



LUND UNIVERSITY

Mellan åsikt och vittnesbörd

Amerika och Västerlandets arkaiska rötter

Flores, Fernando

2004

Document Version:
Förlagets slutgiltiga version

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Flores, F. (2004). *Mellan åsikt och vittnesbörd: Amerika och Västerlandets arkaiska rötter*. (2 uppl.) (Ugglan. Mineravserien; Vol. 3). Avd. för idé- och lärdomshistoria, Lunds universitet.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Mellan
åsi^{kt}
och
vittnesbörd



Amerika och Västerlandets arkaiska rötter

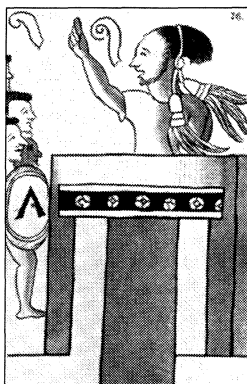
Fernando Flores Morador

Mellan åsikt och vittnesbörd



Mellan åsikt och vittnesbörd

Amerika och Västerlandets arkaiska rötter



Fernando Flores Morador



Lunds Universitet
Ugglan
Minervaserien 3

Omslagsbild: Itzquauhtzin talar till mexikanerna. Florentine Codex, *General History of the Things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún, Book 12, bild 76.



Ugglan, Minervaserien utges av avdelningen för Idé- och lärdomshistoria vid Lunds universitet, Biskopsgatan 7, 223 62 Lund
Redaktör för bokserien: professor Gunnar Broberg

Mellan åsikt och vittnesbörd: Amerika och Västerlandets arkaiska rötter

© Fernando Flores Morador, 2004

Grafisk form: Stefan Stenudd

Tryck: Media-Tryck, Lunds Universitet, 2004. Andra upplagan.

ISBN 91-974153-2-4

Innehåll

Förord 7

Introduktion

Om arkaism och modernitet och deras *modus operandi* 19

Kapitel I

Gåvan och affären 50

Kapitel II

Om historiens formella egenskaper 82

Kapitel III

Från ockultism till naturvetenskap 97

Kapitel IV

Världen som ockult eller uppenbar 120

Kapitel V

Den arkaiska världsbilden hos Sigfridus Aronus Forsius *Physica* 145

Kapitel VI

Det avlägsna och det vardagliga.

Det moderna subjektet skapar sitt rum 155

Kapitel VII

Från den arkaiska människans frihetsspel till det moderna subjektets frihetsförklaring. 197

Kapitel VIII

Humanism, tradition och innovation 218

Kapitel IX

Reformationen, Amerika och sexualiteten 245

Kapitel X

Mellan åsikt och vittnesbörd 269

Avslutning

Den arkaiska rationaliteten i ett historiskt perspektiv 295

Summary 329

Litteraturförteckning 339

Namnregister 350

Volvellen 353

Förord

Detta är inte en text som beskriver européernas upptäckt av Amerika. Det är en beskrivning av Västerlandets födelse i mötet mellan Europa och Nya världen. Samtidigt beskriver jag några drag i det västerländska förnuftets utveckling. Redan i den tidiga renässansens värld hade en avgörande förändringsprocess inletts, men utvecklingens karaktär och inriktning kom sedan i hög grad att formas och styras av mötet med den nya kontinenten och dess kulturer. Mitt arbete gör inte anspråk på att ge slutgiltiga och entydiga svar. Jag vill snarare föreslå möjliga tolkningar, öppna nya perspektiv och visa på framkomliga vägar till en djupare förståelse av en avgörande period i den västerländska historien.

Frågan om Amerikas kulturella ställning i förhållande till den övriga världen är av central betydelse för all forskning som berör Amerikas och det moderna Europas historia. Det här förhållandet har blivit påtagligare under senare tid beroende av vårt samhälles senare "kris" med det s k. "postmoderna" - och "globaliserade" - perspektivets genombrott. Det postmoderna kontextuella eller diskursberoende perspektivet utmanade flera årtionden av positivistisk dominans inom samhälls- och kulturvetenskap. Man kan nämna Michel Foucaults betydelse för denna omvälvning men också Clifford Geertz, Carlo Ginzburg och flera andra. Befriade från positivismens stränga (och kanske naiva) giltighetskrav omvandlades den traditionella historiska analysen till en mångfald av tvärvetenskapliga studieområden. Till denna grupp hör mentalitetshistorien, ett studieområde som Robert Darnton kallar "the anthropological mode of history".¹ Det kan vara på sin plats att redan nu erkänna att denna avhandling hör just till den här gruppen och är en konsekvens av de här omvälvningarna.

Med positivismens minskande inflytande blev frågan om utsagornas sanningshalt ett mer problematiskt område för den historiska analysen. Även inom den positivistiska traditionen var

¹ *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*. Penguin Books, 1984.

frågan om den historiska utsagans sanningshalt ett problem, men den betraktades som möjlig att lösa. För postmodernismen har den dominerande lösningen i stället varit att sätta sanningsproblematiken inom parentes. "Sann" blev historikerns privata diskurs, och om den vetenskapliga metodens kvalitet ifrågasattes försvarade sig den postmoderna historiska analysen men den ödmjuka kommentaren att man nöjde sig med att erbjuda ett läsmaterial som kunde väcka intressanta tankar. Ett exempel är Robert Darnton som i introduktionen till *The Great Cat Massacre* skriver:

I realize there are risks in departing from the established modes of history. Some will object that the evidence is too vague for one ever to penetrate into the minds of peasants who disappeared two centuries ago. Others will take offence at the idea of interpreting a massacre of cats in the same vein as the *Discours préliminaire* of the *Encyclopédie*, or interpreting it at all. And still more readers will recoil at the arbitrariness of selecting a few strange documents as points of entry into eighteenth-century thought rather than proceeding in a systematic manner through the canon of classic texts. I think there are valid replies to those objections, but I do not want to turn this introduction into a discourse on method. Instead, I would like to invite the reader into my own text. He may not be convinced, but I hope he will enjoy the journey.²

I postmodernistisk anda kan den historiska texten bli mer "litterär" och mer fokuserad på sig själv. Det betraktas som omöjligt att finna en "neutral" gemensam plattform som kan användas som objektiv referens för att "mäta" den egna diskursens värde. Utvecklingen har oundvikligen förändrat vår syn på samhälls- och kulturvetenskaperna och aktualiserat värdet hos den "individuella analysen" (med sina egenarter) i kontrast till en etablerad officiell standard och en opartiskhet som visade sig vara illusorisk.

