

NYA ARGUS

2009

Hundraandra årgången

Nr 7



Bild ur Seppo Parkkinens pjäs *Maan kellot* (foto: Robert Seger)

Kommentarer:

Tillbaka i verkligheten

Ateistiska bussar och yttrandefrihetens gränser

Christel Pettersson,

Ann-Christine Snickars och Annika Tudeer

Svante Lundgren

Bernt Österman

Christel Björksten

Stig-Olof Londen

Martina Reuter

Mary Wollstonecraft

Konst på teatern? Gatan kallar!

Folkmordsförnekelsens försåtliga lätthet

Filosofen på fjärden

Individens sårbarhet inför samhällsterror

Kring det romantiska

Historiens och revolutionens klockor

Moral, alun och såpa

REDAKTION:

Huvudredaktör Trygve Söderling

Redaktionssekreterare Barbro Enckell-Grimm

Niklas Bruun, Kristian Donner, Susanna Fellman, Nils Erik Forsgård, Barbro Holmberg, Martina Reuter, Tom Sandlund,
Folke Stenman, Charlotte Sundström, Ingmar Svedberg, Tom Söderman, Clas Zilliacus, Tom Östling

Manuskript till Trygve Söderling, Broholmsudden 3 C 21, 00530 Helsingfors, tfn 7592 592

Barbro Enckell-Grimm, Linnankoskigatan 24 A 1, 00250 Helsingfors, tfn 406 345

Prenumerationer, honorar och arvoden: Barbro Enckell-Grimm, Linnankoskigatan 24 A1, 00250 Helsingfors

E-post: nya.argus@kolumbus.fi

[http:// www.kolumbus.fi/nya.argus](http://www.kolumbus.fi/nya.argus)

PRENUMERATIONS- och ANNONSKONTOR:

Postbox 52, 00251 Helsingfors. *Prenumerationspris*: 1/1 år 40 € 1/2 år 25 € , i Sverige 1/1 år 400,- Skr, 1/2 år 250,- Skr.

Annonser: 1/1 sida 100 € 1/2 sida 70 € 1/4 sida 50 €

Sampo 800014-102076; Sparbanken Aktia, checkräkning 405511-13963

BIC: PSPBFIHH SWIFT: FI10 8000 1400 1020 76.

I detta nummer medverkar:

<i>Trygve Söderling</i>	huvudredaktör för Nya Argus, Helsingfors
<i>Christel Björkstén</i>	psykolog, Helsingfors
<i>Stig-Olof Londen</i>	professor emeritus, Helsingfors
<i>Svante Lundgren</i>	docent, Kirjais
<i>Christel Pettersson</i>	radioredaktör, Borgå
<i>Martina Reuter</i>	akademiforskare, Helsingfors
<i>Ann-Christine Snickars</i>	litteraturvetare, kritiker, Åbo
<i>Annika Tudeer</i>	performancekonstnär, Helsingfors
<i>Klaus Törnudd</i>	ambassadör, Helsingfors
<i>Bernt Österman</i>	F.d., universitetslärare i filosofi, Helsingfors

Passionen utmanar förnuftets gränser. Gilbert Imlay (Tom Petäjä) förför Mary Wollstonecraft (Sofia Törnqvist) i Seppo Parkkinens pjäs Maan kellot, som visas på Manilla i Åbo fram till den 18.10, se www.kolmastila.net. Martina Reuter recenserar pjäsen i detta nummer.

Kommentarer: Trygve Söderling

Tillbaka i verkligheten

KANSKE ÄR VI det mest lättlurade folket. Men vi har de bästa betygen.

Finland är det OECD-land där inkomstskillnaderna ökat mest sedan mitten av 1990-talet. Smickrande Pisa-poäng kan inte överskugga att vi blir alltmera ojämlika och vi blir det snabbare än andra, trots att få av oss vill ha den utvecklingen.

Under året som gått har OECD-rapporten om detta (se t.ex. *Helsingin Sanomat* den 13.11.2008) inte fått många politiska väckarklockor att ringa. Ändå är den sociala förändring som här avspeglas ett resultat av politiska beslut.

Ett bevis är att Sverige och Danmark enligt samma rapport ligger kvar på en "nordisk" nivå av relativt jämna inkomster: gini-index 0,23 efter skatt. Från denna har Finland och Norge brutit sig loss och närmar sig numera det europeiska mittfältet (från 0,23 till 0,27 respektive från 0,26 till 0,28 mellan 1995 och 2005). Men ännu 1985 låg Norges gini-värde på 0,23, Finlands på 0,21.

Ytterligare salt i såren strödde YLE:s program MOT nyligen (31.8) med häpnadsväckande siffror om hur den rikaste tiondelen dragit nytta av våra skattereformer, från och med regeringen Aho 1993. Ett fenomen för sig är att den allra rikaste procenten numera åtnjuter "regressiv beskattning" (snarare än progressiv).

INSIKTEN OM att vi blivit lurade sjunker inte in över en natt, men i kölvattnet på en global finanskris har media möjligen börjat bli bättre på pengar och samhälle. Årets stora tema i den vägen, utredningen av den finländska partifinansieringen, har aktivt pressats fram av fjärde stats-

makten. Resultatet är knappast överraskande och nytt, snarare bekräftar det något gammalt. Kapitalet stöder högern, facket vänstern, föreställningen att alla partier "nuförtiden" är likadana delas åtminstone inte av partimecenaterna.

Men en sådan föreställning kunde kanske uppkomma bland väljarna under en epok som präglades av en speciell sorts hybris. Sedd i backspegeln hör till exempel "arbetarnas presidentkandidat" Sauli Niinistös slogan inför valet 2006, att "motsättningarnas tid är förbi", till denna passerade epok. I dag är vi tillbaka i verkligheten. Inklusivt verklighetens motsättningar. Till det förflutna hör troligen också statsminister Matti Vanhanens uttalande, våren 2008, att man inom centern till skillnad från vänstern inte är "avundsjuka" på höginkomsttagarna.

Åtminstone det goda hade de här uttalandena ändå med sig att bägge förde debatten tillbaka till själva kärnan i den samhällspolitiska diskussionen.

STIGANDE KURSER BERUSAR. Vi ser nu hur USA:s militära "projekt" i det nära förflutna – främst beslutet att försöka ersätta obefintliga massförstörelsevapen i Irak med obefintlig demokrati – uppstod som en logisk följd av skenande stormaktshybris. Valet av Obama signalerar tillnyktring.

Någonting av 2000-skiftets optimism, med drag av fantasteri, hittar man också på nära håll. T.ex. i de projekt som verkar ha utlösts av oväntat riklig tillgång på friska pengar i de så kallade finlandssvenska Fonderna. Miljonsatsningar på storslagna framtidsinstitut och webbtidningar

dök nu upp i bredd med den traditionella, småskaliga, till stor del frivilliga kulturverksamheten (t.ex. *Nya Argus* hör till den senare). Bredvid roddbåten dyker plötsligt en lyxkryssare upp.

Visst: visioner behövs, och visioner kommer sällan till per demokrati. Och om ett av tio projekt lyckas så har ett projekt lyckats. Men samtidigt kan det vara knepigt för vilken besättning som helst, att manövrera in flådiga kryssare i den trånga finlandssvenska skärgården. Ibland går man på grund. Ibland är effekten komisk. Ibland kan skratten bara kvävas med mera pengar.

Man kan hålla med Monica Ålgars när hon i en vass kolumn om nätprojektet peppar.fi (*Hufvudstadsbladet* den 8.9) ifrågasätter ”förvaltarnas”

känedom om de lokala sjökorten. ”Sluta hafsa med överdådiga projekt [...] Istället – satsa på det som funkar”.

Tilläggas kan ändå den realpolitiska dimensionen. Att ”det som funkar” inom kulturen ibland funkar väldigt dåligt när det kommer till röster i val – den funktion som trots allt är A och O ur ”förvaltarnas” synvinkel.

Företagen är inte korkade när de placerar partistöd. Lika litet är fonderna korkade när de placerar kultur. I den fattiga ändan av kultursektorn verkar en mängd egensinniga, opålitliga typer. Bättre att starta upp helt nya projekt där man kan behålla total kontroll.

10.9.2009

Kommentarer: Klaus Törnudd

Ateistiska bussar och yttrandefrihetens gränser

Får man sätta en affisch på en buss för att förkunna, att Gud knappast existerar? Det får man inte göra enligt den privatperson, som i juni lämnade in ett klagomål till Centralhandelskammarens reklametiska råd sedan bussar med just det budskapet hade börjat cirkulera i Helsingfors. Vanligen befattar sig det reklametiska rådet med frågor rörande vilseledande marknadsföring. Dess uppgift är att ge utlåtanden om reklamens etiska godtagbarhet – inte om dess eventuella lagstridighet. Beträffande bussreklamen kan ett utlåtande väntas i september.

Här är det således fråga om tryckfrihetens och yttrandefrihetens gränser. I ett normalt demokratiskt samhälle finns inte någon förhandscensur för den muntliga och skriftliga kommunikationen, men gränsdragningen kommer till synes i det ansvar, som kan utkrävas i efterhand.

Då yttrandefriheten ställs högt klarar man sig med mycket litet formell gränsdragning. Man vill gärna räkna med att den som t.ex. i media för fram påståenden stick i stäv med samhällets

grundvärderingar blir till den grad tillplattad och marginaliserad av kritiken i övriga media, att påståendena i praktiken kommer att sakna betydelse.

Vissa gränser finns i alla fall, också i vårt land. De har dragits olika vid olika tidpunkter, men hos oss och överhuvud i Västeuropa har den huvudsakliga tendensen varit att vidga utrymmet. Detta syns tydligt, om man t.ex. tänker på inställningen till sådant textmaterial, som tidigare bedömdes som osedligt och följaktligen ansågs vara otryckbart. Å andra sidan har det också kommit nya inskränkningar, i synnerhet på grund av inflytande från normskapande på global nivå.

Strafflagens revision på 1990-talet införde bl.a. brottsrubrikerna ”hets mot folkgrupp” och ”diskriminering”. Det blev straffbart att sprida uttalanden eller andra meddelanden, i vilka ”en nationell, raslig, etnisk eller religiös grupp eller en med dessa jämförbar folkgrupp hotas, förtalas eller smädas”. Smädelse av enskild person har också tidigare varit straffbart, men här har

lagstiftaren framför allt velat komma åt dem som hemfaller åt rasism och rasdiskriminering. Förebilder och inspiration finns i flera normativa texter, som har godkänts av Förenta Nationernas generalförsamling. Inte minst den mångåriga kampen mot Sydafrikas apartheidpolitik har förstärkt generalförsamlingens oförsonliga hållning mot alla försök att koppla människovärdet till hudfärgen.

Det må nämnas i förbigående att Finlands hållning i FN:s generalförsamling till hela artikel 20 i konventionen om medborgerliga och politiska rättigheter var konsekvent negativ. Finland röstade emot artikeln. Det är den artikeln, som kräver att ”allt främjande av nationalhat, rashat eller religiöst hat, som innebär uppvigling till diskriminering, fiendskap eller våld, ska vara i lag förbjudet”, vilket Finland och övriga nordiska länder vid voteringen år 1961 ansåg innebära en alltför långt gående inskränkning av yttrandefriheten. Senare har Finlands hållning tydligen något uppmjukats.

Vad beträffar utsagor rörande religionerna i övrigt har FN:s normskapande ända tills nyligen varit återhållsamt. Också härvidlag har den allmänna trenden i Europa gått i riktning mot vidgad frihet. I samband med 1990-talets strafflagsreform ville Finlands regering bl.a. införa begreppet ”trosfrid”, vilket skulle möjliggöra strykning av ordet ”Gud” och begreppet ”hädelse”. Så blev det ändå inte. Trosfriden kom nog in i lagen, men hädelsen blev kvar. Regering, kyrkomöte och riksdagens lagutskott hade redan godkänt reformen, men en av centerpartiets riksdagsmän föreslog i stora utskottet att Gud skulle nämnas. Förslaget godkändes med rösterna 13–12. Följaktligen står det i vår nu gällande strafflag att ”den som offentligt hädar Gud eller i kränkande syfte offentligen smädar eller skymfar något som annars hålls heligt inom en kyrka eller ett trossamfund som avses i religionsfrihetslagen ... skall för brott mot trosfrid dömas till böter eller fängelse”. På den här punkten befinner sig Finlands lag på ett betydligt tidigare utvecklingsstadium än motsvarande bestämmelser t.ex. i Sverige. Där ersattes förbudet mot hädelse med en lag om skydd för trosfrid redan år 1949, men lagen om trosfrid upphävdes år 1970. Det ansågs då att ”hets mot folkgrupp” räcker till som brottsrubricering.

Det kan vara angeläget att precisera vad som

avses med trosfrid. Är det t.ex. straffbart att publicera karikatyrer av profeten Muhammed? Får man ställa ut tavlor, som föreställer korsfästa svin? Författaren Salman Rushdie har en viss erfarenhet, och han har gjort sig till tolk för en distinktion, som förefaller relevant i det här sammanhanget. Enligt hans uppfattning bör det råda full frihet att kritisera och förlöjliga olika religiösa (och politiska) åskådningar, medan trosuppfattning och andaktsutövning hos en enskild människa eller folkgrupp bör skyddas mot störande tilltag. Ett strikt juridiskt resonemang om avvägningen mellan yttrandefrihet och religionsfrihet torde leda till ungefär samma resultat.

Den gällande paragrafen om trosfrid kan självfallet tolkas på olika sätt, men i dagens Finland måste man utgå från att hädelseförbudet i varje fall inte har någon praktisk betydelse. På den punkten har regeringen tills vidare inte brytt sig om att försöka på nytt konfrontera värdekonserveratismen hos riksdagens majoritet. Senast vid någon större strafflagsreform i framtiden bör det bli aktuellt att än en gång försöka följa den allmänna europeiska trenden och utelämna hädelsen helt och hållet.

