia var inte död och passiv.

Den uppkomna situationen födde olika svar. Ett försök att förena religion och förnuft, att ge en metafysiskt och religiöst tillfredsställande förklaring som förmådde förena den nya naturfilosofin med religionens krav om en gudomligt inrättad och förnuftig värld, utgjordes av Leibniz filosofi; mekanismens passiva natur

övergavs till förmån för en dynamisk, aktiv materia, som i hans filosofi gavs en stabil metafysisk grund med anspråk på absolut visshet. Ansträngningen att reducera alla fenomen till en absolut grund, till en enhetlig filosofi, kom därefter att fortleva i det tyska språkområdet. (Gaukroger menar att dylika tankar kom att få nytt liv under det sena 1700-talet i Kants filosofi.) Utvecklingen i den engelska och franska miljön kom däremot att ta sig helt andra former och gick en annan, i hög grad av Locke influerad väg än den som Leibniz försonande filosofi utgjorde.

På flera olika områden kom den experimentella, praktiskt inriktade vetenskapen att på allvar ifrågasätta det mekanistiska kravet om reducerbarhet och ”vertikala” förklaringar. Vare sig det gällde elektriska fenomen, kemiska förlopp och processer eller förståelsen av levande organismer som växter och djur, var reduktionen till minsta beståndsdelar knappast ett särskilt fruktbart eller ens användbart tillvägagångssätt; här var snarare förklaringar på fenomenens nivå eller (med Gaukrogers ord) ”horisontella” förklaringar det som efterfrågades och gav inte minst praktiska resultat. Att söka efter absoluta grunder eller en passiv materia på mikronivå framstod alltmer som ett esoteriskt och hopplöst företag och åsidosattes till förmån för mer jordnära, praktiska undersökningar med krav på förståelse och pragmatiska hänsyn.

En nyckelroll i denna utveckling spelade Locke, vars hela filosofi Gaukroger menar var ett försök att legitimera den experimentella naturfilosofin och dess inriktning gentemot den mekanistiska metafysiken med dess antaganden om absolut visshet och säkra fundament. (I samband med detta kritiserar föreställningen att epistemologiska frågor var de avgörande för både Descartes och Locke.) En central aspekt i Lockes tänkande var avvisandet av människans möjligheter till fullständig kunskap; såväl naturfilosofins växande kunskapsmassa som den mångfald kunskapsformer som tidens reseskildringar (en genre som Locke hyste ett starkt intresse för) redogjorde för, visade på kunskapens skiftande former och ledde till en kritik av allt slags systematiskt tänkande, ansträngningarna att inordna allt i en enda modell eller form. Det fanns även en religiös aspekt i detta, en protestantisk betoning av människans begränsade förmåga och den gudomliga ordningens outgrundlighet.

Vår kunskap var inte för Locke gudagiven

eller medfödd, inte en produkt av ett världsfrånvänt eller inåtvänt förnuft, utan en följd av vår omedelbara upplevelse av världen förmedlad av våra sinnen. Den sinnliga, empiriska kunskapen är kunskapens början, enskilda och individuella sinnesintryck, som i en social gemenskap ges namn och därmed kan ordnas och kommuniceras; den sociala miljön blir således avgörande för den kunskap som formas och förmedlas. Kunskapen har på så sätt en social aspekt, till skillnad från vad som var fallet för den avskilda och isolerade, från världsliga sammanhang frikopplade, kartesianen. Men det innebar även att olika samhällen kom att präglas och präglas av olika slags kunskap; mångfalden bland världens alla samhällen gav upphov till olika typer av kunskap (och som en följd därav även olika moral). Därifrån var steget emellertid inte långt till att gradera samhällen efter en utvecklingsskala, från "primitiva" till "civiliserade", tankar som kom att spela en stor roll för samhällstänkandet under 1700-talet, vilket uppmärksammas i förbigående. (I denna volym är den förras redan sparsamma utblickar mot historiska studier och mot världen utanför Väst Europa än färre.) En till att börja med pluralistisk syn på kunskaper och kulturer mynnade på så sätt alltmer ut i en hierarkisk ordning på båda dessa områden.

Till skillnad från mekanismens vilja till enhetsförklaringar, att se allt i ljuset av samma mall, innebar den experimentella naturfilosofins framgångar att varje enskilt område måste förstås på sina villkor; ingen metod var giltig eller användbar över hela fältet av naturstudier. Kritiken mot att tänka i systemtermer, mot att inordna allt i en enda modell, uppfattades i stället som en underkastelse under auktoriteter och dogmer; en sann *philosophe* stod fri från sådant och var om något snarare en eklektiker.