Min diskurs inordnar sig i den här debatten. Det kommer inte att dröja länge innan läsaren upptäcker att mitt angreppssätt är vad man oftast benämner "strukturellistiskt". Den formen av strukturalism jag tillämpar har kommunikationen i den centrala rollen. Föreställningen om kulturen och samhället är enligt min mening, organiserbar i olika strukturer med den kommunikativa akten i centrum. De sociala formerna kombineras i kommunikationens

² Op cit. s. 15.

dynamiska fält. På de följande sidorna erbjuder jag en möjlig tolkning av hur denna verklighet arrangeras. Jag har redan framhållit att denna avhandling försöker utveckla en antropologisk historiesyn. Denna historiesyn har en lång tradition i de intellektuella amerikanska kretsarna med Bartolomé de las Casas som den äldsta representeranten. Idag kan man inte studera händelserna kring Amerikas "upptäckt och erövring" - och för övrigt hela 1500-talets Europa - utan att problematisera detta upptäckande och erövrande. Det starka kontextuella draget i dagens historiska perspektiv kräver nya metodologiska redskap och tillämpningar för att nya infallsvinklar skall öppna sig. Detta har inneburit att jag har varit tvungen att införa några egna metodologiska kriterier och se hur långt de har kunnat bära resonemangen.

Avhandlingen består av en introduktion, tio kapitel och en avslutning. Introduktionen, de första två kapitlen och avslutningen har ett utpräglat teoretiskt innehåll. Kortfattat kan de sägas beskriva vad modernitet och arkaism är, hur arkaiska och moderna drag skapas, förintas och återskapas i varje kommunikativ akt, snarare än att "arkaism" och "modernitet" skulle ingå i en kronologisk serie.

Jag har valt två utgångspunkter för analysen, nämligen ett "geografisk-historiskt" perspektiv med dualismen Amerika/Europa som referenspunkter, och en renodlat abstrakt nivå med begreppen arkaiskt/modernt som utgångspunkt. Under den följande argumentationen utvecklas flera underordnade par av kategorier som indianer/européer, arkaisk/modern samhällsorganisation etc. För att illustrera analysens struktur och mina metodologiska utgångspunkter bifogas till denna avhandling en volvell, ett vridbart diagram av en typ som inte var ovanlig under senmedeltiden och också förekom i tidiga tryckta böcker.³ Det är samtidigt ett instrument som har sina motsvarigheter i kulturer som saknar det skrivna ordet.

En anledning till att en "volvell" bifogas är alltså den att användningen av ett sådant redskap kan hjälpa den som vill förstå ett

³ "Use for devices consisting of one or more movable circles surrounded by other graduated or figured circles, serving to demonstrate or ascertain the rising and setting of the sun, moon, or stars, the positions of planets, the spherical nature of the earth, etc. *Thesaurus for Use in Rare Book and Special Collections Cataloguing*. The RBMS: Bibliographic Standards Committee, Philadelphia, Pennsylvania
<http://libweb.uoregon.edu/catdept/home/genreterms/winter99.html#Volvelles>

arkaiskt förhållningssätt till kunskapen. Egentligen kunde den arkaiska människan beskrivas som strukturalist. Även om en lång serie av missuppfattningar har ifrågasatt hennes förmåga till logisk tänkande, visar hennes sätt att agera konsekvens det mest strängt formella tankesätt man kan förstå sig. Volvellen kan även illustrera den moderna strukturalistens metod att i samhällsorganisationen och i historien se en mekanism där formerna fångas, medan reflexionens innehåll är av sekundär betydelse. I egenskap av dynamiskt schema eller diagram, fixerar volvellen innehållet och låter strukturen spela huvudrollen. Jag har försökt åskådliggöra detta genom att konstruera en volvell som förställer den här avhandlingens begreppsstruktur. Volvellen tillåter användaren kombinationen av fyra oberoende begreppsnivåer. Dessa begreppsnivåer motsvarar några av de viktigaste begreppen som avhandlingen har behandlat. Den fria men samtidigt regelbundna kombinationen av begrepp ger en bild av analysens komplexitet och öppenhet. Man kan inte tillämpa modernistiska eller arkaiska kriterier i absoluta termer. Detta är särskilt relevant för denna avhandling som arbetar med information omfattande flera århundraden.

Ytterligare ett motiv för volvellen i denna avhandling skall antydhas. Den kan illustrera försöket att strukturera och systematisera en förvirrande kunskapsmängd, samtidigt som tidigare givna sanningar ifrågasätts och perspektiven ständigt förändras. På flera sätt påminner situationen omkring 1500 om dagens värld, där en accelererande elektronisk revolution på en gång berikar och upplöser en kunskapsmängd som inte tycks ha några förutbestämda gränser. En parallell mellan 1500-talet och vår tid kan även iaktas i upplösningen av gränserna mellan subjektivitet och objektivitet. I första hand kan den tekniska utvecklingen på kommunikationens område tyckas leda fram mot objektiviteten. Ett tankeinnehåll som skrivs ned får en högre grad av objektivitet, och i ännu högre grad gäller detta om texten trycks. Idéerna i ett samhälle utan skrift uppfattas därför gärna som mindre "objektiva" än idéerna i ett samhälle med skrift. Utveckling av skrift och tryck har frigjort tankeinnehållet från det levande samtalet "här och nu" och placerat det som ett fast element i andra platser och tider. Men samtidigt har utvecklingen inneburit att individerna inre subjektivitet kunde offentliggöras, att individen i hela sin komplexitet trädde fram på den offentliga arenan. Den som

använder sig av volvellen måste nollställa medvetandet från alla förbestämda förutsättningar för att sedan justera det till vissa perspektiv, vissa vinklar, öppna i förhållandet till olika referenspunkter. Dessa referenspunkter organiseras som oppositioner eller alternativa ställningstaganden inför handlingen och inför kommunikationen. Volvellen leder analysen till slutsatser vad gäller problem som endast kan lösas inom referensramen för det valda perspektivet. Eftersom det egentligen inte finns någonting att "lösa" i ordets strikta mening, går allt ut på att bearbeta de olika perspektiven, utan att man når fram till en helt tillfredsställande slutsats. Att leverera ett historiskt omdöme innebär att man introducerar nya kombinationer. Varje ny vinkel ger nya implikationer och viloplats, en labyrint av gömda vägar, stigar, där man lätt kan gå vilse.