Det kan däremot nog finnas andra situationer, där det må vara berättigat att samhället reagerar på aktiviteter som riktar sig mot religiösa uppfattningar. Då måste man framför allt beakta det eventuella uppsåtet. Vid lagändringen år 1998 infördes avsiktligheten som ett uttryckligt kriterium för brott mot trosfrid (orden ”i kränkande syfte”). Om syftet med handlingen uttryckligen är att väcka anstöt och göra människor upprörda eller bedrövade, kan handlingen i fråga eventuellt betecknas som psykisk misshandel. Det torde inte finnas mycket erfarenhet av lagens tillämpning, men den i offentligheten mycket omtalade politikern Jussi Halla-Aho har faktiskt detta år åtalats för hets mot folkgrupp och brott mot trosfrid. Åtalet baseras på att han på webben påstås ha kopplat islam till pedofili samt hävdar att att rån av förbipasserande och snyltande på skattemedel sammanhänger med en viss folkgrupps nationella eller genetiska särdrag. Gränsdragningen blir en sak för rätten, kanske en av de första där det gäller en annan religion än kristendomen.

Också inom FN ser det ut att bli fråga om principiella gränsdragningar med liknande tematik. Under senare år har man bl.a. arbetat för en dia-

log mellan de stora religionerna, men de islamiska staternas organisation har dessutom tagit ett annat initiativ, som hotar att leda till nya påfrestningar för yttrandefriheten. FN:s generalförsamling godkände i december 2008 en lång resolution om "kränkning av religioner" (defamation of religions). Vid voteringen gavs 86 röster för resolutionen, medan 53 medlemsstater – bland dem Finland och nästan alla europeiska stater – röstade emot. Tills vidare är formuleringarna i resolutionen tämligen återhållsamma, men allt tyder på att dess tillskyndare vill bana väg för någon form av reglering på FN-nivå.

I klagomålet till det reklametiska rådet i Finland hade man enligt tidningsuppgifter brett på med en mängd olika argument. Det hade hävdats, att busskampanjen strider mot god smak och mot FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna, att den är sårande för alla troende och att det är fråga om hets mot folkgrupp. Påståendena om konflikt med FN-deklarationen och om det i strafflagen nämnda fenomenet hets mot folkgrupp skjuter över målet och kan genast lämnas därhän.

Återstår frågan om vad som är förenligt med god smak eller god sed. Därvidlag hade bussbolagen i Tammerfors och Åbo en mindre tolerant uppfattning än trafikverket i Helsingfors. Å andra sidan återspeglas den växande religiösa pluralismen i vårt samhälle i att särskilt några muslimska busschaufförer i Helsingfors var ovilliga att köra bussar med det skeptiska budskapet. Man kan förmoda, att det var budskapets form och medium som var avgörande. Om samma påstående att Gud knappast existerar hade framförts i någon tidning med mycket större antal läsare än bussarnas publikmängd i Helsingfors så skulle det säkert inte ha väckt lika mycket uppmärksamhet.

En övervägning av yttrandefrihetens gränser har ofta att befatta sig med sådant innehåll, som de flesta sannolikt anser vara motbjudande, osmakligt eller vulgärt. Gränsen för lagstridighet bör vara klar, och utrymmet för sådant som är smaklöst kan i bästa fall minimeras genom den allmänna samhällsutvecklingen. Busskampanjen har visat att också mediet har sin betydelse.

Klaus Törnudd

NYA ARGUS

Den anrika kulturtidskriften Nya Argus söker en ny REDAKTIONSSEKRETERARE

Har Du organisationsförmåga och säker språkkänsla?
Du bör kunna redigera och korrigera artiklar.

Om Du är intresserad, kontakta

chefredaktör Trygve Söderling, tel.nr: 040-7269 692, e-post: trygve@kaapeli.fi
eller

redaktionssekreterare Barbro Enckell-Grimm, tel.nr: 050-525 3089,
e-post: nya.argus@kolumbus.fi

före den 10 oktober

Konst på teatern? Gatan kallar!

I Nya Argus serie "Läget?" pejlade i fjol höstas fyra filosofer arvet efter 1968 (nr 6/2008). Den här gången har vi bjudit in två teaterkritiker (Christel Pettersson, Ann-Christine Snickars) och en utövande performanceartist (Annika Tudeer) för ett foajésamtal.

I inbjudan frågade vi efter bl.a. "en hujsig teaterupplevelse?", "dina värsta blasfemier?" och "vad har hänt under, säg, 20 år?" Men vi frågade också vilken vägkost de tre teaterkännarna ville ge den nystartade föreningen LUST, som enligt uppgift vill "samla den yngre teatergenerationen i ett forum för samtal kring och utveckling av den svenskspråkiga teatern här i landet."

Christel Pettersson: Eftersom vi alla har våra käpphästar tänker jag inleda med en av mina...

Jag skulle helt enkelt vilja köra ut den finlandssvenska teatern på gatan ett tag. Framförallt mentalt, men varför inte fysiskt också, egentligen.

I egenskap av provinsplebej upphör jag aldrig att förvåna mig över den självklarhet, ja, rentav aningslöshet, med vilken den finlandssvenska teatern gång på gång positionerar sig socialt – och hur galant den oftast fullständigt ignorerar det samhälle den verkar i. Jag hävdar inte att den är ointressant (om vi nu bortser från merparten av de *feel good*-produktioner som de stora teaterhusen med jämna mellanrum fyller sina kassaskrin med), men perspektivet är förbluffande ensidigt.

När Mia Hafréns *Som vi minns det* fick sin premiär i våras beskrev *Helsingin Sanomats* recensent uppsättningen som "mycket, mycket finlandssvensk och medelklass". Befängt, kan man tycka, eftersom pjäsens frågeställningar kring moral, ansvar och minnets selektiva förträngningar knappast kan bindas till någon specifik samhällsgrupp. Ändå var recensentens reaktion

talande, för vad hon framförallt såg var förmodligen just den självklarhet med vilken också den här uppsättningen inordnade sig i det jag brukar kalla "den verserade finlandssvenska borgerligheten". Det gör inte pjäsen mindre angelägen – men väl typisk.

Nya Rampens och VIIRUS' *Finland/Svensk?* var ett försök till dekonstruktion av begreppet "finlandssvensk". Men i sitt val av motsättningar och klichéer avslöjade den också mycket om teaterfältets egen syn på sin publik. Teatern speglar inte bara sin publik utan också dem som gör den, och t.o.m. ankdammen är faktiskt större än den finlandssvenska teaterns självvalda sociala sfär. En sfär som naturligtvis också begränsar de tematiska valen.

Jag efterlyser inte någon programmatisk socialrealism, av sådant blir det oftast usel konst, men visst är det symptomatiskt att Sirius' intelligent uppsättning av *Janne Kubik* ungefär är den enda uppsättning jag i all hast kan komma på där vi under de senaste åren konkret tvingats reflektera över våra roller och val i en bredare samhällselig kontext. En iscensättning av en närmare åttio år gammal litterär klassiker, alltså.

Antin [Snickars], du hänvisar i debattantologin *Replik* (2008) till Claes Peter Hellwigs reflektioner över teaterns svåra sits som bollplank för identitetsbygget i ett samhälle där identitet inte längre utgör något enhetligt begrepp. Men hos oss gör man sig rationellt av med en besvärlig aspekt på begreppet genom att undvika det mesta som ligger mellan de privata relationernas mikroperspektiv och enstaka nedslag i de ytters- ta ödesfrågornas makroditto – mellan familjen och gud ryms inte mycket...

Gatan kallar. Lust är bra men teatern måste också visa mod. Utsätta sig för att i sin tur kunna utsätta oss.

Ann-Christine Snickars: Teatern måste ut på gatorna, säger Christel! Man kan uttrycka det så. Det finns ju enorma bitar oformulerad verklighet som inte syns eller hörs i någon offentlighet. Ibland tycker man att teaterhusen fungerar som de där butikskedjorna som säljer samma sorts kläder i varje stad, i varje land. Sánt som folk vill ha, säger man, men är inte detta ”vad publiken vill ha”, en sorts gråzon där man kan putta in allting som man inte vill motivera eller riktigt ta ansvar för.

Hör på nyheterna om morgnarna. Skrämselhicka hela vägen, dramaturgin går också ut på det. Allt som kan få det att gå åt helvete för en är ute och går varenda morgon. Nyheterna har tagit över dramat och tragedin, men själva anslaget där är till intet förpliktande.

Vad teatern gör (kan göra) av samma stoff är ju att berätta hur det är att vara i nånting som angår en, i nånting man inte slipper undan. Det finns någonting omistligt i det adekvata uttrycket, en tröst och befrielse, om man så vill. Men också en idé om att man inte bara är en i boskapen utan en individ som har en plats i ett samhälle. Maria Lundström rörde vid det i en intervju jag gjorde med henne inför premiären på *Drabbad*. Hopp, var det ord hon använde. Att det finns ljus även i de hemskaste historier om man bara hittar det rätta uttrycket för dem. Och det uttrycket är inget man kommer på i en handvändning, man arbetar fram det med alla som är involverade i produktionen. Ibland lyckas det, ibland lyckas det inte.

Annika Tudeer: För mig handlar det nästan endast om konstens grundläggande destillering, inte om berättelser, inte om teman, utan om hur ett tema komprimeras till konstverk. Det är en självklarhet inom skapandet, men det är något som hela tiden glöms bort, både bland de som gör scenkonst och de som diskuterar den. Kort sagt efterlyser jag en diskussion om konstens grundläggande villkor och vad konst är.

ACS: Finlandssvensk teater hade under spelåret 08-09 två produktioner som visade på en aktuell finländsk verklighet: *Onödiga människor* på Wasa Teater och *Drabbad* på Åbo Svenska Teater. Bägge är skrivna av finskspråkiga dramatiker. Är det nödvändigt att fråga varför ingen finlandssvensk dramatiker har skrivit om detta?

Kanske svaret i så fall är att han eller hon kan vara säker på att inte bemötas med något vidare intresse. Men kanske det finns nånting i den vägen på Labbets pjäsbank? Borde teatrarna tvingas att göra uttag där? Börjar det hända nånting när tillräckligt mycket material finns samlat, när tillräckligt många vet om det.

En bortglömd funktion på teatrarna börjar kanske se en ljusning. Tänker på dramaturgen, som ju inte bara ska dramatisera romaner för scenen så att människorna ska kunna stöka undan en roman på en kväll. Han/hon har också en uppgift i att söka pjäser – från nära och fjärran. Man har länge misstänkt att ingen ids läsa på teatrarna – eller att väldigt få läser andra främmande språk är engelska.

Brukar också reta mig på att beslutsfattare talar om kultur i termer av ”identitet” och ”hyvinvointi” (som kan översättas med ”välfärd” eller ”vällevnad”). Riktigt bokstavligt tolkat (och så tolkar ministeriet). Jag tycker det är riktigtäckligt. Konst bör ju åtnjuta en lite större självständighet – ska erövra en, ifall den inte har den.

AT: Just det! Konst är inte socialt arbete. Konst kan inte ersätta terapi, eller välfärdssamhällets funktioner. De flesta konstnärer har inga förutsättningar att arbeta med ”outreach”, man behöver specialkunskap för att arbeta socialt med teater. Konstnärer ska inte behöva fylla en massa funktioner som socialarbetare, terapeuter, pedagoger, underhållare. Förstås finns det massor konstnärer som arbetar inom sociala områden och det är ju jättefint, men det ska inte gå automatik i tänkesättet.

ACS: Men allt hänger ju på hur man gör det. Ibland också på vem som gör det. Det kan vara härigare att se på unga amatörer i föreställningen VAUDE! där man sjunger och dansar och framför sketcher av lite olika dignitet än någon ”storsatsning” på en institutionsteater som går bara på rutin. ”Di spela bra”, kan man höra i foajén. Inget illa i det, men man tycker att en publik skulle ha rätt att få ut lite mer av ett teaterbesök (eller vill publiken inte ha det?) och också att man skulle kunna få en lite mer nyanserad respons.

AT: Den där *feelgood*-faktorn, ”för att det känns kiva är det bra”. Hallå! Jag vill förstummas. Åtminstone en gång per år.

ACS: Precis nu känner jag mig pessimistisk, fast det den här spelsäsongen funnits många exempel på bra teater på nästan alla finlandssvenska scener. *Good enough*-teater – kanske man skulle kunna mynta ett sånt uttryck. Good enough för minoriteten. Pessimismen kan också bero på en släng av magkatarr, en krämpa som väl passar språkminoriteter och kulturproletariat bättre än mången annan sjuka, men jag tycker mig se hur kulturinstitutionerna blir ett slags slutna system som producerar varor. Som man kan ”tycka till om” här och där. Men dialog finns just inte, och dagstidningarnas kultursidor har aldrig annat material om teater än recensioner och ibland en och annan intervju med nån ”aktuell” regissör eller stjärnskådis.

AT: Teater blir underhållning på alla fronter. Ändå tänker teaterarbetare ju faktiskt. Men en ofrånkomlig orsak till det slutna finlandssvenska, och delvis finska, är utbildningen, Teaterhögskolan. Årskurserna arbetar med varandra och sina kompisar. Det där incestuösa draget gör onekligen teaterklimatet hos oss rätt jämntjockt, trots aktiva grupperingar och projekt. På finskt håll förvånar jag mig över allt det som så självklart erbjuds de som kommer från Teaterhögskolan; det är tv, film, hela landets scener, arbetsgrupper och projekt. Precis som Peter Mickwitz skriver i *Ny Tid* om de finska författarnas professionalism, så häpnas jag över de finska kollegernas möjligheter i Finland.

Det som återstår för de som är helt utanför är förstås att rikta sig utåt, internationellt. Det är för mig det enda intressanta. Om man känner sig utanför och är nyfiken är det en naturlig utveckling. Men jag har alltid varit sådan, passionerat intresserad av internationella kontakter; och alltid förvånat mig över hur få av mina landsmän och kvinnor som har samma intresse.