Det senare var tankar som dominerade i den franska upplysningen från Pierre Bayle till Denis Diderot, en period som ägnas stort utrymme. Här kom en radikaliserad läsning av Locke att innebära en kritik inte bara av den kartesianska filosofin, utan även av en tyngande politisk, social och religiös ortodoxi och absolut monarki. Voltaire's skrift om engelska förhållanden, *Lettres philosophiques* från 1734, lyfts fram som en vattendelare i den franska miljön. (Detsamma gör J. B. Shank i *The Newton wars and the beginning of the French Enlightenment*, 2008.) Diskussioner

om engelsk naturfilosofi, kunskapens början i erfarenheten, den religiösa mångfalden med tolerans som en följd, samt inte minst kritiken av en världsfrånvänt kartesianism och ett stelt tänkande i termer av tvingande system och slutna ortodoxier, kom att bli mycket inflytelserika och avgörande.

En förutsättning för pluralismen på kunskapens och kulturens områden var den skarpa kritik som religionen, framför allt kristendomen, samtidigt utsattes för. Ju mer den kritiserades och så småningom mer eller mindre förkastades, desto mindre föreföll behovet av en enhetlig kunskapsmodell vara, att förstå skilda naturföreteelser i ett och samma ljus, som följer av ett bakomliggande ordnande förnuft. Pluralismen på olika områden tycktes på så sätt förutsätta ett övergivande av tron på en given gudomlig ordning.

Ett så här ambitiöst och vittfamnande arbete är naturligtvis beroende av en mängd tidigare forskning, vilket inte minst är tydligt i notapparaten, men en diskussion av historiografen kring ett så väl genomtröskat område som detta ändå är saknas. Polemik är så gott som helt frånvarande, med några undantag – så kritiserar Jonathan Israel i förbigående för att alltför snabbt jämställa systemtänkaren Spinoza med anti-systematikern Bayle; Israels kritiska bild av Voltaire (till förmån för Diderot) kommenteras dock inte.

Det är ett imponerande arbete, med stor tyngd och väl argumenterat, låt vara att det i många stycken är en rätt traditionell och bekant historia som berättas. Kanske skulle den tes (eller de teser) som Gaukroger vill driva – som kritiken av reduktionism och begränsande systemtänkande – ha gjorts tydligare, liksom det övergripande perspektivet med hela serien. Icke desto mindre ska det bli spännande att ta del av fortsättningen, närmast i den kommande volymen med den utlovade titeln *The naturalization of the human and the humanization of nature. Science and the shaping of modernity, 1750–1825*, då nya system och försök till enhetliga modeller, enligt Gaukroger, återkom på bred front och då den sekularisering och pluralism som upplysningen innebar på inte minst naturstudiets område kom att ifrågasättas.

Bosse Holmqvist

Per Lundin, Niklas Stenlås & Johan Gribbe (red.): *Science for welfare and warfare. Technology and state initiative in cold war Sweden*. Sagamore beach: Science History Publications, 2010. 314 s. ISBN 978-0-88135-425-6, inb.

Inom historievetenskapen brukar man tala om metaberättelser. Det handlar om berättelser som förenar och skapar sammanhang för det samhälle man lever i. Det är i hög grad frågan om mer än ett teoretiskt perspektiv. Det är ofta ett omedvetet perspektiv baserat på abstrakta begrepp som så att säga gör att samhället belyses från ett visst perspektiv och rättfärdigas genom detta perspektiv. För svenskt vidkommande är det inom politisk och i viss mån såväl social som ekonomisk historia frågan om neutralitet och alliansfrihet som är denna metaberättelse för svensk del. Detta ställningstagande – lite vid sidan av resten av världen, ofta lite bättre – har setts som typiskt svenskt. I Sverige har man byggt idén om att vara svensk på detta. Till och med nobelpriset kan hänföras till dylika tankar: att Sverige, som stående vid sidan av kalla krigets konflikt, skulle kunna vara opartisk domare även inom de domänerna. Efter det kalla krigets slut har emellertid kejsarens nya kläder befunnits vara vad de är och forskare inom olika discipliner har reagerat som i en tävling med att påpeka att kejsaren minsann inte hade några kläder. Det är en naturlig reaktion, kalla kriget är slut, världen har ändrats enormt på såväl ekonomiska som politiska plan. Därmed har också den svenska metaberättelsen tappat sin kraft. Det är delvis med besvikelse som man finner att historievetenskapen är reaktiv och inte leder utvecklingen. Det är först när allt är fullbordat som historievetenskapen ser saker på nytt sätt, historievetenskapen fungerar sällan som en förändrande kraft och leder utvecklingen.

Nu kan det dock vara så att val av material och perspektiv likväl kan leda till forskning som upplevs som intressant och framförallt ny. Så är fallet med de artiklar som samlats i antologin *Science for welfare and warfare. Technology and state initiative in cold war Sweden*. Boken består av en samling artiklar som belyser försvarsindustrins betydelse för det svenska välfärdsamhällets skapande. Det är ett välgörande perspektiv eftersom det omvända oftast ses som det naturliga, att välfärdsamhället föder försvarsindustrin. Därtill är det vanligare med ett politiskt perspektiv på

svenskt försvar än ett som fokuserar på industri. Det kalla kriget och dess formativa kraft kan idag vara svår att förstå för den som inte upplevt detta tillstånd. Det svenska försvarets starka ställning kan likaledes vara svår att riktigt omfatta. Denna bok ger en ytterligare förklaringsaveny till det på sin tid otroligt starka svenska försvaret, särskilt då flygvapnet, genom försvarets betydelse civila industriella betydelse. Det förklarar också indirekt den närhet som svenska generaler haft till det sociala politiska fältet, exempelvis kan och kunde inte överstas utses utan att regeringen gett sitt bifall. Detta är förstås känt, men föreliggande boks tydliga koppling mellan försvarsindustri och välfärdsstat gör denna befodringskonstruktion mycket enklare att förstå. Man kan således inte tala om ett autonomt försvarsmaktsfält i Sverige under denna tidsperiod.