Idé- och lärdomshistoria i Lund har varit en stimulerande miljö för genomförandet av denna avhandling. Här har jag funnit både den intellektuella nyfikenhet och de praktiska förutsättningar som gjorde det möjligt för mig att forska inom för ämnet delvis oprövade områden. Min handledare professor Gunnar Broberg har visat ett stort engagemang och en beundransvärd öppenhet för nya forskningsfält och nya metodiska grepp. Förutom Gunnar Broberg har jag haft privilegiet att räkna med ytterligare en handledare i docenten Sten Högnäs. Med honom har jag haft en nästan daglig kontakt. Han har varit en hård kritiker och en tålmodig samtalspartner, och utan hans insats skulle jag aldrig ha nått fram till en färdig avhandling. Vidare vill jag tacka min familj, Graciela, Maria och Carmen som under flera år har gett mig ett oreserverat stöd.

Här följer en sammanfattning av avhandlingens innehåll:

Introduktion

I inledningen presenteras det problematiska förhållandet mellan en arkaisk och en modern världsåskådning. Arkaiskt betraktas inte som synonymt med "antik". Med "antik" menas en tidsålder som ligger kronologiskt sett lång ifrån nuet. Med "arkaisk" menar jag däremot en världssyn, en kosmologi, som kan ingå i varje tidsålder. Arkaisk är ett sätt att tänka, att uppleva världen och att utveckla identitetsrelationer. Man kan visserligen säga att det arkaiska har föregått det moderna, men detta innebär inte att det moderna inte kan efterföljas

av en ny arkaisk epok eller att arkaiska drag inte skulle återfinnas i det moderna samhället.

Denna tolkning av relationen mellan arkaiskt och modernt leder fram till slutsatsen att dessa skilda världsåskådningar måste bygga på olika förnuftsstrukturer och att växlingen mellan arkaiska och moderna utgångspunkter måste ha skapat en förnuftets historia. En av avhandlingens huvudteser - som redan framhölls - är att modernitet och arkaism skapas, förintas och återskapas i varje kommunikativ akt snarare än vid en tidpunkt i en kronologisk serie.

I introduktionen diskuteras även problemet hur det arkaiska kommunicerar med det moderna. Hur kan det kulturella utbytet ske när de kulturella villkoren är så olikartade? Jag presenterar först idén om kulturell påverkan som en form av "smitta". Kulturell påverkan betraktas som aktiv redan på en mikroplan genom varje form av kontakt. Jag utgår här från ett antagande enligt vilken människorna kan "ta till sig" främmande kulturella produkter, även om sådana framgår i mycket vag form och otydliga framställningar. I en andra arbetshypotes antar jag att en kultur tar till sig lika mycket som den ger ifrån sig. Jag kallar denna hypotes för principen om proportionellt kulturellt utbyte.

Kapitel I

I detta kapitel introduceras några klassiker, Morgan, Marx, Engels, Mauss, Lévi-Strauss och Habermas. En viktig utgångspunkt finner jag i Marcel Mauss Gåvan och i de vidareutvecklingar som Lévi-Strauss gör av Mauss idéer. Hos Lévi-Strauss finns bland annat en utmärkt framställning av sådana gränsdragningsproblem som jag introducerade ovan. Lévi-Strauss verk är en obligatorisk utgångspunkt för den studerar förhållandena mellan arkaiska och moderna samhällen.

Vidare diskuteras Marx och Engels syn på det arkaiska samhälle och giltigheten i deras nu hundrafemtio år gamla uppfattning. Särskilt missvisande finner jag deras uppfattning av begreppet "kommunism" och "egendom". Men Marx resonemang angående det asiatiska produktionssättet kan fortfarande belysa den socioekonomiska situationen i det mexikanska samhället innan européernas ankomst. Samtidigt visar sig Morgans, Marx och Engels syn på det

arkaiska samhället vara tydligt påverkad av traditionella mytiska föreställningar representerade av bland andra Thomas More, Bartolomé de Las Casas, Michel de Montaigne, Johan Valentin Andreae och Tommaso Campanella.

Slutligen undersöker jag kvinnans situation efter 1500-talet och visar att kvinnan och den privata miljön, familjen, har en central plats i modernitetens utveckling.

Kapitel II

Detta kapitel ägnas en närmare studie av det arkaiska handlings sättet i ett försök att finna typiska förnuftsstrukturer. Marcel Mauss teoretiska principer vägleder denna studie. Jag konstaterar att Mauss strukturbeskrivning som parvis kombinerar "givande och återgåldande" samt "offrande och oppoffrande" beskriver en form av handlingsförnuft som kan tillämpas på alla former av arkaiskt socialt handlande. Denna kommunikativa struktur kommer att bilda grunden för min beskrivning av samhället.

Det arkaiska förnuftet löser sociala konfrontationer genom att kanalisera konfliktens energi till nackdel för individen och inte för kollektivet. Tillvägagångssättet i en sådan konfrontation består att återställa kollektivets samförstånd via konsensus utan att tillämpa "mekaniska" (politiska) medel. En viktig slutsats är att det arkaiska förnuftet inte uppfattar det historiska förloppet som mekaniskt utan som renodlat "kommunikativt" och att det i detta tillvägagångssätt finner sina egna handlingsformer.

Denna icke-mekaniska handlingsform styrs av principer som jag vill kalla "historiska" just för att skilja dem från de politiska. Det arkaiska förnuftet undviker att direkt angripa de sociala subjekten och objekten. I stället och genom undanmanöver, ställer det arkaiska förnuftet subjekt och objekt inför nödvändigheten att följa kollektivet. Denna kommunikationsform är strukturell. Eftersom individen inte kan förändra den kommunikativa strukturen om han inte förändrar den egna platsen i den strukturen, och eftersom denna struktur består av ett kommunikativt förlopp, är det kommunikationens rytmik som förnuftet kan styra. Det arkaiska förnuftet riktas då mot kontrollen över kommunikationens form. Den skiljer sig på så

sätt från det moderna förnuftet som riktar kontrollen mot kommunikationens innehåll.