Dansen som jag kommer från är ju i sig internationell och gränsöverskridande, det är kutym att resa runt världen för att gå på kurser, träna, följa favoritlärare och senare kanske söka sig utomlands för att arbeta. Miljön är internationell i sig. När jag höll på att sluta dansa kom festivalen Helsinki ACT i slutet av 1990-talet till Helsingfors och öppnade under några år den internationella aktuella teatern för mig (och många andra). Vi fick under några intensiva dagar se den nya scenkonsten som gällde i Europa: Baktruppen,

Needcompany, Forced Entertainment med flera. Där jag såg den bästa föreställningen jag någonsin sett; belgiska Needcompanys *Caligula*. Den var en glasklar analys av makt, diktaturens sterilitet, avskalad, och strålande konsekvent där skådespelarna satt i vanliga kläder runt ett bord och läste sina repliker. Endel handlingar som tråkig dans, dött gitarrjammade avbröt replikerna. Vi fördes till en steril och farlig värld. Senare reste jag till Paris enkom för att se Needcompanys *Kung Lear* och förfärades tillsammans med hundratals andra åskådare över den ödeläggande expressiviteten i föreställningen. Så inte ens gurun lyckas alltid.

Men tillbaka till Helsinki Acts betydelse. Seminarierna var svindyra men som ackrediterad kritiker för *Ny Tid* fick man gå gratis. De internationella kändisföreläsarna presenterade de nyaste vindarna inom den postdramatiska forskningen. Vilken fest, den fyllde mitt hungrande sinne för det nya. Jag är evigt tacksam för Helsinki ACT, som tyvärr väldigt snart lades ner för att den var för dyr. Om den festivalen kunde ha fortsatt i den omfattningen tror jag att vi hade haft ett litet mindre insnöat teaterlandskap idag. Också om vi är flera som blev präglade av vad vi såg då.

Jag tycker att man inte inser mötets vikt och festivalens potential för att bygga broar och visa det nyaste nya, påkostat och bra. Man måste kunna se, i sitt eget land, det som händer överallt annars. Man måste kunna skapa en internationell miljö i vårt land. Antingen det är stort och skamlöst dyrt som Helsingfors festspel eller så mindre teatermönstring som i Hangö. Tammerfors teatersommar kunde vara alternativet, men den är alltför traditionell. Klimatet är delvis upp-givet, för både understöden och publiken sviker de som småskaligt försöker göra en skillnad. Dels är klimatet så fruktansvärt knutpatriotiskt och inte alls öppet för det som sker överallt. Jag vill ha en järndos av föreställningar, föreläsningar, diskussioner och möten! Jag vill ha Belgien. Belgien är ofrånkomligen landet för den nya scenkonsten och har så varit under de senaste snart 30(!) åren på grund av nyfikenhet och öppenhet för konstnärer från världens alla hörn samt en mycket generös kulturpolitik inom den flamiska sektorn för nya strukturer, nya former.

CP: Hos oss har undervisningsministeriet möblerat om i konstkommissionernas förslag till

festivalunderstöd på ett sätt som får omedelbar konsekvens. När Annika lyfte upp den avsomnade Helsinki ACT gick tankarna med tacksamhet till *Asien i Helsingfors*, en av mina egna favoriter på hemmaplan. Ett par dagar senare nåddes vi av beskedet att årets upplaga blir den sista. Tala om ironi.

Under sin drygt tio år långa existens har *Asien i Helsingfors*, Veli Rosenbergs och Jukka O. Miettins ambitiösa tvåmannaprojekt, fungerat som en fortlöpande forskningsresa i asiatisk teaterkultur, med siktet inställt på att hitta gäster som reflekterar de respektive traditionerna i ren form, utan "turistiska" attribut. Nycklarna till publiken har i stället getts i form av presentationer, översättningar, föreläsningar. Respekt åt bägge hållen, och möjligast lite "exotism".

Att festivalen verkligen inte representerat "det nyaste nya" (snarare det äldsta av det gamla, eftersom det ofta har handlat om teaterformer som genom århundraden styrts av ett strikt regelverk av koder och konventioner) har inte gjort den mindre intressant. I ett land med en kort teaterhistoria, kraftigt präglad av den realistiska traditionen, har de här regelbundna mötena med det symbolladdade, strikt kodade teaterspråket ofta varit stimulerande. I det explicita går det snabbt inflation. Som åskådare vill jag ha impulser, inte bli lurad på min egen förmåga att skapa och tyda bilder. En röd sidenduk som singlar iväg över scenen kan uttrycka mer än det ymnigaste blodbad. (Och har man ens lite nördanlag sitter man dessutom snart fångad i ett livslångt, fascinerande forskningsprojekt kring de mera slutna konventionerna och den idévärld som ligger bakom dem).

Utblickar behövs, åt alla håll. Men nu blir vi alltså i stället en festival fattigare. Asiatiska gästspel kommer vi säkert att se också framöver, men de blir kanske av det slag som kallas "kulturexport", d.v.s. de där uppsättningarna som av något kulturministerium befunnits duga som representativa "brand" i den bild politikererna vill framkalla utomlands. Och visst ÄR det en omistligt bisarr upplevelse att se pekingopera-highlights under discokulan till tonerna av hammondorgel eller *Twelve girls* som förföriskt leende pluckar på sina elförstärkta instrument medan de utför sin svajande koreografi – men inte nödvändigtvis i termer av konstupplevelse.

ACS: På Hangö teaterdagar visas *Det osynliga*, en föreställning från Sverige, som handlar om teatern "som motmakt". Pjäsen ingår i en bok som heter detsamma och som också innehåller texter av olika teatermänniskor och -kritiker i Sverige. En svidande kritik av den kulturpolitik som får allting att rasa, har jag förstått.

Teater som handlar om teater, det är väl inte så nytt, men bevittnar man inte ett slags rundgång överallt nuförtiden. Kolla *Hbl:s* nya outfit, och vad första numret handlade om. Om husis självt, ganska långt. Jag tänkte nästan: tidningar som självbelåtet insisterar på att berätta för sina läsare vad en "horunge" är måste man göra satir på.

Som på beställning kommer en pjäs som grundar sig på husis ett visst datum (9.2.09). Det är teater Trotsallt som ger några föreställningar om "våra föreställningar", som undertiteln lyder, vill jag minnas.

Varför rotar jag i föreställningar som jag inte sett och i amatörteater? För att jag just nu inte har nåt annat, tror jag. Har ju inte haft lust att se *Evita*, som gått här i Åbo. Fast jag vet att Birthe Wingren är bra. Och alla kan dansa och sjunga. Men jag tänker som Sven Willner när han hörde om filmen *Titanic*. Varför skulle man se den? Man vet ju hur det går!

Det var så han sa, men de facto kan man ju se klassiker UTAN att riktigt minnas hur de ska sluta. Jag har sett en Ibsenuppsättning (*Samfundets støtter*) i Oslo en gång, som tog mig så mycket att jag just tänkte: Huru ska detta sluta! Fast jag ju på ett plan visste det.

Men konst på teatern! Ja, tack, säger jag. Finns i Finland: bra skådisar, bra regissörer, bra ställen att spela på, tror jag också. Men inte så mycken tilltro till vad teater kan göra. Man behöver ju inte hosta upp sin egen version av en film, man behöver inte ha ett rockband på scenen varje gång. Men man måste kanske ha en idé. Min kulturpessimism för dagen har gått över i en allmän surhet, tror jag. För det finlandssvenska kulturlivet hotas av en ghettosjuka som man måste göra något åt, om man vill bli tagen på allvar. Den finlandssvenska teatern blir/är redan fränsprungen av den finska.

Konst på teatern, kanske den inte kan finnas för att teatern måste vara så mycket motmakt. Teatern kanske blir vår nya proggemusik.

Christel Pettersson, Ann-Christine Snickars
och Annika Tudeer

Folkmordsförnekelsens försåtliga lätthet

”Varför kan inte Turkiet erkänna folkmordet på våra förfäder?” Den frågan har armenier, assyrier och pontiska greker ställt många gånger. Det här är inget uttömmande svar på den frågan, men jag ska försöka ge några synpunkter som kan kasta ett visst ljus över ämnet.

Den ovanställda frågan kan egentligen uttryckas på ett annat sätt: ”Varför gör inte Turkiet som Tyskland: tar ansvar för sin historia och gottgör offren?” Tyskland efter andra världskriget är det mest närliggande exemplet på hur en *Täternation* hanterar en fruktansvärd närhistoria. Det är också ett mycket exceptionellt exempel.

Den dystra sanningen är att det är Turkiets väg – att förneka att ett folkmord har ägt rum – och inte Tysklands väg som är det allmänna mönstret. Jag ska åskådliggöra det med två exempel, ett afrikanskt och ett asiatiskt.

Burundi och Bangladesh

Mellan maj och juli 1972 dödades mellan 200 000 och 300 000 hutuer i Burundi av den tutsidominerade armén. Konstellationen var alltså den omvända jämfört med det betydligt mer kända folkmordet i Rwanda 1994, då det var hutuer som dödade tutsier. I Rwanda var det offrens sida som gick segrande ur inbördeskriget. Därför ställdes många ansvariga inför rätta och därför vet vi rätt mycket om det folkmordet. I Burundi var det däremot bödlarna som höll och ännu håller kontrollen. Därför har det folkmordet, med den amerikanske Afrikaexperten René Lemarchands ord, blivit utplånat ur Burundis officiella minne.

I den officiella burundiska historieskrivningen handlar 1972 års händelser helt om det hutuledda försök till statskupp som var desperat och oorganiserat och därför dömt att misslyckas. Däremot förtigs det som hände sen, hur arméns kväsande

av upproret förvandlades till en blodsorgie riktad mot civila. Här finns klara paralleller till den turkiska historieskrivningen som överdriver de armeniska revolutionärernas betydelse och skapar vrångbilden av ett systematiskt uppror av något som i verkligheten var desperata lokala försök till självförsvar.

Bilden är liknande då det gäller folkmordet i Öst-Bengalen 1971. När det som då hette Öst-Pakistan ville befria sig från Väst-Pakistan ledde det till ett nio månader långt krig, under vilket den pakistanska armén dödade kanske så många som tre miljoner människor. Man beräknar också att ca 250 000 kvinnor och flickor blev offer för våldtäkt, medan tio miljoner människor flydde till Indien. Ett indiskt ingripande gjorde slut på kriget och garanterade att området fick självständighet under namnet Bangladesh.

I det självständiga Bangladesh värnar man minnet av folkmordet. Men man blev tvungen att ge upp kravet på att ställa de ansvariga inför rätta mot att man löste andra tvistefrågor i relation till Pakistan. Enligt forskaren Rounaq Jahan skapade detta ”ett djupt sår i det nationella psyket” och ”en bestående känsla av förräderi och misstro”.

Ännu medan folkmordet pågick startade den pakistanska regeringen en propaganda-kampanj för att förneka vad som hände. En regeringstill-satt utredningskommission hävdade att 26 000 civila hade dödats i samband med kriget, en underskattning av antalet offer som t.o.m. är större än de värsta turkiska versionerna av händelserna 1915.

Då vi dessutom tänker på att Japan inte har bett om ursäkt av de koreanska kvinnor som man höll som sexslavar under andra världskriget och att Stalin nyligen blev framröstad som den tredje största ryssen genom tiderna (trots att han

inte ens var ryss), så ser vi att Turkiets försök att skönmåla, trivialisera och förneka inte alls är unikt. Tysklands *Vergangenheitsbewältigung* framstår som något särdeles unikt och storartat och det är ju inte utan orsak som detta tyskspråkiga begrepp har kommit att användas som en teknisk term i många språk.

Turkiets myter

Ibland hör man sägas att det borde vara lätt för dagens Turkiet att erkänna folkmordet eftersom den turkiska republiken grundades först 1923, efter övergreppen på de kristna. Turkiet kunde hävda att dessa hemska händelser ägde rum innan dagens turkiska stat fanns och därför kan de inte beflecka republikens rykte.

Men så enkelt är det inte. Som den turkiske dissidenten Taner Akçam har visat i sin förtjänstfulla bok *From Empire to Republic. Turkish Nationalism & The Armenian Genocide* (2004) spelar folkmordsförnekelsen en central roll i den turkiska självuppfattningen. Enligt den hade de europeiska stormakterna beslutat att förintä och stycka det osmanska riket, rikets kristna konspirerade med dessa fientliga makter både under kriget (därför de berättigade åtgärderna mot dem) och under fredsförhandlingarna. Till all turkom Mustafa Kemal och räddade turkarna.

I denna historia spelar de kristna rollen som förrädare och kollaboratörer. Varje händelse som ger stöd åt denna historietolkning – armeniska revolutionärers agerande, kristna kontakter med Storbritannien och Frankrike, armeniska frivilliga i ryska armén – görs till något betydligt större och mer betydelsefullt än vad det egentligen var. Därmed bevisas att de kristna konspirerade med fienden och att de åtgärder som vidtogs mot dem var berättigade.

Den som framhäver att sanningen är en annan – den överväldigande majoriteten av de kristna var lojala med imperiet, de s.k. upproren var desperata försök till självförsvar, de kristnas försök att i fredsförhandlingarna vinna gehör för sina krav på autonomi eller självständighet var ett berättigat uttryck för rätten till kompen-

sation – framför inte bara en annorlunda tolkning av ett historiskt skeende, utan ifrågasätter en av de grundläggande föreställningar som den turkiska republiken är byggd på. Därför har det inte varit tillåtet att framföra sådana påståenden och de som ändå har gjort det har ofta fått betala ett högt pris. Orhan Pamuk, Ragip Zarakolu och Hrant Dink är tre kända personer som hör till denna grupp.

