

Miscellanea

Några blad ur ödets idéhistoria

MICHAEL AZAR*

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

Blaise Pascal, *Tankar*

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

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

★

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

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

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

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

★

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

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

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

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

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

★

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

★

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

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

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

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

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

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

★

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

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

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

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

★

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

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

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

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

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

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

★

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

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

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

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

★

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

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

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

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

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

★

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

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

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

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

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

★

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

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

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

Noter

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

För en idéhistorisk islamforskning!

*Om tradition, kritik och tolkning
inom religionsvetenskap och teologi*

KLAS GRINELL

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

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

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

★

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

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

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

★

Även om den ovanstående distinktionen är central, vill jag argumentera för möjligheten av en slags mellanposition som tar med sig aspekter från bägge sidor. Religionsvetenskapen är central inte minst då den tillhandahåller en högre känslighet för frågor om vem som har makt och möjlighet att tala om religionen och samhället utifrån det slags inifrånperspektiv som ofta präglar teologiska texter om ”vår samtid”.¹⁰ Självfallet kan den i grunden protestantiska definitionen av religion som Martinson använder, och som inte minst Talal Asad framhållit, inte generaliseras. Diskussionen om religion är alltid en del i själva definierandet av religion, vilken därför inte kan tas som det avgränsbara, positivt befintligt fenomen som det framstår som hos Martinson.¹¹ För mig är det samtidigt ett viktigt argument för varför det inte är någon tillfredställande lösning att som religionsvetenskapen överlåta diskussionerna om vad som är religionens innehåll till de som definierar sig som religiösa, och i stället nöja sig med att försöka förstå varför dessa tror och agerar som de gör. Varje försök att beskriva vad människor gör med religion fastnar självt i garnet och kommer ofrånkomligen att delta i omformandet av religionsbegreppet. Att, som bland andra religionshistorikern Göran Larsson, hävda att religionsvetare ska hålla sig till att ”dokumentera, beskriva och analysera varför vissa tolkningar framförs vid ett specifikt tillfälle, och varför vissa perspektiv och röster får kraft och inflytande”, menar jag i praktiken blir mindre distanserat än vad detta perspektivs förespråkare föreställer sig.¹²

Vare sig man vill eller inte dras studiet av ett fält alltid in i definierandet av detsamma; varje framställning blir ett företrädande som skapar föreställningar som påverkar dem som deltar i fältet.¹³ Flera humanistiska discipliner – som idéhistoria, filosofi, litteraturvetenskap, vetenskapsteori, konstvetenskap, genusvetenskap liksom teoretiska ansatser i flera andra ämnen – har accepterat detta och är i alla fall delvis engagerade i att utveckla de studerade fenomenen ”för mänsklighetens bästa”.

Religionsvetenskapens vilja att vara vetenskapligt precis i sin relation

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

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

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

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

★

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

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

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

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

★

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

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

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

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

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

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

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

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

★

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

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

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

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

Noter

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

In memoriam

Tore Frängsmyr

1938–2017

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

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

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

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

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

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

Karl Grandin

Svante Lindqvist

Sven Widmalm

Avhandlingsrecensioner

Den haltande kontinenten?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Revolution and revelation

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

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

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

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

Fredrik Ugglå

Latinamerikainstitutet, Stockholms universitet

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Todd H. Weir

University of Groningen

Onaturlig födelse

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Maja Bondestam

Uppsala universitet

Inner Experience

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kristiina Savin

Lunds universitet

No alternatives

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Howard Brick

University of Michigan

Bokrecensioner

Kunskapens osynliga scener

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aant Elzinga

Göteborgs universitet

Positivismstrider

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Martin Wiklund

Göteborgs universitet

Historiens hemvist

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

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

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

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

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

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

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

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

Få historiker

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

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

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

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

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

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

Historikerns situering

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Den ontologiska skillnaden

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

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

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

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

Bosse Holmqvist

Stockholms universitet

Historia i praktiken

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

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

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

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

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

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

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

Karolina Enquist Källgren
Göteborgs universitet

Pappersarbete

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Johan Kärnfelt

Göteborgs universitet

Naturvetarna, ingenjörerna och valfrihetens samhälle

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Henrik Björck

Göteborgs Universitet

Antropocen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Björn Billing

Göteborgs universitet

Humboldts universitet

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Andrej Slávik

Göteborgs universitet

Notiser och meddelanden Notes and communications

Nya doktorsavhandlingar
inom idé- och lärdomshistoria

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

Jens Eriksson: *The end of piracy. Rethinking the history of German print piracy in the early 19th century* (Uppsala)

Anton Jansson: *Revolution and revelation. Theology in the political thought of Friedrich Julius Stahl, Wilhelm Weiting and Karl Theodor Welcker* (Göteborg)

Matts Lindström: *Drömmar om det minsta. Mikrofilm, överflöd och brist, 1900–1970* (Stockholm)

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

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

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

Årsbokens medarbetare

Karl Axelsson, filosofie doktor i estetik, forskare i litteraturvetenskap, Institutionen för kultur och lärande, Södertörns högskola.
karl.axelsson@sh.se

Michael Azar, professor i idé- och lärdomshistoria, Institutionen för litteraturvetenskap, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet
michael.azar@lir.gu.se

Karolina Enquist Källgren, filosofie doktor i idé- och lärdomshistoria, Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet.
karolina.enquist.kallgren@lir.gu.se

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

Jens.Eriksson@idehist.uu.se

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

hjalmar.falk@gu.se

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

elin.gardestrom@sh.se

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

klas.grinell@lir.gu.se

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

anton.jansson@lir.gu.se

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

fredrik.portin@abo.fi

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

mattias.viktorin@antro.uu.se

Tidigare redaktörer

Johan Nordström 1936–1949

Sten Lindroth 1950–1980

Gunnar Eriksson 1980–1990

Karin Johannisson 1990–2000

Sven Widmalm 2000–2006

Bosse Holmqvist 2006–2015