Kapitel III

Det arkaiska förnuftets formella natur återfinns även i kognitiva situationer. Ett intressant fall är att studera situationen under 1500-talet, särskilt i förhållande till den moderna vetenskapens födelse. Detta kapitel utreder vad senare jag ska kalla "det kognitiva förnuftet". En studie av ett enskilt fall utgör utgångspunkten för analysen. Fallet presenterades av Lévi-Strauss och visar hur skepsis och tro skiftar i ett arkaiskt kognitivt sammanhang. Skepsis och tro träder turvis fram och tvingar subjektet från åskådlighet till engagemang. När människan tror blir hon engagerad, annars förblir hon likgiltig. Situationen styrs även i detta fall av den kommunikativa aktens formella struktur och ger upphov till ett handlingsförnuft som ställer nödvändighet mot fritt handlande samt indirekt förbereder plats för en slumpmässig ordnad kosmologi. Genom att placera sig på en viss plats i ett kognitivt sammanhang, sätter individen sig själv i stånd att tro eller att inte tro. Mot all tidigare erfarenhet och varje bevis växlar berättelsens subjekt mellan tro och skepsis styrd av de formella spelreglerna.

En kort studie över 1500- och 1600 talets matematiska forskning beskriver perioden som en brytningstid, med de första studierna i spelteori och sannolikhets tänkande. Spelteorin studerades av den italienske läkaren Gerolamo Cardano, en man som samtidigt i många avseenden förespråkar ett arkaiskt sätt att tänka och handla. I en av Cardanos berättelser finner jag ytterligare element som belyser hur i den kommunikativa akten förhåller sig till den arkaiska rytmikens spel. Särskilt intressant är att se hur i en sådan kommunikativ rytmik kan "objektiviteten" skapas eller förloras.

Kapitel IV

Kapitel börjar med en studie av termen "ockultism" och en precisering av min användning av termen.

1500-talet är de ockulta vetenskapernas blomstringstid, men också en tid för de första moderna vetenskapliga studierna. Det är

samtidigt en period då Amerikas inflytande på det europeiska tänkandet var starkt, och det verkar sannolikt att de amerikanska kulturerna har haft inflytande över den europeiska ideologiska situationen även på dessa fält.

Min studie beskriver läget för det ockultistiska tänkandet före Amerikas upptäckt och hur utvecklingen kan ha påverkats av kontakterna med Amerika. En studie av en av Bartolomé de Las Casas mer "filosofiska" text *Apologética* historia avslöjar hur arkaism och modernitet lever sida vid sida i hans verk.

Övertygelsen att människan har friheten att välja är den idéhistoriska stämpel som tydligast avslöjar modernitetens inträde. Amerika medverkade till en sekularisering av den vetenskapliga problematiken och befriade forskarna från tyngden av det klassiska arvet. Forskningen kom närmare vardagen och fjärmade sig från den offentliga aulan. De amerikanska erfarenheterna gav det arkaiska tänkandet inom den ockultistiska rörelsen ett nytt innehåll och stärkte redan existerande tendenser i det europeiska medvetandet. Ett experimentellt hållningssätt till kunskapen främjades.

Kapitel V

Detta kapitel ägnas en studie av den svenske lärde Sigfridus Aronus Forsius verk *Physica*. Genom att studera Forsius kommer närmare en viktig del av den dominerande mentaliteten i de nordiska akademiska miljöerna kring 1600. Forsius är en typisk eklektiker. I hans verk förenas hermetiska och aristoteliska ansatser med andra modernare för att bilda en intressant *bricolage* av föreställningar som tydlig visar att arkaism och modernitet snarare genomtränger varandra än utesluter varandra.

Kapitel VI

Arkaism och modernitet har också en supraindividuell existens. Den manifesteras i kulturernas inbördes kommunikation och i den uppfattning som individerna har om den egna kulturen i förhållande till andra (som ofta beskrivs som "barbarisk"). I detta kapitel har jag samlat en rad studier som visar att även 1500-talets nordligaste Europa kan räknas till Nya världen. Redogörelse börjar med

uppfattningar av Norden hos två spanska klassiker: Cervantes och Torquemada. Senare undersöks närmare de geografisk-antropologiska klassiker som berör ämnet. Här studeras närmare ursprunget till benämningen "Nya världen". Förhållandet mellan "upptäckt" och "uppfinnet" belyses av Amerigo Vespuccis insats i denna historia. Synen på Norden utifrån Olaus Magnus historia följs av en närmare granskning av dåtidens syn på samerna och dess kultur. Slutligen följer en studie av Nordens plats och den geografiska världsåskådningen i två av dåtidens viktigaste källor: López de Gómara och José de Acosta.

Kapitel VII

I detta kapitel vill jag närmare undersöka hur 1500-talets europeiska uppfattning av "frihet" påverkades genom kontakten med den Nya världens folk. I samband med denna kontakt föddes även den moderna antropologin, dvs. läran om de främmande folkens plats i en kognitiv sammanställning med den egna kulturen i skalans topp. I ett komplext kommunikativt mönster påverkades den europeiska kulturen av de amerikanska folkens kultur direkt men även av föreställningar om dessa kulturers natur. Här finner vi roten till några av de mest inflytelserika uppfattningar som djupt skulle påverka Europas liv under de följande århundradena, frihetsbegreppet, men uppfattad som "brist på disciplin", men även begrepp som "kommunism", "kollektiv egendom" och "sexuell frihet".

Kapitel VIII

Humanismen under renässansen påverkades också av denna genomgripande revolution som berörde hela den europeiska världsåskådningen. Jag delar in den humanistiska rörelsen i två grupper, en endogen humanism, som förblir mer eller mindre oberörd av Amerikas upptäckt och som vänder ögonen bakåt till den klassiska Europa, och en exogen humanism, som finner nya och aldrig undersökta vägar.

Här föreslås en teori om hur kulturell påverkan äger rum. Teorin är av "materialistisk" natur och utgår från att den "fysiska" kontakten mellan kulturerna - och inte en ideologisk-språklig

kontakt - är det avgörande medlet för det kulturella utbytet. Med fysisk kontakt avser jag allt från smittande av en sjukdom till det sexuella utbytet efter en kidnappning. En sådan teori orienterar den idéhistoriska forskningen mot andra källor än endast de skriftliga. Kapitel avslutas med en närmare granskning av språkvetenskapen utifrån studierna av de amerikanska språken.