Om Turkiet på allvar erkände folkmordet skulle det innebära att man blir tvungen att tänka om när det gäller en av grundbultarna i den nationella självförståelsen. Det säger sig självt att sådant inte sker lätt. Därtill kommer det här med prestige. Om man i snart 90 år har hävdat att inget folkmord ägde rum och har investerat stora summor i att propagera för den uppfattningen, är det inte så lätt att plötsligt svänga totalt och tvingas säga, ”Okej, vi hade fel.” Dessutom är Turkiet rädd för konsekvenserna. Om man erkänner folkmordet borde man följa Tysklands exempel: gottgöra offren, bygga minnesmärken och museer, se till att befolkningen får lära sig om det som hänt. Sådant är inte lätt.

Därför kommer Turkiet med största sannolikhet länge än, tillsammans med Burundi, Pakistan och andra länder, att förvränga, förneka och trivialisera. Det är lättare så. Men det är också en försåtlig lätthet. Har Burundi och Pakistan blivit starkare länder för att de har vägrat ta ansvar för sin historia? Nej. Har Tyskland blivit mer demokratiskt, en starkare rättstat och en mer betydelsefull internationell aktör av att ha tagit ansvar för sin närhistoria? Definitivt ja.

USA har bett om ursäkt för slaveriet. Kanada och Australien har bett om ursäkt för behandlingen av sina ursprungsbefolkningar. Inför millennieskiftet bad påven om ursäkt för katolska kyrkans olika förbrytelser genom historien. Att ta ansvar för sin historia och be om ursäkt för sina missgärningar är inte ett uttryck för svaghet. Det är ett uttryck för styrka.

Men den styrkan är det dessvärre inte så många länder som har.

Svante Lundgren

Filosofen på fjärden

The Philosophy of Georg Henrik von Wright -volymen i *Library of Living Philosophers* (1989) inleds med några rader ur Herbert Melvilles *Moby Dick*, som kan uppfattas som von Wrights filosofiska motto. I svensk översättning lyder det så här: *Allt djupt, allvarligt tänkande är endast själens oförskräckta ansträngning att hålla kvar sitt öppna havs oavhängighet*. Havs-metaforen återkommer senare i omslagsbilden till essäsamlingen *Myten om framsteget*, där en smått väderbiten von Wright färdas i en båt över Ingå Kyrkfjärd. Jag föreställer mig att det var just så han ville se sig själv.

Men hur ser en filosofisk verksamhet som lever upp till von Wrights stränga motto egentligen ut? I von Wrights fall kompliceras frågan av att hans verksamhet så tydligt placerar sig i två olika kulturella sfärer. Han är den strikta analytiska filosofen som, direkt eller indirekt via sin elev Jaakko Hintikka, kommit att spela en avgörande roll för hur man överhuvudtaget förstått tanken om akademisk filosofi i Finland och stora delar av det övriga Norden. Men han är också en kulturkritisk essäist, vars inflytande på den nordiska debatten saknar sitt motstycke. Det är talande att *Vetenskapen och förnuftet* (1986) då det begav sig gav upphov till hela 19 artiklar i *Svenska Dagbladet*, inklusive ett bidrag av den dåvarande statsministern Carl Bildt.

von Wright har i flera olika sammanhang beskrivit hur förhållandet mellan de två verksamhetsformerna – den akademiska filosofin och kulturkritiken – förblev oklar för honom själv. Det råder ingen tvekan om att han på ett rent existentiellt plan upplevde denna splittring som problematisk. Man kunde föreställa sig att just frågan om von Wrights syn på filosofin och sig själv skulle ha blivit föremål för ett stort intresse efter hans död, inte minst mot bakgrunden av

de bidrag diskussionen kunde ge till förståelsen av rollerna som filosof, intellektuell eller akademisk forskare överhuvudtaget. Ändå är det få som på allvar velat, eller vågat, ta sig an uppgiften. Förklaringen kan vara att von Wright inte bara är en beundrad filosof, utan också en potentiellt obekväm gestalt. En strikt akademisk filosof kan uppleva hans kulturfilosofiska sida som en störande måttstock som kanske till och med förvränger allmänhetens bild av vad filosofisk verksamhet bör handla om. Omvänt kan en politisk aktivist uppfatta von Wright som alldeles för akademisk, eftersom hans kulturanalyser så sällan rör sig mot någonting som kan identifieras som en konkret insats för en sak.

Diskussionen kring von Wright och hans filosofiska livsverk har nyligen berikats med en av Frederick Stoutland redigerad artikelsamling med titeln *Philosophical Probings: Essays on von Wright's Later Work*. Boken har sin upprinnelse i en konferens som hölls till minnet av von Wright vid Åbo Akademi i maj 2006, men innehåller också nyskrivet material. Den kompletteras genom en diskussion mellan Stoutland och Lars Hertzberg som återfinns på filosofiportalen (<http://filosofia.fi/node/4544> 24.7 2009) och utgör en videoinspelning från bokens utgivnings-tillfälle i Åbo i juni 2009.

Bokens pärm följer upp Melville-temat genom att avbilda en havsstrand mot vilken havet sveper in. Även citatet jag kallat för von Wrights filosofiska motto finns, i sin ursprungliga form, tryckt på pärmen. Till innehållet är boken uppdelad i två delar. Den första består av artiklar som härstammar från Åbo-konferensen. Artiklarna tar upp olika teman som förekommit i von Wrights filosofi sedan början av 60-talet. Det handlar om normernas natur, godhetsbegreppets olika sidor,

förhållandet mellan determinism och frihet, den praktiska syllogismens logik och frågan om den logiska determinismens hållbarhet. Med undantag av Martina Reuters bidrag, som är en direkt kommentar till Stoutlands egen artikel, utgör artiklarna självständiga helheter, som inte ser ut att förenas av någonting annat än den gemensamma inspirationskällan, von Wrights filosofi.

Ett framträdande drag i flera bidrag är att man inte nöjer sig med en diskussion av von Wrights ståndpunkt, utan gärna använder den som ett språngbräde för en egen utredning av problematiken. Således presenterar till exempel Stoutland ett alternativ till von Wrights uppfattning att intentionala handlingsförklaringar är förenliga med (kausala) neurofysiologiska förklaringar av samma beteende, medan David Wiggins kämpar med frågan om det inte ändå går att finna en godhetsform som är grundläggande bland de många godhetsformer von Wright identifierar i *Varieties of Goodness* (1963). Dag Prawitz står för en noggrann utredning av problematiken kring den logiska determinismen, som hävdar att det finns *logiska* skäl för att hävda att allt som händer sker med nödvändighet (ett av Aristoteles inspirerat analytiskt tema som förekommer förhållandevis sent i von Wrights filosofi).

I den andra delen av boken, "Logic and Philosophy, Then and Now", får von Wright själv komma till tals i form av artikeln "Logic and Philosophy in the Twentieth Century", som ursprungligen var ett föredrag han höll vid en konferens för logik och vetenskapsfilosofi i Uppsala 1991. Sex filosofer har inbjudits för kommentarer. Artikeln är en sammanfattning av von Wrights syn på logikens betydelse för 1900-talets filosofi, men innehåller också en kontroversiell avslutning där han förutspår att logiken inte längre kommer att spela en framträdande roll i 2000-talets filosofi. Han ger två argument för sin uppfattning. Det ena är att logiken blivit en vetenskap och därigenom upphört att vara filosofi. Det andra är att tiderna har förändrats och givit upphov till "nya orosmoln på den filosofiska horisonten". Den huvudsakliga förändringen består, enligt von Wright, i att den med den teknologiska utvecklingen associerade framstegsoptimismen har fått ge vika för en alltmer självkritisk och pessimistisk syn på den västerländska kulturen.

Artikeln är onekligen ett viktigt bidrag till klar-

läggandet av von Wrights syn på filosofin och dess uppgift. Frågan om logikens ställning inom filosofin är också viktig, inte minst i Finland och Sverige där logiken fortfarande intar en framträdande roll på många filosofiska institutioner. Det är alltså absolut ingen dålig idé att publicera just den här artikeln med kommentarer i en volym där man vill uppmärksamma von Wrights tänkande. Ändå ställer jag mig lite frågande till innehållet i kommentarerna. Det är visserligen möjligt att deltagarna har instruerats att ge sin egen syn på logikens ställning i den kommande filosofin, snarare än att göra sig förtrogna med von Wrights sätt att tänka. Men då måste man ju fråga sig varför redaktören valt *den* linjen, i en volym som ju ger sig ut för att innehålla essäer om von Wrights senare produktion?

I alla händelser är det inte lätt att hitta någon som på allvar försöker klarlägga vad *von Wright* egentligen är ute efter då han säger att logiken upphört att vara filosofi genom att bli en vetenskap. De flesta av skribenterna tycks till exempel ta för givet att logiken utvecklats till ett användbart *verktyg* för filosofin och tycks egentligen inte kunna se att det skulle kunna finnas någonting problematiskt i den uppfattningen. Således konstaterar till exempel Timothy Williamson att prövandet av argument genom logisk formalisering blivit ett "standardverktyg inom samtida filosofi" utan att se någon anledning att ta upp frågan om förfarandets eventuella begränsningar. Eva Picardi, åter, menar att det ännu är för tidigt att säga vilken filosofisk betydelse den "tekniska utvecklingen" som just nu äger rum inom logiken kommer att ha. Sven Ove Hansson står för sin del för en artikel som vid sidan om en rätt klarläggande analys av de olika nivåer som rymms under tanken om ett "idealiserat språk" också visar hur det smått poetiska språk von Wright ibland odlade kan ge upphov till missförstånd. Då von Wright i den inledande artikeln beskriver hur filosofin "blomstrar i oklarhetens, förvirringens och krisernas skymning", betraktar Hansson det nämligen som missvisande eftersom filosofins grundläggande uppgift uttryckligen är att reda ut oklarheter (med tillägget att logiken är ett av de "effektivaste verktygen" för detta). Ändå visar nog en noggrann läsning av von Wrights föredrag att han inte alls är i färd med att ge upp tanken om att filosofins sanna mission uttryckligen består i *klarläggandet*. Dä-

remot kan det vara relevant att fråga hurdana ”filosofiska stormar” som lurar bakom horisonten och hur de bäst kan mötas.

Sören Stenlunds bidrag uppfattar jag som det klart läsvärdaste i bokens senare del. Han är också den enda som ger sig i kast med von Wrights andra argument för logikens avtagande betydelse inom filosofin, som utgår från den förändring från framstegsoptimism till kulturpesimism den västerländska kulturen genomgått under 1900-talet. Stenlund försöker framförallt visa hur den centrala ställning logiken haft inom filosofin hänger ihop med tanken om framsteget som en rörelse mot mera *komplicerade strukturer*, som han hämtar från Wittgensteins *Culture and Value* (*Särskilda anmärkningar*). Detta framstegsideal återspeglas bland annat i strävan att konstruera rigorösa vetenskapliga teorier. För filosofins del ansågs den formella logikens metoder säkerställa stringensen, samtidigt som den formella analysen blev ett paradigm för vad man menar med ett filosofiskt *klarläggande*. Utgående från Stenlunds text förblir det ändå oklart i vilken utsträckning detta motsvarar von Wrights egen uppfattning, eller hur långt avsikten alls har varit att gå till botten med denna. Framförallt saknar jag referenser till von Wrights egna diskussioner av Wittgenstein-citatet Stenlund utgår från, som förekommer åtminstone i *Myten om framsteget*. I den kontexten finns förövrigt en fortsättning på Wittgenstein-citatet som förefaller mycket klarläggande för von Wrights resonemang – ”Jag är inte intresserad av att uppföra en byggnad så mycket som av att få en klar bild av grundvalarna för möjliga byggnader. Mitt syfte är alltså ett annat än vetenskapsmännens, och min tankes rörelse annorlunda än deras.”

I von Wrights beskrivning av logikens betydelse inom 1900-talsfilosofin finns också tydliga beröringspunkter med hans utveckling som filosof. Då han i sin historiska översikt kommer in på den logiska positivismens föreställning om att filosofin – genom utvecklingen inom just logiken – äntligen börjat följa ”en vetenskaps säkra bana”, handlar det samtidigt om en beskrivning av den unge von Wrights egen syn på filosofin, som är välkänd till exempel från självbiografin *Mitt liv som jag minns det* (2001). Då han senare uttryckligen kommer till att filosofi är någonting *annat* än vetenskap, väcker det också frågan om hur denna insikt avspeglar sig i hans filosofiska

verksamhet. Att ett verk tillhör von Wrights *senare* period kan vara av betydelse som någonting mer än en ren tidsangivelse, efter ett mönster som är välkänt till exempel från indelningen av Wittgenstein i den tidiga och den sena.

Frågan om de utmärkande dragen i von Wrights senare filosofi kan tyckas central för en bok som så tydligt specificerar området till just denna period. Det är ändå bara i inledningen frågan explicit behandlas och även där på ett sätt som mer ser ut som en biografisk översikt än en fördjupning av problematiken. Stoutland är noga med att framhålla att en ”betydande förändring” ägde rum i von Wrights tänkande under 60-talet, som var kopplat till hans engagemang mot Vietnamkriget och bestod i en rörelse bort från tanken om filosofin som en exakt vetenskap mot en föreställning om filosofins uppgift som en kritisk reflektion över grundvalarna för kulturen vi lever i. Men det förblir rätt oklart hur denna förändring i filosofisynen tog sig uttryck i von Wrights *akademiska filosofiska verksamhet* under den senare perioden, förutom allmänna uppgifter som att han nu arbetade mindre med logik och rörde sig i riktning mot kontinental filosofi och Wittgenstein. Det förefaller som om Stoutland skulle mena att det räcker med att vi får veta att von Wright i sin senare filosofi började syssla med handlingsfilosofi och medvetandefilosofi.