Ämnena i boken spänner över flera olika fält, såsom direkt krigsrelaterad industri och forskning som mer civila frågor som exempelvis hälsovård och byggnadsplanering. Sammantaget ger det en god inblick i hur den svenska försvarsindustrin fungerade. Forskning, politik, kärnvapenfrågan och finansiering tas upp i flera av artiklarna på ett grundligt och övertygande sätt – därtill läsvärt. Möjligtvis att försvarsmakten själv hamnar utanför bilden annat än när enskilda system diskuteras. Låt vara att det sammanvägda budskapet i boken är att försvarsindustrin var viktig på annat sätt än att bevärma Sverige. Men det blir lite väl att *skriva i backspegeln* att inte med en artikel bearbeta detta i relation till det som i övrigt skrivs i boken – det existerade de facto ett reellt hot om krig under det kalla kriget. Att det perspektivet saknas är särskilt tydligt då en del av artiklarna inte riktigt anknyter till bokens titel. Att kritisera en bok för att ämnena i den inte är andra är emellertid inte den bästa kritiken, det är helt riktigt. Trots allt är det som jag inledningsvis skriver att boken är en inlaga om metaberättelsen rörande svensk neutralitetspolitik och tidigare forskning om försvaret under denna period har varit väl fokuserad på operativa aspekter. Förtjänsten är snarare då att författarna håller sig inom de områden där flertalet av dem redan är etablerade som forskare på fältet. Det som skrivs i boken besvarar de frågor som samhället idag vill ha svar på avseende bokens innehåll. Mer varken kan eller skall man begära av ny forskning.

Håkan Gunneriusson



# Notiser och meddelanden

## Nya doktorsavhandlingar

Följande doktorsavhandlingar inom idé- och lärdoms historia har lagts fram vid svenska universitet under läsåret 2010/2011:

Jan O. Berg (Stockholm): *På spaning efter en svensk modell. Idéer och vägval i arbetsgivarpolitiken 1897–1909*

Maria Björk (Uppsala): *Problemet utan namn? Neuroser, stress och kön i Sverige från 1950 till 1980*

Henrik Brissman (Lund): *Mellan nation och omvärld. Debatt i Sverige om vetenskapens organisering och finansiering samt dess internationella och nationella aspekter under 1900-talets första hälft*

Jonnie Eriksson (Lund): *Monstret & människan. Paré, Deleuze och teratologiska traditioner i fransk filosofi, från renässans-humanism till posthumanism*

Jenny Ingemarsdotter (Uppsala): *Ramism, retorik och reform. An intellectual biography of Johan Skytte (1577–1645)*

Jenny-Leontine Olsson (Stockholm): *Kön i förändring. Den svenska könsrollsforskningen 1959–1979*

Carl-Göran Heidegren, Avdelningen för sociologi, Lunds universitet

Thomas Karlsruhn, Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet

Rebecka Lettevall, Institutionen för kultur och kommunikation, idéhistoria, Södertörns högskola

Sven-Eric Liedman, Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet

Vesa Oittinen, Aleksanteriinstitutet, Helsingfors universitet

Mattias Pirholt, Litteraturvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet

Anna Lena Renqvist, Institutionen för kultur och kommunikation, filosofi, Södertörns högskola

Jayne Svenungsson, Teologiska högskolan, Stockholm

Sven-Olov Wallenstein, Institutionen för kultur och kommunikation, filosofi och estetik, Södertörns högskola

Helena Wängfelt Ström: Institutionen för idé- och lärdoms historia, Uppsala Universitet

## Medarbetarna

Anders Bartonek, institutionen för kultur och kommunikation, filosofi, Södertörns högskola

Marta Bigus, School of Advanced Study, University of London

Anders Burman, Institutionen för kultur och kommunikation, idéhistoria, Södertörns högskola

Tobias Dahlkvist, Institutionen för litteraturvetenskap och idéhistoria, idéhistoria, Stockholms universitet

Motzi Eklöf, Centrum för genusvetenskap, Uppsala universitet

Torbjörn Gustafsson Chorell, Institutionen för idé- och lärdoms historia, Uppsala Universitet

## Medlemskap/Membership

Medlem i Lärdoms historiska samfundet erhåller *Lychnos* mot medlemsavgift på 300 kr. För studerande som inte tidigare varit medlem gäller reducerad avgift om 150 kr för det första året. Anmälan om medlemskap skall göras till Lärdoms historiska 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 300 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.