Kapitel IX

Hur påverkades det religiösa livet i Europa efter de massiva kontakterna med de amerikanska religionerna? Enligt min mening blir den kristna reformationen förklarlig i den värld som föddes med Amerikas upptäckt. Man kan finna en tydlig parallell mellan reformationens "nominalistiska" världsåskådning och det arkaiska begreppssystemet som genströmmar Europa och som tydligt påverkar hela det kulturella livet. Vidare medförde kontakterna med Amerika en ny syn på sexualiteten, något som i sin tur förändrade de inbördes relationerna mellan könen. Tidens diskussion kring celibatet får också sin belysning mot denna bakgrund.

Kapitel X

Detta kapitel har gett avhandlingen dess namn och är kanske det som sammanfattar avhandlingens viktigaste slutsatser. Här redogörs för den betydelse som det sociala livets rum ("scenario") har för den ideologiska utvecklingen, hur detta rum påverkar tankesystemen genom att förändra reflexionens ramar. De intellektuella och ideologiska förändringarna i Europa under 1500-talet får i mycket sin förklaring via förändringarna i de geografiska parametrarna. I kapitlet visas också hur moderniteten skapas i denna förändringsprocess och hur det arkaiska lyckas överleva som en motpol till detta nya genom att till de nya världsåskådningar skänka ord och begrepp som fötts i en annan verklighet. Kapitlet beskriver också hur det arkaiska förnuftet förändras genom den moderna vetenskapens födelse, hur nya geografiska upptäckter motiverar revideringar av etablerade uppfattningar och hur dessa arkaiska tankar trots allt lyckas överleva i nya former.

Avslutningen

Avslutningen ger en avrundning av de viktigaste teoretiska antaganden som presenterades i de olika kapitlen. Men den är mer än en sammanfattning. Inledningsvis diskuteras möjligheten till en historisk syn på rationaliteten. Med detta avses möjligheten att bryta med identifikationen mellan rationalitet och modernitet, den identifikation som i sin tur satt likhetstecken mellan rationalitet och västvärldens kultur. Jag vill i stället se rationaliteten som förmågan till kontroll av tillvaron. Den arkaiska rationaliteten har ett särskilt förhållande till både rum och tid, något som hänger samman med att denna rationalitetsform bygger på kommunikationen. I avslutningen föreslås en preliminär inledning av förnuftet i tre grupper: det aktiva, det reaktiva och det kognitiva förnuftet. Indelningen förutsätter antagandet att dessa förnuftsgrupper har en modern motsvarighet som i en historisk situation kan stå som ett öppet utvecklingsalternativ. I slutorden poängteras än en gång att 1500-talets Amerika upptäckt och erövring som kanske aldrig förr satte konfrontationen mellan det arkaiska och det moderna på sin spets, i mötet mellan en samhällsform styrd av släktskapsrelationer och ett samhälle med politisk styrning, mellan en deterministisk världsåskådning och en utveckling av slumpbegreppet och den fria viljan, mellan det "rytmiska" och det "mekaniska".

Introduktion

Om arkaism och modernitet och deras *modus operandi*

Västvärldens kanske mest uppmärksammade kännetecken är bruket och kulturen av "rationaliteten". Men vilka är de historiska rötterna till att detta inslag av "förnuft" blivit ett ledmotiv i västerlandets historia? I vilken utsträckning har kulturen av rationaliteten sina rötter i det klassiska Grekland och i vilken utsträckning i den vetenskapliga revolutionen under 1500- och 1600-talet? Domineras det europeiska tänkandet endast av en förnuftskult eller kan man även finna motsatta tendenser? Denna avhandlingens huvuduppgift är att försöka tränga in i denna problematik genom att närmare granska det moderna genombrottet under 1500-talet. Jag kommer bland annat att studera några av de konsekvenser som de geografiska upptäckterna och erövringen av nya länder har haft för det latinska Europas rationalitet under 1500-talet.⁴

Uppenbarligen sammanföll inte dåtidens europeiska kulturella gränser med en faktisk fysisk geografi. Därför räknar jag till de nya erövrade områdena även en del sådana som inte brukar betecknas som den "Nya världen", nämligen de nordligaste trakterna av den europeiska kontinenten. Gränserna mellan människans kulturella och fysiska miljö gestaltas under denna period i synnerhet genom vad vi idag skulle beskriva som motsättningen mellan kulturgeografi och fysisk geografi, en motsättning som löstes av mångsidiga humanister och vetenskapsmän som Bartolomé de Las Casas och Olaus Magnus. De revolutionerande geografiska och antropologiska upptäckterna – som möjliggjordes särskilt av navigationens tekniska utveckling – förflyttade det latinska Europas gränser i alla riktningar. Om man på 1500-talet var tämligen överens om var det latinska Europas gränser låg, eftersom denna värld sammanföll med kyrkans gränser, kom den slutgiltiga fysiska föreställningen av kontinenterna med skarpa gränser mellan "gamla" och "nya" världen att bli etablerad först långt senare. En studie av den här perioden, som man

⁴ Med latinska Europa avses här den värld som domineras av den romerska kyrkan och där latinet är den gemensamma bildningens språk.

med rätta kan beskriva som "de stora upptäcktsresornas tid", borde börja med studier av de afrikanska upptäckterna som inleddes tidigt av portugiserna och som onekligen hör till den klassen av kulturella fenomen som satte i gång den process som skapade den "Nya världen". Men det afrikanska inflytandet på det latinska Europa kommer att bli påtagligare först senare, när den afrikanska kontinentens kulturella betydelse förstärktes genom den massiva förflyttningen av slavar inom det expanderande "latinska rummets" gränser, och Afrika faller därför utanför denna studie.

En idéhistorisk analys av denna period bör inkludera en begreppshistorisk vinkel som granskar både den primära och den sekundära litteraturens bild av situationen. Min avsikt är att klargöra förhållandena mellan de fysiska och de kulturella upptäckterna och hur bilden har förändrats av senare generationer. Omfattningen av mitt företag kräver en avgränsning, och jag kommer därför för det mesta att fokusera min studie till vissa idékomplex förenade med de första åren efter Amerikas upptäckt samt till det latinska Europas bild av den nordligaste Europa.