I de många självreflekterande artiklarna von Wright skrev under de sista 25 åren av sitt liv, återkommer karakteriseringen av filosofin som *uttolkandet av begreppsliga intuitioner* ofta. Den ingår både i artikeln ”En filosof ser på filosofien” och i den intellektuella självbiografin som inleder *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*. Särskilt som von Wright så tydligt för fram den här uppfattningen om filosofin som resultatet av en grundläggande transformation i sitt tänkande, är det lite förvånande att den aldrig dyker upp i de avsnitt i *Philosophical Probing*s som tangerar von Wrights filosofiuppfattning. Det kan åtminstone delvis tas som ett exempel på det genomgående drag i den här boken jag redan tidigare var inne på. Skribenterna har inte sett det som sin uppgift att tränga djupare in i von Wrights tänkande, utan hellre tagit fasta på någonting de på ett mera oberoende sätt har velat utveckla och reflektera över i en given problematik. Undantag är Alberto Emiliani, som presenterar en uppenbart inkännande analys av

två konkurrerande tankelinjer i *Norm and Action* (1963), som kompletteras av von Wrights egna kommentarer, i form av ett utdrag från ett gammalt brev till Emiliani. (Eftersom Stoutland i inledningen tydligt daterar den senare von Wright till perioden efter *Norm and Action*, är det förstås lite oklart om Emilianis bidrag egentligen ryms inom bokens tematik.)

Diskussionen mellan Hertzberg och Stoutland på filosofiportalen kommer närmare von Wright än vad *Philosophical Probings* lyckas göra. Till en del har det att göra med att man får ta del av en levande kontext av återberättade minnen om von Wright som person. Men man kommer också in på flera aspekter av von Wright som filosof och forskare som förefaller synnerligen väsentliga för helheten. Sålunda framhävs det även i det filosofiska mottot inbyggda starkt *individualistiska* draget i von Wrights filosofi. Särskilt Stoutlands beskrivning av von Wrights relation till andra filosofers arbete – som han extensivt läste, men var rädd att skulle driva honom i fel riktning – är intressant som en förklaring till varför det ofta är så sparsamt med hänvisningar i hans texter. Såvitt jag kan bedöma lyckas man också belysa sättet på vilket von Wright påverkats av Wittgenstein, i vars innersta cirkel han hamnade i ett tämligen tidigt skede av sin karriär, utan att ändå någonsin förvandlas till en egentlig Wittgensteinian. Huruvida von Wright också kunde förhålla sig opartiskt till olika filosofiska traditioner, som det hävdas i diskussionen, beror kanske på vilken tidsperiod man talar om – negativa karakteriseringar av till exempel Heidegger går att hitta från 50-talet. För inte kan det väl bara vara det von Wright skrivit om olika *analytiska* traditioner som avses?

Ibland saknas självklara referenser i diskussionen. Då Hertzberg tar upp frågan om von Wrights ambivalenta syn på rationalitet, som en vacklan mellan en övertygelse om förnuftets förmåga att reda ut mänsklighetens problem och en föreställning om just det rationella tänkandet som roten till det onda, kunde han ha hänvisat till von Wrights egen rationalitetsanalys i *Vetenskapen och förnuftet*. Där är tanken ju uttryckligen att det finns *olika* sidor av det mänskliga förnuftet, av vilka den *tekniska rationaliteten* visat sig de-

struktiv. Det utesluter förstås inte att man ändå slutligen stöter på en motsägelsefullhet i von Wrights tänkande, men man måste börja från de distinktioner han faktiskt gör.

Frågan om relationen mellan von Wrights akademiska och essäistiska verksamhet hamnar i skymundan i *Philosophical Probings*, där den endast förekommer i Stoutlands inledning (att essäerna skrivits på svenska kan vara en bidragande anledning). I diskussionen på filosofiportalen är frågan tydligare framme. Stoutland är noga med att betona att von Wright ansåg att kriterierna för ”riktigt bra” filosofiskt arbete är andra än kriterierna som tillämpas inom en humanistiskt inriktad essäistik. Ska vi alltså dra slutsatsen att von Wright såg det humanistiska skrivandet som någonting *annat* än filosofi? Stoutland förefaller åtminstone luta åt det hållet, då han säger att Wright ansåg att han höll på med *två* saker, som han också ville dra en skarp linje mellan. Samtidigt är Stoutland särskilt i bokens inledning noga med att påpeka att von Wright ändå aldrig höll dem åtskiljs *i sitt liv*. Men då måste man förstås fråga vilket sambandet mellan de två verksamhetsformerna i så fall är? Det finns faktiskt situationer där frågan om vad som ingår i filosofi och vad som inte gör det kan få en stor relevans (jag tänker till exempel på utvärderingssituationer inom den akademiska världen).

Det finns onekligen kontexter där von Wright låter som om hans essäistiska samtidsanalyser placerade sig i utkanten av det han själv var färdig att inrymma under begreppet filosofi. ”Är en sådan strävan att förstå sin egen tid filosofi?” frågar han således i artikeln ”Filosofin är mitt liv”. Och svarar: ”I någon betydelse av detta mångtydiga ord är den väl det.” Men det går också att hitta textavsnitt där han tvärtom tycks mena att det handlar om en central del av filosofisk verksamhet, som då han i *The Philosophy of Georg Henrik von Wright* skriver

”Jag tror att ett av motiven bakom mitt essäskrivande var känslan av att det fanns en diskrepans mellan den snäva relevansen och omfattningen av mitt professionella arbete och det behov jag alltid upplevt att göra filosofin relevant för mitt liv och min förståelse av världen”.

Bernt Österman

Individens sårbarhet inför samhällsterror

Sofi Oksanen skildrar i sin prisbelönta roman *Puhdistus* Aliide Truus av förlamande fruktan präglade reaktioner på samhällsledares förtryck, godtycke och manipulation av invånarna i det ockuperade Estland. Av regimens hårda grepp om individen följer att dennes uppfattning om egna rättigheter urholkas, tilliten till andra omöjliggörs och den känslomässiga isolering som blir följden berövar den enskilde individen all känsla av meningsfullt livsinnehåll. Risker att förlora hoppet och försjunka i letargi blir överhängande. Den känslöbetonade kontakten till kulturvärden försvagas, likgiltighet och indolens präglar sinnet. En känsla av att vara offer för olidliga omständigheter dominerar och ger förnimmelsen av hjälplöshet och förlorat hopp – där finns ingenting man kan göra för att ändra situationen.

Läsaren kan dock fråga sig om detta är en allmängiltig reaktion – finns det olika sätt att förhålla sig och vad beror detta på i så fall? Viivi Luik skildrar i *Den sjunde fredsvåren* liknande förhållanden såsom de upplevs av ett förundrat barn. Varför beter sig de vuxna så ofta obegripligt, man får inte fråga, inte ens tala om vad man iakttagit, varför skall man undvika allt samröre med vissa personer? Barn bör anpassa sig till det som sägs vara verkligheten, men frågorna kvarstår hos barn som har tillräcklig mental styrka att uthärda ovisshet. Förmår man hålla fast vid själva ovissheten kan denna bilda grogrund för kreativt tänkande och varierande former för aktiv verksamhet. Hänsynen till ”realiteterna” kombineras med olika försök att finna tankemässiga lösningar på det man upplever som problem.

Viivi Luik skildrar hur barnets förnimmelse av dess egen med åldern växande makt och bestämmanderätt stärker självförtroendet och stimulerar aktiv företagsamhet. Kontrasten mot den passiva uppgivenhet som så starkt dominerar i Sofi Oksanens persongalleri är markant. Aliide

Truus håglösa och ineffektiva kamp mot de allestädes närvarande äckliga spyflugorna illustrerar attityden av uppgivenhet. Hon konstaterar att flugorna ändå alltid vinner – försöken att smälla eller schasa bort dem är lönlösa.

Den genom terrorn injicerade fruktan förleder Aliide att bete sig klart oetiskt mot sina närstående, utan att känslomässigt uppleva något annat än mekanisk likgiltighet. Lånar hon något slags handlingskraft av dem som utövar terrorn, genom att identifiera sig själv med dem? Tanken får fotfäste hos läsaren eftersom Aliide själv får en viss tillfredsställelse genom dessa – trots hennes indolens och mentala frånvaro – aktiva handlingar. Hon bekräftar en falsk anklagelse mot sin egen syster, vilket – enligt vad hon är medveten om – leder till att systemen och hennes lilla dotter deporteras till Sibirien. Senare förorsakar hon sin svågerns död i en skrubbe, där han gömt sig undan förföljare, genom att täppa till all lufttillförsel. Svågern hade inte visat henne det intresse hon hade hoppats på. Men känslan av att uppleva personligt ansvar för vad hon gör saknas. Kan man se hennes tillstånd som förorsakat av den mot individen riktade terrorn?

Imre Kertész skulle svara nej på en sådan fråga. Visst finns där ett samband, men detta är inte entydigt. Kertész hela litterära produktion genomströmmas av respekt för individens förmåga att oberoende av yttre omständigheter bevara sin integritet. När Kertész fjorton år gammal deporterades till Auschwitz kämpade han sig till insikten att han också under dessa omständigheter hade kvar oinskränkt frihet att tänka vad han ville. Insikten gjorde att han i detta avseende oaktat vederstyggligheterna förmådde uppleva tiden i koncentrationslägret som ”en lycklig, en frihetens tid”.

Nelson Mandela måste ha upplevt en liknande frihetskänsla under sina 27 år i fängelset på Rob-

ben Island. Där använde han all tillgänglig tid till att analysera begrepp som jämlikhet, pluralism och multietnicitet som solid, bestående grundval för en demokratisk samhällsutveckling.

Kertész var säkert inte ensam om att under 1930-talet ha förnimmelsten av att leva som deltagare i en stor, universell lögn, officiellt betecknad som sanning. Individen förväntades anpassa sig till detta sakernas tillstånd, som ju sades vara "verkligheten". De tveksamt upproriska känslor Kertész hyste förenades ännu inte till någon tankemässig, mogen övertygelse. Han var ju vid den tidpunkten ännu bara en i utveckling stadd tonåring, vilseledd av ansvariga vuxna. I ett senare perspektiv ser sig Kertész bestämt inte som någon målmedveten hjälte, tvärtom genomsyras hans beskrivande skildring av en blid ironi inför egna talrika tillkortakommanden under rådande absurda samhällsförhållanden.

Läsaren frågar sig om skillnaderna i attityder kunde vara förankrade i personernas temperament. En livfull och versatil, optimistisk hållning kan hjälpa individen att utstå också svåra påfrestningar. Passiv underkastelse, depression och sviktande självkänsla ses ofta som bakgrunden till en känsla av meningslöshet och oförmåga att påverka det som sker.

I Estland var det ändå många som t.ex. höll fast vid landets rika sångskatt och upplevde att det var meningsfullt att vårda sig om och utveckla denna. Det delade intresset var upplivande och gav innehåll åt strävan att få till stånd något gemensamt. I rörelsen formades efterhand uttrycket "den sjungande revolutionen"; gemenskapen fick allt mer målinriktat innehåll och deltagarna kom att genom sången bereda vägen till frihet. En mentalitet som hjälplöst offer ligger fjärran från denna utveckling.

* * *

En annan aspekt på individens reaktioner inför samhällets tvångsåtgärder och likriktande av opinionsyttringar kommer till uttryck i Andreï Makines detta år utkomna briljanta roman *La vie d'un homme inconnu* (En okänd mans liv). Här är det fråga om upplevt utanförskap i en värld där inflytelser från det förflutna blandas med nya och annorlunda sätt att reagera, att tänka och att handla i ett samhälle där grundstrukturerna genomgått en räcka förändringar.

Choutov, en tidigare dissident, som flytt åsikts-

förtryck och funnit en fristad i ett annat land, upplever ett dubbelt utanförskap. I sin gamla miljö hör han inte hemma, i den nya har han trängt sig in, utan att riktigt höra hemma där. Ett utsiktslöst kärleksförhållande framhäver ytterligare det konstlade i hans situation. Driven av nostalgisk känsla söker han sig tillbaka till sin ursprungsmiljö i det vaga hoppet om att återfinna något av en tidigare gemenskapskänsla, kanske rentav återfinna sin kärleksrelation från den tiden. Men tiderna är helt andra, orten, som numera heter S:t Petersburg, sjuder av dynamiskt liv och företagarganda. Det som tidigare var Leningrad, där en stor del av befolkningen under krigstidens långvariga belägring dog av svält och umbäranden, vill ingen längre höra talas om. Överlevande krigsveteraner utgör en ovälkommen påminnelse om denna svåra tid.

En av dessa, Volski, väntar på att bli undanstädd till landsorten. Han hör så klart inte hemma i det moderna, aktiva livet i staden. Han anses vara senil och desorienterad, en börda för samhället. Han har slutat tala, för han har ingenting att säga nutidens människor. Bunden till sin rullstol fördriver han tiden med att läsa och att dricka kallt te. Hans ansikte är uttryckslöst, ingenting i omgivningen framkallar någon reaktion. Hos Choutov framkallar denna enligt hans uppfattning typiskt ryska resignation inför ett oundvikligt öde en viss irritation. Gubben har troligen i sin ungdom närt normala förhoppningar om framgång i livet, men på grund av världshändelserna har hans bästa år ödelagts av kriget. Han kan varken gå eller tala, men finner sig i detta och beklagar sig inte, stum och uttryckslös som han är. Går det att provocera fram någon som helst reaktion hos honom? Choutov utsätter honom för ett mer eller mindre surrealistiskt urval av situationer från olika TV-program: politiska möten, frågesport, operascener, idrottsevenemang. Gubben visar inget intresse, men heller inte någon motvilja. En landskapsbild får honom dock att reagera: det där är ju platsen där vi stred i flera år! Och med lätt ironi "slogs för fosterlandet". Gubbens självvalda stumhet bryts och han är färdig att tala om sina upplevelser under det förödande krigets långa år. Hans taktik för att överleva out hårdliga situationer var att tankemässigt förflytta sig till minnesvärda ögonblick som symboler för omistliga kulturella värden och glättig samvaro med vänner. Det kunde röra sig om en kärnfull

teaterreplik eller en anslående operamelodi eller smakupplevelsen av en varm dryck under en intensiv diskussion i vänners lag. Förmågan att återuppleva betydelsefulla situationer som gett livet meningsfullt innehåll hjälpte Volski att bevara sin psykiska balans i krigssituationernas helvete. Han kunde hålla fast vid medvetandet om att det jämsides med krigets realiteter också fanns en annan verklighet, präglad av lugn, av humanistiska värden, av mänsklig gemenskap och värme.

Makine tar här upp samma teman som Kertész: individens förmåga att tack vare vänskapsförhållanden och aktiv anknytning till genuina kulturvärden andligen överleva också i en destruktiv omgivning som är inriktad på att utplåna personliga värdesystem. Denna förmåga, som är gemensam för Volski och Chotov, framstår som ett genuint fäste för oförstörbar andlig styrka.

Frågor som står kvar i sinnet på läsaren av dessa och liknande skildringar, som handlar om hur man kan överleva fysisk och psykisk ödeläggelse, är t.ex.

- är graden av energi given individen som en del av dennes medfödda temperament?
- bestämmer subjektiva kulturella värden hur energin nyttjas?
- bygger förtroende i relationen mellan individer på god vilja och på förutsägbarhet? Utan att detta utesluter spontan impulsivitet?
- kan vi acceptera att ont och gott förekommer invända i varandra?

Idéer om hur sådana frågor kunde besvaras inspirerar oss förhoppningsvis till konstruktivt, innovativt tänkande.

Christel Björkstén

Sofi Oksanen: *Puhdistus*, WSOY Helsinki 2008

Viivi Luik: *Den sjunde fredsvåren*, översättning Peeter Puide, Fripress 1988

Imre Kertész: *Det landsförvisade språket*. Essäer och tal. Översatt av Ervin Rosenberg. Norstedts 2007

Nelson Mandela: *Long Walk to Freedom*, The Autobiography of Nelson Mandela. Little Brown, Boston & New York 1994

Andreï Makine: *La vie d'un homme inconnu*, Seuil, Paris 2009

Kring det romantiska

Det romantiska lever. Det skymtar under vår mediala ytverklighet. Det finns hos EU-kritiska populister, hos radikala gröna, hos anhängare av intelligent design och hos utopister av alla slag. Också tidigare har de mest varierande politiska kontexter haft romantiska drag: från västeuropéernas engagemang i den grekiska frihetskampen under 1820-talet, till nationalsocialismen under 1930-40 talen och studentrörelsen 1968.

Det romantiska låter sig alltså inte inhägnas och kan inte begränsas till naturlyrik och kärleksdikter. Tvärtom. Från den kultiverade litterära trädgården har den romantiska floran spritt sig till andra domäner; förvandlad till ett vilt växande ogräs tenderar den att ifrågasätta vårt rationella och sekulariserade tänkande och vår naturvetenskapliga världsbild. Irritationen över t.ex. intelligent design växer, hotfulla bilder av förnuftets och det vetenskapliga tänkandets reträtt målas upp.

Det finns alltså fullgod anledning att analysera vad romantik/det romantiska varit/är och begrunda vad det innebär att romantisera.

Romantik – Eine deutsche Affäre (Hanser Verlag), ett digert verk på 400 sidor över tysk romantik, utkom 2007. Författaren, Rüdiger Safranski, är tysk filosof, f. 1945, som tidigare författat biografier över bl.a. Schopenhauer, E.T.A. Hoffman och Schiller och blivit översatt till 19 språk. I den tyskspråkiga världen har *Romantik* blivit en stor framgång. Av bokens två delar ägnas den förra den egentliga tyska romantiken från Herder till Hoffman (åren 1770–1830), medan den senare analyserar det romantiska i tyskspråkig idévärld, från Marx till Marcuse. Som helhet är det en ytterst välskriven, stimulerande och tankeväckande analys av ett centralt tema i europeisk idéhistoria.

Jena var medelpunkten för den legendariska tidiga romantiken under 1790-talet. Där var de alla: filosoferna Fichte och Schelling, Schiller och bröderna August Wilhelm och Friedrich Schlegel, Hölderlin, Ludvig Tieck och Novalis (pseudonym för Friedrich von Hardenberg). Man träffades dagligen för att höra varandra läsa ur sina alster, för att diskutera bidrag till tidskriften *Athenäum*, för regelrätta seminarier om det senaste i naturvetenskap och naturfilosofi och för gemensamma middagar. Om kvällarna umgicks man hos Caroline Schlegel på hennes salonger, där också Goethe ibland dök upp. Alla var unga och produktiva – salongen var ett lekfullt intellektuellt fyrverkeri. Caroline Schlegel var då A.W:s hustru, men efter skilsmässan något senare gifte hon om sig med Schelling medan han ägnade sin uppmärksamhet åt Madame de Staël.

Safranski ger naturligtvis denna Jenakrets stor uppmärksamhet men perspektivet vidgas i senare kapitel av den förra delen till att omfatta också Heidelbergromantiken. Några av de enligt min mening bästa kapitlen i den här delen behandlar Novalis och Hoffman; i den senare delen lyckas Safranski bäst med analysen av det romantiska hos Thomas Mann och kopplingen romantik–nationalsocialism. Huvudvikten läggs på litteratur och filosofi; det romantiska måleriet är inte inkluderat och visavi musik är det endast Wagner som studeras. Litteraturförteckningen, kapitel för kapitel, ger ett otal referenser för vidare läsning. (Safranski är aktuell också genom sitt nya arbete *Goethe und Schiller, Geschichte einer Freundschaft* som utkom i augusti detta år, lämpligt till 250-årsminnet av Schillers födelse.)

Safranskis bok begränsar sig till den tyskspråkiga romantiken och är skriven för den s.k. bil-

dade läsande allmänheten. En fördjupad analys av olika aspekter på romantiken i Europa finner man i ett nytt arbete *Les romantismes politiques en Europe* (Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009) – en volym på drygt 600 sidor, redigerad av Gérard Raulet. Boken (i det följande benämnd Raulet) består av ett 30-tal artiklar behandlande de mest varierande aspekter av romantiken och romantiskt tänkande. Förutom Friedrich Schlegel och Novalis behandlas bl.a. den unge Hegel, det grekiska frihetskriget, Mazzini, den sentimentala viktorska socialismen, Heine, Ungern 1848 och Thomas Mann. Artiklarna är skrivna av främst franska och tyska forskare och är resultatet av kollokvier inom ramen för det franska (Paris I, IV) forskningsnätverket *Identités, relations internationales et civilisations de l'Europe*. Ordet politik i titeln ska uppfattas i mycket vid mening – Werthers känslor platsar här likaväl som Chateaubriands diplomati. Fascinerad har jag sträckläst dessa analytiska och innehållsrika essäer som utforskar sfärer lokaliserade åtskilliga potenser från min matematiska värld.

Novalis uppmanar oss att romantisera världen. OK, men vad innebär det? Hans subtila svar lyder: "Romantisieren ist nichts als eine qualitative Potenzierung... Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es – Umgekehrt ist die Operation für das Höhere, Unbekannte, Mystische, Unendliche – dies wird durch diese Verknüpfung logarithmisiert – es bekommt einen geläufigen Ausdruck..."

(Jag noterar att även en ärkeromantiker tyr sig till matematiska analogier för att formulera sitt budskap.)

Att romantisera innebär alltså enligt Novalis att ge det vardagliga en högre och mera hemlighetsfull mening; att ge det ändliga ett sken av oändlighet. Omvänt, genom detta samband lyckas jag ta logaritmen av det obekanta, mystiska, oändliga och kan uttrycka detta högre på ett mera vardagligt sätt.

Romantiseringen löper således i två riktningar. Ger jag det konkreta och välkända en högre och djupare betydelse så stegras min livskänsla och jag får kontakt med mitt egentliga (Fichteska)

jag. Där upptäcker jag my(s)tiska, oändliga dimensioner som jag sedan kan försöka uttrycka t.ex. konstnärligt eller religiöst. Alltså en vid definition som sammanfaller med mycket av essensen i meditation.

Naturligtvis låter sig romantikens hela väsen inte fångas i denna korta definition. Där saknas det lekfulla, längtan efter det förgångna, det karnevalistiska, ordberusningen och kärleken. Och framför allt – den primära orsaken till att vi vill romantisera: obehaget inför det normala, det all dagliga livet.

Den vedertagna uppfattningen om romantiken är att se den som en reaktion mot upplysningens rationalism och naturvetenskapliga framsteg. Eller som Lamartine uttryckte det: "Jag är olycklig över att vara född under matematikens tidsålder".

Modern forskning går emellertid på en annan linje. Flera av författarna i Raulet argumenterar för att romantiken snarare skall ses som en form eller komplettering av upplysningen. Jaget undersöker sig självt istället för sin omvärld. Silvio Vietta t.ex. har ett bestickande resonemang om hur det rationella och det romantiska löper parallellt i *Die Leiden des jungen Werthers*, eller hur Hoffman och Tieck i sina litterära arbeten undersöker fantasin och det imaginära. Överhuvud är Viettas bidrag "Le romantisme comme métacritique de l'Aufklärung" ett av de mest fängslande i Raulet. Hans tes är att romantiken kan analyseras som ursprungsscenen (la scène originaire) för den europeiska modernismen. En annan fascinerande artikel är Gilbert Merlios uppsats om civilisationskritiken hos den politiska romantiken.

Men som Isaiah Berlin påpekat i en insiktsfull essä, "The Apotheosis of the Romantic Will" (ingår i samlingsvolymen *The Crooked Timber of Humanity* från år 1991 men essän publicerades redan 1975 i italienska *Lettere Italiane*) leder det romantiska kunskapssökandet till något radikalt nytt – men inte alltid positivt – i europeisk tankehistoria. Alltsedan Pythagoras har vår intellektuella tradition vilat på tre axiom. För det första, att det mot varje genuin fråga svarar ett och bara ett korrekt svar. För det andra, att det korrekta svaret i princip är möjligt att finna. För det tredje, att korrekta svar på olika frågor inte kan stå i konflikt med varandra.

Romantiken, Fichte i synnerhet, raserade allt

detta. Det kategoriska imperativet blir nu att vara sitt eget jag, sina egna ideal trogen. De må sedan innebära vilka katastrofer som helst för min omgivning. Något objektivt rätt svar på etiska eller samhällseliga frågor existerar inte. Mina ideal är likvärdiga dina och det enda som räknas är vem av oss som har mer kraft att förverkliga sina ideal. Att detta predestinerar till inhumanitet i olika former behöver knappast påpekas. Berlin exemplifierar sin tes om den snabba mentalitetsförändringen i slutet av 1700-talet genom att jämföra Lessings pjäs *Minna von Barnhelm*, skriven 1768, med Schillers *Die Räuber*, skriven 14 år senare. I den förra hyllas upplysningens värden, i den senare den starka personligheten – också om den är kriminell.

Hur går alltså det saliggörande romantiska självförverkligandet ihop med den mänskliga ondskan? Romantikerna insåg och försökte tackla problemet – eller rättare sagt, försökte trolldra bort det med ord. Daniel Meyer har i Raulen en intressant och välunderbyggd analys av romantikernas uppfattning om ondskan. Enligt t.ex. Novalis kommer all kriminalitet, allt syndande, att elimineras då uppfostran av förnuf-tet fullbordats. Då blir det tusenåriga riket en möjlighet. Ondskan är en anomali, en förnuf-tets aberration och på en tillräckligt hög medvetandenivå existerar ingen ondskan. Friedrich Schlegel åter utvecklar den estetiska aspekten, sambandet mellan det goda och det vackra samt mellan det onda och det fula. Med hjälp av kärlek och den romantiska potensering som Novalis talar om kommer vi att välja de förra alternativen och ondskan försvinner av sig själv. (Det bör påpekas att såsom nazismen/stalinismen för oss inkarnerar det onda så utgjorde för Schlegel och andra tyska romantiker efter sekelskiftet Napoleon ondskan förkroppsligad.)

Inför denna ordberusning ställer man spontant frågan: hur naiv och romantisk får man vara? Och ger Dostojevskij rätt i hans ironi i *Anteckningar från ett källarhål* över verklighetsfrämmande tyska och franska romantiker. Men man kan också erinra sig ett av Habermas grundteman: att det trots allt våld och alla grymheter i mänsklighetens historia ändå finns en social evolution, betingad av språklig kommunikation, mot en mera civiliserad mänsklighet. Lägg därtill det faktum att Habermas skrev sin doktorsavhandling om och influerades av Schelling – en

av Jenakretsens medlemmar– för att se att det romantiska vetekornet inte dog.

Religionen var en central faktor i romantikernas värld. Den mest slående och koncisa karakteristiken av romantikernas förhållande till det religiösa hittar man i ett brev. Moses Mendelssohns upplysta dotter Dorothea Veit (senare gift med Friedrich Schlegel) skriver 1799 från Jena till en väninna: "Das Christentum ist hier à l'ordre du jour; die Herren sind etwas toll".

Religionen stod alltså på agendan men det gällde absolut inte den ortodoxa bokstavstroende kristendomen. Inte heller den andra ytterligheten, Kants reduktion av religionen till något baserat på den moral som den fria människan själv skapat sig. Gentemot Kant stod romantikerna vanligen i skarp opposition. Safranski lyckas i ett par innehållsrika kapitel i sin bok skickligt reda ut denna "Tollheit" som Dorothea Veit skriver om och analysera Novalis, F. Schlegels och Schleiermachers ibland mycket diffusa religiösa tänkande.