Jag kommer att granska hur denna period skapade kulturella realiteter, bland vilka begrepp som "västvärlden" eller "frihet" blev centrala ideologiska gestalter i en gemensam värld i vilken Atlanten blev ett "inre" hav och otaliga kulturella broar öppnades. Detta mitt ställningstagande utgår från principen att "alla kulturer har lika värde". Den europeiska kulturen under den kapitalistiska blomstringens tid betraktas som likvärdig med stenålderns amerikanska samhälle. När avhandlingen tar upp frågan om kulturernas likvärdighet, menas att kulturernas betydelse bör betraktas fritt från värderingar eller också, från uppfattningar, teorier eller dylikt som förutsätter en ordning bland kulturerna från "primitiva" till "utvecklade". I stället påstås här att kulturer måste betraktas på samma neutrala sätt som man betraktar exempelvis kemiska substanser och deras inbördes reaktioner, företeelser som man inte kan tänka sig som "mer" eller "mindre" utvecklade bara för att de skiljer sig från varandra i t.ex. antal atomer. På likartat sätt agerar kulturerna med varandra enligt lagar som fortfarande är okända för oss, men utan att för den skull vara mer eller mindre värdefulla. En kultur är endast en bit i ett globalt pussel, i vilken varje bit är oersättlig i helheten.

En slutsats av denna avhandling är att den kulturella summan av föreningen mellan den "Nya världen" och det "latinska Europa" ger vad man idag kallar "Västvärlden" snarare än vad man idag kallar "Europa". Den ifrågasätter ett studium av nutidens Europa som bortser från dess delaktighet i "Västvärlden". Under 1500-talet och tidigt 1600-tal påverkades Västeuropa starkt av de amerikanska kulturerna men även av de afrikanska och andra urbefolkningars seder och bruk. Ett centralt moment i denna avhandling kommer att alltså vara att visa på den kulturella betydelse som den Nya världens kulturer haft för den moderna Västvärlden.

Avhandlingen kommer att försvara uppfattningen att den ockultistiska filosofins frammarsch under 1500- och 1600-talet i Europa delvis var en konsekvens av kontakterna med den Nya världen. Den hermetiska filosofins betydelse för den naturvetenskapliga revolutionen visar i sin tur vilken betydelse relationen med den Nya världen har haft för denna den mest typiska företeelse som karakteriserar vår tids "modernitet".

Denna avhandling har delvis en experimentell karaktär, där olika metodologiska lösningar samt några vetenskapliga antaganden formuleras för att se om de är bärande. Avhandlingen kommer inte att presentera några bibliografiska fynd. Allt det material som jag har använt mig av är känt sedan tidigare. I stället kommer förhoppningsvis några nya kopplingar att göras. Som ett exempel kan jag här nämna Olaus Magnus inflytande utanför de nordiska gränserna, särskilt hos den spanske litterära förgrundsgestalten Miguel de Cervantes. Detta inflytande är inte särskilt uppmärksammat inom den specialiserade nordiska forskningen. Min behandling av för perioden traditionella teman, som den kosmografiska, den antropologiska eller den kartografiska revolutionen, kommer inte att tillföra något nytt bibliografiskt material. I stället kommer jag att fokusera på relationen mellan den fysiska och den kulturella föreställningen, en relation som avslöjas särskilt genom den sortens "kunskapsavbildningar" som kartor är ett exempel på.

Mötet mellan det latinska Europa och de amerikanska folken var egentligen en "kollision" mellan arkaisk och modern kultur. Man kan inte utan reservation kalla detta för "ett möte", eftersom ett möte förutsätter en ömsesidig förståelse som i detta fall aldrig kom till stånd. Situationens radikala obegriplighet skapade behovet att

förklara, och på så sätt föddes de första samhällsvetenskapliga och antropologiska ansatserna. I denna kollision stod den latinska Europa för "det moderna" och de amerikanska folken för "det arkaiska". Men modernitet respektive arkaicitet är relativa begrepp, och i någon bemärkelse var båda moderna och båda arkaiska.

Därefter något om min relativistiska kultursyn. Oppositionen mellan arkaiskt och modernt som löper genom historien och kan tolkas på många olika sätt, aktualiserar temat om den kulturella relativismen. Om man intar en evolutiv ståndpunkt, måste man utgå från att någon form av ur-kultur med igenkännbara egenskaper kan finnas inbäddad i modernare kulturella former.

Denna avhandling kommer att ägna ett rätt stort utrymme åt studierna av denna problematik, men man kan här ändå kort anteciperar att ur-kulturens mest typiska drag är att föreställa sig verkligheten genom *dikotomier*. Man kan säga att det historiska scenariot förändras för det arkaiska tänkandet genom drastiska omkastningar mellan motpolar som både är absoluta i ett diakroniskt perspektiv och relativa i ett synkroniskt perspektiv. I ett diakroniskt perspektiv konfronterar historien subjektet med radikala val av typen "antingen – eller". Å andra sidan kan man se moderniteten som en process där detta ursprungliga nät av dikotomier inbäddas i *mekaniska* sammanhang utan att för den skull förlora i betydelse. En metafysik baserad på dikotomier lever vidare i den moderna kulturen som ett arkaiskt arv, och detta möjliggör i sin tur kulturernas inbördes kommunikation. Denna arkaiska metafysik i förhållande till en arkaisk kosmologi bildar vad jag uppfattar som en "arkaisk rationalitet" ur vilken den moderna rationaliteten härstammar. Denna avhandling är därför också en studie av några av dessa dikotomier samt av dikotomiernas logik i ett historiskt sammanhang. Dessa dikotomier är både grundläggande kommunikativa modeller djupt rotade i det moderna tänkandet och paradigm inom vilka handlingen utformas.

Om indianerna

Några ord om benämningen "indianer" som sedan kolonialtid har använts för att beteckna alla de amerikanska folken. "Indianer" var det namn som Columbus gav de folk som han mötte på de karibiska

öarna, och regionen fick benämningen Västindien. Den mer allmänna benämningen Indias användes länge i spanska texter för den Nya världen. Efterhand tog namnet "Amerika" definitivt över. Sannolikt var denna övergång från "Indias" till "Amerika" inte en spansk förtjänst, eftersom spanjorerna alltid föredrog namnet Indias. Las Casas skriver om detta:

Det här bedrägeriet eller misstaget, vilket det nu var, samt ordets och vältalighetens makt när det används med god smak tillsammans med Amerigos tystnad angående hans kaptens namn – som var Hojeda – samt hans vana att tala endast om sig själv, och hans tillgivenhet mot kungen Renè, har lett utländska skribenter att kalla vårt fastland Amerika, som om endast Amerigo, och ingen med honom hade gjort dessa upptäckter före andra.⁵

Amerigo Vespuccis brev och dess historiska konsekvenser är säkerligen ett av de bästa exemplen på ordets makt över mänskligt handlande. Men alla benämningar som olika historiska perioder använt sig av måste betraktas med viss misstänksamhet, så även benämningen "Den nya världen". Även om den Nya världen var varken "ny" eller "Indien", inte låg mer i väst än i öst, inte blev upptäckt av Amerigo Vespucci utan av Columbus (om man bortser från det faktum att vikingarna fann sin väg till denna kontinent många århundraden tidigare), finns dock knappast någon användbar alternativ benämning.