Den romantiska religiositeten konstitueras av tre huvuddrag. För det första kommer all sann religion inifrån det personliga jaget; den är inte given av t.ex. Bibeln, av kyrkan eller av någon annan institution. Inte heller av någon gud. Det är jaget i högsta potens som är gud. För det andra är den religiösa upplevelsen en estetisk upplevelse av skönheten i universum (Schleiermacher använder precis det ordet) utan någon moralisk dimension. Religion och etik är helt frikopplade. Det sista och viktigaste draget är att religion är liktydigt med att ha sinne för och kunna uppleva det oändliga. (Romantikerna älskade överhuvud oändlighet, men jag har förgäves i deras texter sökt något slags definition på detta begrepp.)

Alla tre drag anknyter onekligen till vår eller min värld i dag. Jaget som självt skapar sig sin religion passar väl in i 2000-talets individualistiska mentalitet. Schleiermachers tankar och formuleringar om hur religion innebär en upplevelse av det sköna i vår fysiska omvärld, och leder till en insikt om att någon hemlighetsfull kraft måste finnas bakom allt, kunde vara tagna ur någon propagandaskrift för intelligent design. Och som forskande matematiker har jag sinne för och upplever oändligheter varje arbetsdag – i romantikernas mening är jag alltså djupt religiös.

Till oändligheter ansluter sig också roman-

tikernas ironibegrepp, olikt vårt nutida. När är jag då, enligt Novalis och romantikerna överhuvud, ironisk? Novalis använder matematik för att definiera vad det innebär att romantisera; även den romantiska ironin går bäst att definiera med hjälp av matematiska termer. T.ex. så här. Mina vardagliga utsagor handlar oftast om vad en romantiskt lagd matematiker skulle kalla en ändligt dimensionell projektion av en oändligt dimensionell bakomliggande verklighet. Ifall jag nu samtidigt med att jag säger något vardagligt lyckas göra motparten medveten om att jag vet att det finns något oändligt komplext bakom, då är jag ironisk. En eftersträvansvärd egenskap, men hittills har jag trots försök inte lyckats tillägna mig den i vardagliga samtal.

Till karakteristiken av romantikernas religiositet kan man addera nostalgien för medeltiden. Detta trots det omöjliga att kombinera den medeltida katolicismen med de tre dragen ovan. Men Novalis nostalgiska artikel "Die Christenheit oder Europa" är en pärla – romantikerna kunde skriva. Ifall man under sitt liv tänkt läsa endast en romantisk-filosofisk artikel så är det den här. I Raulet påpekas också att dess betydelse knappast kan överskattas. Artikeln skrevs 1799 för publicering i *Athenäum*, diskuterades i Jenakretsen där den upplevdes som mycket kontroversiell. Bl.a. Schelling opponerade sig kraftigt mot Novalis tankar. Som skiljedomare tillkallades Goethe som avrådde från publicering. Den religiösa ortodoxin kändes för stark och artikeln utkom först efter Novalis död. Novalis angrepp på Luther – att han förvandlat religionen till filologi genom sitt betonande av bibelläsning – skulle ha varit för mycket för de religiösa auktoriteterna i Jena.

Här finns också satsen som blivit klassisk: "Wo keine Götter sind, walten Gespenster". (Där inga gudar finns, härskar spöken.) Stämmer det? I en Otnäsbuss i vintras avlyssnade jag två unga indiska dataingenjörers samtal om detta märkliga land där de hamnat. De var helt överens om att det märkvärdigaste här är att "the Finns don't believe in any gods, it's really strange". Indierna är i dag de sanna romantikerna, medan vi behärskas av spöken.

Hur utvecklades sedan den romantiska religiositeten? Novalis dog ung. F. Schlegel konverterade till katolicismen, tog tjänst hos Metternich och betecknade sina ungdomstankar som "pan-teistisk svindel". Men Schleiermacher blev som

bekant det kanske största namnet i 1800-talets evangeliska teologi.

I begynnelsen var den tyska romantiken inte utpräglad tyskt nationalistisk eller antifransk. Snarare var dess drivkraft en önskan att poetisera världen, att återställa en dunkelt tänkt totalitet som gått förlorad under upplysningen. F. Schlegel talar för ett "Gesamtkunstwerk", för en universell poesi som skulle förena poesi, filosofi och retorik. Förnuftet bör kompletteras med fantasi och intuition, med tro och kärlek. Eller som Novalis uttryckte det: ju mer poetiskt, dess sannare.

Den första tiden efter 1789 var t.ex. Hölderlin, Hegel och Novalis entusiastiska anhängare av den franska revolutionen. Men begestringen blev inte långvarig. Förnuftets tyranni i Paris avskräckte och Napoleons maktövertagande 1799 plus vad som sedan följde tvingade fram en tyskhet i romantiken som kanske inte annars hade vuxit sig så stark. Både Safranski och artiklarna i Raulet visar tydligt hur romantiken i Tyskland kanaliserades in i den anti-Napoleonska fronten.

Den från Tyskland exporterade romantiken – t.ex. till frihetskrigets Grekland, till Mazzini i Italien, till Ungern 1848 – har sedan dess vanligen haft nationalistiska, och numera i EU-Europa, populistiska förtecken. Ständigt denna längtan efter den sanna finska, svenska, tyska (välj vad som passar) livsformen. I vårt EU-val kunde man studera samlingspartisten K. Pöntinens annonser där bilden visar en man komma gående med en yxa och texten talar om försvar av den finska livsstilen. Det förblir oklart om yxan ska användas i EU-parlamentet för att försvara finsk livsstil eller om den finska livsstilen innebär att ständigt vandra omkring med yxan i handen. Men jag inser att det här är (vulgär-)romantisering enligt Novalis; en våldsam potensering av det vardagliga.

Frankrike kan ståta med två romantiska författare som också verkade som diplomater och utrikesministrar – Lamartine och Chateaubriand. Bägge lyckades hålla sig kvar i politiken en längre tid; franska romantiker insåg tydligen att litterär romantik kräver en slags logik, politik en annan. Sämre gick det för de tyska romantikerna Friedrich Schlegel och Adam Müller, båda efter 1815 i Metternichs tjänst. Båda arbetade i enlighet med sin romantiska nostalgi på att återskapa

ett katolskt tysk-romerskt rike, men irriterade andra europeiska makter och fick realpolitikern Metternich att snabbt placera dem i disponibilitet.

Men i det som skulle bli det tyska riket fick romantiken under och efter Napoleonkrigen en stark tysknationell slagsida. Clemens Brentano skriver 1811 om skillnaden mellan den djupa starka personligheten (=tysken) och filistéerna (=fransmän och judar). Achim von Arnim motarbetar genom sammanslutningen Christlich-Deutsche Tischgesellschaft judarnas emancipation. Det är långt till Moses Mendelssohns Berlin. Heidelbergromantiken hade överhuvud ett påfallande antisemitiskt drag vilket Safranski förefaller att lätt glida över. Det är också beklämmande att påminnas om att det primärt var detta restaurations-Tyskland och inte Frankrike efter 1830 som influerade våra Åboromantiker.

Redan hos Heinrich Heine, bosatt i Paris från 1831, dvs. efter julirevolutionen 1830, finner vi den kritik av den tyska senromantiken vi i dag gärna formulerar. Trots att han 1825 – samma år han blev jur.dr i Göttingen – lät döpa sig lutherskt lyckades han aldrig på grund av sitt judiska ursprung bli accepterad som advokat eller få en professur, vare sig i Berlin, Hamburg eller München. Som en av författarna i Raulet, Lucien Calvié, gör klart i sin artikel ledde bl.a. detta till Heines kritik av den tyska patriotismen och konservatismen i det satiriska poemet Attar Troll.

Likaväl som jag efter läsningen av Safranski börjat känna en viss antipati mot personen Wagner så har jag gripits av en stark sympati för Heine. Till hans förtjänst måste ytterligare räknas att han lyckades hålla litterär och politisk romantik isär. Hoffman var för honom en underbar berättare – likaså Achim von Arnim trots dennes antisemitism. Heine förefaller mig klokare än de egentliga romantikerna.

Was bleibt? Vad av den tyska romantikens skönlitterära produktion kan i dag läsas med glädje? Svar: Hoffman och åter Hoffman. *Prinzessin Brambilla* är min favorit, en originell karnevalistisk roman med skratt, kärlek och förväxling av identiteter. Här lever Schillers klassiska ord om att människan är helt mänska endast då hon leker. Eller som Heine uttryckte det; ”den som inte förlorar sitt förstånd vid läsningen av Brambilla har inget att förlora”. Hoffmans berättelse

om kapellmästare Kreislers lidande kunde vara en travesti på någon kulturdebatt i våra medier. Kapellmästaren ger musikaliska soiréer i bättre borgarhem, försöker spela Bachs Goldbergvariationer, men den betalande publiken vill ha muntrare musik, dricka punsch och försättas i gemytlig stämning. Till slut är Kreisler helt övergiven av publiken. *Klein Zaches genannt Zinnober* är en ironisk skildring av den unge monarken Paphnutius försök att införa upplysningen i sitt land – som inleds med bannlysning av alla feer.

En gång välkända alster av romantikerna, i dag närmast oläsbara, finns det tyvärr mängder av. T.ex. Tiecks skådespel. Och jag undrar hur många som faktiskt läser hela den klassiska bildningsromanen *Wilhelm Meisters Lehrjahre*? Överhuvud är det en utmaning att läsa dessa romantikers texter och försöka leva sig in i dem. Vi accepterar och väntar oss romantik i bestämda sammanhang, i lyrik, drömmar, kärlek. I politik och samhällsdebatt är den med rätta suspect. Problemet med Novalis m.fl. är att all mänsklig aktivitet ska poetiseras och romantiseras, från kristendom till fysik. Impregnerade som vi är av förnuft klarar vi det inte. Ändå finns det i romantikens filosofiska och litteraturkritiska texter mycket av stimulerande och tankeväckande analys. A.W. Schlegels föreläsningar t.ex., hållna i Berlin 1801-04, om bl.a. det fördärvliga i förnuftets dominans sedan reformationen påminner ställvis mycket om modern kulturpessimism.

Skriver detta en trolsk julinatt i mitt arbetsrum i vårt stockhus i norra Savolax. Med utsikt åt tre väderstreck över oändliga insjölandskap. Den milsvida tystnaden är total – avbruten endast av storlommens tjut. Spöken finns här inte – emellanåt ser man Wäinämöinen tyst och värdigt komma roende.

Mitt romantikbehov här och nu är uppfyllt och kan illustreras av Wordsworth. Av slutraderna i en protestdikt (citerad i Raulet) han skrev 1844 med anledning av planerna på en järnväg i sjödistriktet:

Plead for thy peace, thou beautiful romance
Of nature; and, if human hearts be dead,
Speak, passing winds; ye torrents, with your strong
And constant voice, protest against the wrong.

Stig-Olof Londen

Historiens och revolutionens klockor

Lagom till Mary Wollstonecrafts 250-årsjubileum uruppför den Åbobaserade teatergruppen Kolmas tila – Tredje rummet Seppo Parkkinens pjäs *Maan kellot – väkivallan ja kuuntelemisen leikki* (Jordens klockor – våldets och lyssnandets lek). I två akter presenterar pjäsen två röster, Mary Wollstonecraft (1759-1797) och Henri Grégoire (1750-1831), som båda rörde sig i gränslandet mellan upplyst reformation och omvälvande revolution.

Wollstonecraft är känd som författaren till *A Vindication of the Rights of Woman* (1792). Hon var en tidig feminist och kritiker av Jean-Jacques Rousseaus syn på kvinnans roll som mannens komplement. Fransmannen Grégoire var katolsk präst, tidig slaverimotståndare och revolutionär republikan. Liksom Wollstonecraft var han en komplex person, vän till Robespierre, men (åtminstone tyst) kritiker av revolutionens excesser.

Porträtten av Wollstonecraft och Grégoire knyts samman av en historiefilosofisk ramberättelse där den nyfikna Maria och Zakarias Mieskonen, soldat i Finska kriget, ledsagar publiken. Tanken är att närma sig historien ur dess marginaler, fokusera på tänkare som verkat utanför historieskrivningens mittfåra och söka ett perspektiv som beaktar mikrohistorien, den lilla människans upplevelsevärld. Pjäsen avslutas med en effektfull epilogartad tredje akt där upplysningens idéer åtminstone för stunden trampas ner av Napoleons armé. Napoleonkriget drar också för en stund in Zakarias – och det blivande Finland – i historiens centrum.

Åskådaren möter Mary Wollstonecraft vid den barnsäng som blev hennes dödsbädd. Slutet tog elva dagar. Med detta slut som utgångspunkt

skisserar Parkkinen en intellektuell miniatyrbioграфи, som skickligt väver ihop och iscensätter centrala teman ur Wollstonecrafts litterära produktion. Pjäsens Mary säger inte mycket som den historiska Wollstonecraft inte skrivit, men det märker bara den som läst hennes verk lika noggrant som Parkkinen. Utan att läsa innantill ur hennes böcker eller brev levandegör han i det närmaste naturalistiskt Wollstonecrafts tankevärld, i egen genomtänkt tolkning. Han talar med Wollstonecrafts röst, men har gjort den till sin egen.

Mary Wollstonecraft hade två döttrar med två olika män, Gilbert Imlay (1754-1828) och William Godwin (1756-1836). Godwin var, förutom samhällsfilosof och författare till kriminalromanen *Caleb Williams* (1794), far till Wollstonecrafts yngre dotter Mary. Denna Mary gifte sig med Percy Shelley och skrev *Frankenstein* (1818). Imlay var amerikan, förutom författare till den sentimentala nybygggarromanen *The Emigrants* och involverad i mer eller mindre skumma affärer med avsikt att kringgå handelsblockaden mellan England och Frankrike, även far till Wollstonecrafts äldre dotter Fanny. Fanny Imlay kom att lyckas där hennes mor misslyckats. Vid 22 års ålder begick hon självmord med opiaten laudanum. Parkkinens pjäs ger Fannys livsöde välförtjänt uppmärksamhet. I motsats till den frånvarande William Godwin är Fanny mycket närvarande vid sin mors sängkant, gestaltad av en leksaksgorilla.