Upptäcktsprocessen var inte symmetrisk; upptäckandet var framför allt något som gällde européerna. För kontinentens urbefolkning innebar processen förvisso upptäckten av europeisk kultur, men inte av Europa som sådant. Och vad gäller den egna kontinenten – den så kallade "Nya världen" – hade de upptäckt den flera tusen år tidigare – för dem var den ingen ny värld.

Om de amerikanska folken uppfattningar kring konsekvenserna av européernas ankomst vet vi egentligen ganska litet. Ett övertygan-

⁵ "This fraud or mistake, whichever it may have been, and the power of writing and narrating well and in a god style, as well as Americo's silence respecting the name of his captain, which was Hojeda, and his care to mention no one but himself, and his dedication to King Renè, these things have led foreign writers to name our mainland America, as if Americo alone, and no other with him, had made the discovery before all others." s. 76. Min övers. Från engelskan. "The letter of Amerigo Vespucci and other documents illustrative of his career" Translated, with notes and an Introduction by Clements R. Markham. Hakluyt Society, London.

de belägg talar för att européerna betraktades som gudar eller halvgudar. Många européer å andra sidan ville tro att den "Nya världen" var en återfunnen värld, beskriven i Bibeln och andra antika texter. Så lyder till exempel titeln till en översättning av Vespuccis klassiska brev: *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi 1504*. Andra ville se i den en "trolig", "möjlig" eller "förväntad" verklighet. Olaus Magnus kallade denna kontinent för *Det förmodade fastlandet (Crediti continentis)*. Den upptäckta världen kan vara en verklig "ny värld" men också en gammal värld som återupptäcks. Den kan också vara en värld som hade anteciperats, som "förväntades".

I detta möte mellan kulturer från två kontinenter var flera nationer direkt inblandade, men även alla de icke direkt inblandade folken på båda kontinenterna påverkades på ett radikalt nytt sätt. Begreppet "upptäckande" bär inom sig spår av nyhet, av överraskning, av förändring, av pånyttfödande.

När jag i denna avhandling använder termen "indianer", refererar jag till en stor grupp av folk med de mest varierande språk och kultur. Beteckningen kommer att användas - vilket för övrigt är rådande praxis i litteraturen sedan 1500-talet - för att referera till "de amerikanska folken", eller bättre, till "det aktuella områdets ursprungliga befolkning". Med Bartolomé de Las Casas ord kommer jag att referera till dessa "indianas gentes". Termen "indianer" används således när jag vill studera de amerikanska folkens övergripande utbyte med "européerna", oavsett land, kultur och språk. Annars kommer det aktuella folket att specificeras med mera konkreta namn som t ex. "aztekerna" eller "winnebago". Dessa mer konkreta benämningar är oftast inte de namn som dessa folk gav till sig själva. Problemet med beteckningar på folk och regioner upprepas här. Är de rättvisa eller respektfulla mot dessa folk som till och med kan känna sig kränkta av européernas benämningar? I denna avhandling kommer dessa termer att användas med full medvetenhet om benämningarnas begränsningar och problem och deras koppling till politiska och etiska kriterier.

Forskningsöversikt

Litteraturen som direkt eller indirekt berör en så stor period som denna, är mer eller mindre överskådlig. Till den måste man ytterligare räkna de studier som har ägnats de olika enskilda aktörerna. Men en sak kan vi vara säkra på vad gäller det mesta inom denna litteratur och det är att *den vanligen är skriven ur ett eurocentriskt perspektiv* och därför är mindre intressant för oss.

Bland de studier som medvetet försöker bryta med eurocentrismen bör två grupper urskiljas: en första större grupp som accepterar att Amerika och amerikanerna har påverkat Europas utveckling, men endast i frågor som har en mindre betydelse och därför inte har varit avgörande för utvecklingen. Som ett exempel på den sortens brytning med eurocentrismen kan man nämna alla de studier som bekräftar att indianerna och deras kulturer har påverkat den europeiska bilden av *just indianerna*.

Ett radikalare och därför mer äkta försök att bryta med det europeiska perspektivet kan man finna i de *kvinnohistoriska* studierna. Det är framför allt tack vare kvinnans kraftfulla inträde på den idéhistoriska scenen, som vi idag kan räkna med en rad olika studier av perioden som ifrågasätter slutsatser som inte för länge sedan var orubbliga. Historiska studier av äldre tiders kvinnor och deras situation är ett mer eller mindre utforskat område och kräver utvecklingen av nya metodologier. Man har konstaterat att vetenskapens intresse för kvinnorna väcktes till liv under 1500-talet i så gott som alla länder, och att ämnet behandlades av de flesta ledande tänkare. Det råder ingen tvekan om att 1500-talet är en period av *revolution* vad gäller förhållandet mellan könen. Den kvinnohistoriska forskningen ger sig inte särskilt ofta in på en studie av den Nya världens betydelse för Europa, men ämnets berörs, och en viss koppling mellan androcentrismen och eurocentrismen tycks kunna beläggas. Det är inte ovanligt att kvinnohistoriska forskare betraktar indianernas kulturella utgångspunkter med sympati, antingen därför att man i dem ser en näraliggande världsåskådning eller ett allierat och tillika förträngt idékomplex. Bland de kvinnohistoriska forskningsresultat som jag kommer att studera finns *Renaissance Feminism* av Constance Jordan.⁶ Vissa äldre studier som berör kvinnofrågan är

⁶ (1990) Cornell University Press. Ithaca & London.