Månaderna efter Wollstonecrafts död bearbetade Godwin sin sorg genom att skriva en biografi över sin hustru. *Memoirs of the Author of 'The Rights of Woman'* (1798) är en inkännande, vacker och generös beskrivning av ett exceptionellt liv. Godwin skildrar ingående Wollstonecrafts relation till Imlay, hennes förtvivlan över hans

svek och de därpå följande självmordsförsöken. Han beskriver också Wollstonecrafts tidigare, ofullbordade passion för målaren Henry Fuseli. I samma veva publicerade Godwin Wollstonecrafts passionerade och ställvis självdestruktiva brev till Imlay, med motiveringen att här får läsaren möta en kvinnlig Werther. Det tog lång tid innan skandalen bedarrade, men i efterhand kan vi vara djupt tacksamma över både biografen och de publicerade breven. Wollstonecraft skrev också brev till Fuseli, men dessa publicerades aldrig och enligt en relativt väldokumenterad legend brändes de under 1800-talets sista decennier, på initiativ av Mary och Percy Shelleys son Percy Florence eller eventuellt hans hustru.

Tack vare Godwins generösa inställning till sin hustrus kärleksliv (och eventuellt tack vare stora skulder, som ibland antagits ha påverkat publiceringsbeslutet) har vi förutom Wollstonecrafts politiska pamfletter, uppfostringslitteratur, romaner, resebrev *A Short Residence in Sweden, Norway and Denmark* (1796) och en uppsjö bokrecensioner skrivna för tidskriften *Analytical Review*, också den brevlapp hon skrev den 10 oktober 1795, innan hon begav sig till Putney Bridge för att dränka sig i Themsen. Försöket misslyckades, liksom ett tidigare försök med laudanum, och i sitt följande brev till Imlay berör Wollstonecraft frågan om rationellt berättigande av självmord, en fråga i tiden, som också behandlades av Rousseau, David Hume och Godwin. I *Memoirs* försvarar han hustruns försök.

Exemplet visar hur intimt det privata och det filosofiska vävs samman i Wollstonecrafts texter. I *Maan kello* har Parkkinen valt den tolkningsriktning jag också själv förespråkar: det är mera meningsfullt att försöka förstå Wollstonecrafts liv utgående ifrån hennes filosofi, än att försöka förstå filosofin utgående från hennes liv. Parkkinen rotar sakkunnigt i den litterära guldgruva Wollstonecraft lämnade efter sig och fokuserar på hennes passionerade förhållningssätt till såväl sitt eget liv som politiken och filosofin. Wollstonecraft verkade i brytningen mellan upplysningen och romantiken. Hon var en av de första som fokuserade på fantasins kreativa potential och betonade att det är fantasin snarare än förnuftet som skiljer människan från djuren.

Sann passion förutsätter fantasi, konstaterar Parkkinens Mary, och passion behövs för att

man ska våga tro på en bättre framtid, i politiken likväl som i det privata. Fantasin är nödvändig för att man ens ska kunna föreställa sig hur en bättre verklighet kunde se ut. Men den är också bräcklig. Utopier krossas i mötet med verkligheten. Denna oundvikliga tragedi karakteriserar Wollstonecrafts livsverk. Parkkinen sammanfattar vackert i första aktens sista scen, där Fanny Imlay beskriver sin mor och sig själv i tredje person. Hon säger:

Kanske såg hon den värld störta samman, som hennes mor hade velat tro på. Modern hade förkroppsligat tidsandan. Optimism, tro på viljans styrka, utbildning. Hon trodde att mod kan fälla döda bokstäver. Hon trodde att filosoferna kan skapa ett samfund av nya människor. Hon trodde, att det hon själv ville ha var något alla av hennes kön ville. Eller åtminstone förstod. Kanske Fanny upplevde att utopiernas sammanbrott var smärtsammare än moderns död? (Min översättning.)

Första och andra akten, porträtten av Mary Wollstonecraft och Henri Grégoire, binds samman av två teman och ett historiskt faktum. Tematiskt återkommer kommersens tendens att förtingliga. Handelsmannen Imlay följer den omedelbara utbytbara tillfredsställelsens väg istället för att med fantasins hjälp våga tro på ett fritt men beständigt samliv. I andra akten utgör slavhandeln det ultimata förtingligandet.

Också revolutionernas tendens att äta sina barn återkommer och sammanför de två akterna. Franska revolutionens terror bildar fond för Wollstonecrafts vistelse i Paris och hennes möte med Imlay. Terrorn och bristen på mat omger också den by på den franska landsbygden där prästen Grégoire förbereder julmässan, nu igen tillåten, trots att religionen egentligen avskaffats. Här blir det revolutionära våldet ännu mera närvarande genom aristokraten Emily, som flytt slavupprorens Haiti och söker upp slaverimotståndaren Grégoire. Han har rättfärdigat upproret och bör nu bära sitt ansvar för dess följder. Grégoires förhållande till slaveriet är abstrakt, han hade aldrig varit i Karibien (men i Tyskland hade han träffat Goethe) och Emily ställer honom till svars för hans abstrakta idealism, som hon samtidigt på sitt eget sätt verkar dela. Mötena mellan dem speglar samma oundvikliga konflikt mellan framtidstro, idealism och verklighet som präglade Wollstonecrafts liv.

Rent historiskt kopplas Wollstonecraft och

Grégoire samman av en närmast fantastisk detalj. Grégoires bibliotek innehöll, ännu efter att han marginaliserad av sin omutlighet och utfattig sålt det mesta, ett exemplar av *A Vindication of the Rights of Woman*. Detta är speciellt remarkabelt eftersom han var allt annat än feminist. Grégoire ville inkludera judar och svarta i det politiska livet, men i likhet med många andra franska revolutionärer ansåg han att det existerar en markant skillnad mellan könen och att kvinnor helst bör hålla sig borta från det offentliga.

Pjäsens första akt byggs upp av historiska personer och händelser. Här har Parkkinen strävat efter att hålla sig till det som är historiskt sant eller åtminstone sannolikt, också om hans och regissören Juha Malmivaaras dramatiska språk ingalunda är naturalistiskt i sina detaljer. I den andra akten strävar porträttet av Henri Grégoire efter samma autenticitet som den första aktens karaktärer, men han är omgiven av fiktiva livsöden. Den fiktiva kontexten ger en möjlighet att skapa fullödiga dramatiska karaktärer. Parkkinen gestaltar sin mikrohistoriska infallsvinkel genom byborna, träskomakar- och klockringarparet Jacques och Madeleine. Porträtten av Jacques och Madeleine övertygar, men den likaså fiktiva Emily och hennes syster Annabella förblir åtminstone i denna uppsättning diffusa på ett sätt jag upplevde som frustrerande snarare än intellektuellt utmanande.

Symboliskt utgör träskorna historiens, händelseförloppens grund och kontinuitet. De är en nödvändig förutsättning för att man ska kunna röra på sig, handla och delta. Samtidigt utgör de en kontinuitet i tiden, en länk som förenar generationer. Man tar till vara den dödes skor, men inte hans kläder, konstaterar skomakarhuset.

Maan kellot är inte en lättspelad pjäs. Juha Malmivaara har gjort en ambitiös regi, som strävar att kombinera olika stilarter, inte minst via burleska inslag. Åtminstone ännu på premiären fick publiken stundvis lite andfått följa med en ensemble som utmanade sin prestationsförmåga. Allra hårdast arbetar Liisu Mikkonen som spelar berättaren Maria, Wollstonecrafts franska barnflicka Marguerite, Olympe de Gouges, samtida

feminist och revolutionär i Paris, samt andra aktens Emily. Hon axlar merparten av pjäsens längre monologer och står för dess akrobatiska inslag.

Av den första aktens historiska karaktärer är Gilbert Imlay den som lämnar mest utrymme för tolkning. Man vet väldigt lite om hans person. Hans brev till Wollstonecraft finns inte bevarade och eftervärlden känner honom framförallt sådana han återspeglas i Wollstonecrafts brev till honom. I Tom Petäjäns tolkning är han en burdus livsnjutare. Sofia Törnqvist gestaltar väl Wollstonecrafts fysiskt passionerade sida, men är lite försiktig när det gäller att leva ut hennes filosofiska och politiska patos. Det fina samspelet mellan Petäjä och Törnqvist övertygar åskådaren om att Mary verkligen – mot alla odds kan man tycka – passionerat åtrår Imlay.

Petäjä visar sin bredd genom att i andra akten axla rollen som Grégoires grubblande och samvetsgranna präst. Motpolen mellan Imlays kommers och Grégoires slaverimotstånd förstärks av att de spelas av samma skådespelare. Minna Kangas och Raimo Karppinen lyser i sina tolkningar av Madeleine respektive Jacques. Båda sträcker sig obehindrat från det finstämda till det komiska.

Maan kellot spelas på Aura ås östra strand, i den restaurerade spritfabriken Manilla, ett hus som är nästan lika gammalt som pjäsens huvudpersoner. Parkkinens text är fullspäckad med ord och idéer. Pjäsen hotar emellanåt att upplösas i sina beståndsdelar och här hjälper det att den spelas i ett fysiskt ytterst närvarande rum, som bidrar till att hålla trådarna samman. Ännu viktigare är Kari Mäkirantas specialkomponerade musik och ljudlandskap, som han framför tillsammans med Ella Hurme. Musiken ger pjäsen en rytm som väsentligen bidrar till att gestalta helheten. Bläckförsäljaren som ropar på gatan utanför Wollstonecrafts kammare är både gastkramande symbolisk och fantastiskt autentisk. Ljudlandskapet förstärks i andra akten och kulminerar effektivt i Napoleons frammarscherande armé.

Martina Reuter

Moral, alun och såpa

Till Gilbert Imlay

[Paris] 22 september [1794]

Jag har nyss skrivit två brev, som förmedlas andra vägar, och som jag antar att når dig långt innan detta. Därför skriver jag enbart på det att jag vet jag skulle bli besviken om jag träffade någon som hade lämnat dig, om du ej sänt ett brev, om än huru kort, för att meddela mig varför du inte skrev ett längre – och du hör säkert gärna, om igen, att vår lilla Hercules [Fanny Imlay] helt återhämtat sig.

Vid sidan av att iaktta mig, finnes tre andra ting, som glädjer henne – att åka i vagn, att betrakta en scharlakansröd väst och att höra högljudd musik – i går, under *the fête**, hade hon nöje av de två senare; men för att hedra J. J. Rousseau ämnar jag ge henne ett skärp, det första hon någonsin burit – och varför icke? – för jag har alltid varit halvt förälskad i honom.

Nå, detta är en bagatell, kommer du att säga – skall jag tala om alun eller såpa?*** Det finnes intet pittoreskt i dina nuvarande förhållanden; min fantasi väljer då att i stället ströva tillbaka till porten med dig,*** eller att se dig på väg för att möta mig och min korg med druvor. – Med vilken glädje minns jag ej dina blickar och ord, medan jag sitter vid fönstret och ser på den böljande säden!

Tro mig, vise herre, Ni saknar tillräcklig respekt för fantasin – jag kunde i en handvändning bevisa för dig att den är känslans moder, den egenskap som utmärker vår natur, den enda som förädlar passionerna – djuren har en andel förnuft, och likvärdiga, om icke skarpere sinnen; men ej ett spår av fantasi, eller av smak, hennes avkomma, visar sig i någon av deras handlingar. Sinnessens intryck, passioner, om du så vill, och förnuftets slutsatser för människor samman; men fantasin är den sanna elden, stulen från himlen, som ger liv åt denna kalla lerfigur, som skapar alla de ädlare sympatier som leder till hänförelse, som gör människorna sällskapliga genom att vidga deras hjärtan, i stället för att lämna dem var åt sitt, att beräkna vilka bekvämligheter samhället erbjuder.

Om du kallar dessa observationer romantiska, en fras som här skulle vara mer än nonsens, skall jag vara snar att svara, att du förråats av handel och livets vulgära nöjen – Ge mig då tillbaka ditt ansikte-vid-porten, eller du skall icke ha något att säga min flicka-vid-porten; och jag skall fly från dig, för att vårda de minnen som för alltid skall vara mig kära; för jag är din trogna

[Mary].

* Syftar på festligheterna då Mirabeus kropp flyttades till Panthéon. Även Rousseau var begravd där.

** Hänvisar till Imlays viktigaste handelsvaror.

*** I början av sitt förhållande brukade Wollstonecraft och Imlay träffas vid Paris' stadspport.

Ur Mary Wollstonecraft, *The Collected Letters*, redigerade av Janet Todd (London: Penguin, 2004)

Ur Vindication

Jag önskar med några ord sammanfatta vad jag har sagt, för nu kastar jag min handske och förnekar att det existerar könsbestämda dygder, modestin inte undantagen. Sanningen, om jag förstår ordets betydelse, måste vara den samma för mannen och kvinnan; likväl med den svärmiska kvinnliga gestalten, så nätt skisserad av poeter och romanförfattare, krävande att sanningen och uppriktigheten offras, blir dygden en relativ idé, utan annan grund än nyttan, och om den nyttan låtsas men godtyckligt döma, formande den enligt sin egen fördel.

Kvinnor, erkänner jag, kan ha andra dygder att fullfölja; men dessa är *mänskliga* plikter, och de principer som bör reglera fullgörandet av dem, vidhåller jag ständaktigt, måste vara de samma.

För att bli aktade är det nödvändigt att de brukar sitt förstånd, en oavhängig karaktär kan inte ha någon annan grund; jag avser uttryckligen säga att de bör buga endast för förnuftets auktoritet, istället för att vara *modesta* slavar under den allmänna åsikten.

Ur Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), redigerad av Sylvana Tomaselli (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).