oundvikliga. Bland dessa är J. Burckhardts *Die Kultur der Renaissance in Italien*⁷ central för uppfattningen av renässanskvinnan som frigjord och likställd med mannen, något som har kritiserats i våra dagar av bl. a. Constance Jordan. Andra klassiska författare och verk bör också nämnas, som Engels *Familiens privategendomens och statens ursprung*⁸. Lewis H. Morgan *Ancient Society*⁹ från 1878 påverkade på ett avgörande sätt både Engels och Marx syn på det arkaiska samhället och dess kultur. Marx och Engels uppfattning av det arkaiska kommunistiska samhället förändrades under tidens lopp från en utopisk föreställning, ärvd från 1500- och 1600-talet och framförd i det *Kommunistiska manifestet*, till den tankelinje som framgår av Engels skrift om familjen. Eftersom denna tankeutveckling har sina rötter i den Nya världens inflytande kommer jag att ägna den ett visst utrymme. I en och samma tankelinje befinner sig en klassiker som ligger oss närmare i tiden, nämligen Simone de Beauvoirs *Det andra könet*¹⁰, djupt påverkad av Engels samhällssyn och med stort inflytande över den kvinnohistoriska forskningen. Thomas Laqueurs bok *Om könens uppkomst*¹¹ har också en viktig plats i min argumentation, särskilt i anknytning till de anatomiska studier som den av italienske 1500-talsläkaren Renaldus Columbus utförde. I centrum av mina studier angående kvinnans situation under åren efter Amerikas upptäckt finns den religiösa reformationen och dess syn på sexualiteten. Jag kommer att närmare granska relationen mellan reformation och sexualitet och visa hur den etiska tyngdpunkten under reformationen flyttas från kyskhets och sexuell återhållsamhet till arbetsdisciplin och arbetsmoral.

De forskare som försöker tränga in i en icke-eurocentrisk idéhistoria kämpar med samma problem som kvinnohistorien, dvs. bristen på tydliga källor, men framför allt avsaknaden av en

⁷ Jag har använt mig av den engelska översättningen: *The Civilization of The Renaissance In Italy* (1945) Oxford & London.

⁸ (1982) Proletärkultur AB. Göteborg.

⁹ Lewis H. Morgan *Ancient Society*. Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization. Henry Holt and Company, New York; (1878).

¹⁰ de Beauvoir, Simone, *Det andra könet*. Almqvist & Wiksell Förlag AB Stockholm; (1974).

¹¹ (1994) Om hur kroppen blev kvinnlig och manlig. Stockholm

metodologi som kan tillämpas på situationer, i de fall där viktiga delar av idéutvecklingen inte kan studeras i texter.

Som bekant saknade indianerna helt eller delvis det skrivna ordet, och den idévärld som de utvecklade efter kontakten med européerna, har i princip studerats efter européernas egna redogörelser. När man ger sig på en studie av den amerikanska kontinentens inflytande på 1500-talets Europa, bör man bestämma sig för vilken vikt ska man lägga på det icke-skrivna ordet, på den personliga kontakten, på det sexuella utbytet, på handeln, på den förmåga som nya varor har att skapa nya vanor som i sin tur förändrar vardagslivets metafysiska strukturer. Här bör nämnas Antonello Gerbis *The dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750-1900* från 1973¹², Germán Arciniegas *America in Europe. A History of the New World in Reverse* från 1986¹³, Ordahl, K. (red) *America in European Consciousness 1493-1750* från 1995¹⁴, Edmundo O'Gorman *La Invención de América*¹⁵, U. Lamb (ed.) *The Globe Encircled and the World Revealed* från 1995¹⁶ och W. K. Storeys *Scientific aspects of European expansion* från 1996¹⁷.

Anthony Pagden klassiska verk *The Fall of Natural Man*¹⁸ (1982) är ett utmärkt exempel på sådan forskning. Pagden visar hur den vetenskapliga antropologin har sina rötter i Amerikas erövring, och hur denna vetenskap för alltid kommer att uppvisa konsekvenserna av den bild som européerna utformade av indianerna och dess

¹² Gerbi, A.; *The dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750-1900.* University of Pittsburgh Press (1973).

¹³ Arciniegas, G.; *America in Europe. A History of the New World in Reverse.* Harcourt-Brace-Jovanovich. San Diego 1986

¹⁴ Ordahl, K.; *Editor. America in European Consciousness 1493-1750.* University of North Carolina Press; (1995).

¹⁵ O'Gorman, Edmundo; *La Invención de América, Investigación acerca de la Estructura Histórica del Nuevo Mundo y del Sentido de su Devenir.* Fondo de Cultura Económica. México; (1976).

¹⁶ Lamb, U. *Editor. The Globe Encircled and the World Revealed.* Aldershot: Variorum. Serie 3 An expanding world; (1995).

¹⁷ Storey, W. K.; *Scientific aspects of European expansion.* Aldershot: Variorum. An expanding World: 6. (1996).

¹⁸ *The fall of Natural Man. The American Indian and the origins of comparative ethnology.* (1982), Cambridge.

länder. Pagdens bok är utan tvekan ett viktigt stöd för ett företag som mitt. En annan text av Pagden har varit viktig för mig. *Den är Ius et Factum: Text and Experience in the Writings of Bartolomé de Las Casas* (1993)¹⁹.

Stephen Greenblatts *Marvelous Possessions* och *New World Encounters* bör nämnas särskild därför att de har varit viktiga inspirationskällor till flera av mina reflexioner²⁰.

När vi studerar Amerikas betydelse för den moderna Europa, är det nödvändigt att uppmärksamma de idékomplex som har varit väsentliga för den eurocentriska tankeutvecklingen, nämligen naturvetenskapen.²¹ För att kunna komma åt denna komplexa och nya förklaringsmodell som sätter den vita europén på historiens högsta punkt, är det nödvändigt att koppla samman Amerikas upptäckt och erövring med astronomins och fysikens moderna genombrott, nämligen tiden från Columbus och Copernikus fram till Galilei.

Viktig ur detta historievetenskapliga perspektiv är en studie som Nils Thyressons *Från fransoser till Aids. Kapitel ur de veneriska sjukdomarnas historia i Sverige*.²² Redan på 1500-talet fanns syfilis i Sverige, en sjukdom som spanjorerna tog med sig 1492 och som fyra år senare orsakade en epidemi i Paris. Thyresson visar också att den medicinska behandlingen av syfilis under mer än hundra år i stort sätt baserades på indianska kunskaper och mediciner. Denna vetenskapliga prestation är för övrigt förbunden med ett av våra huvudtema nämligen den sexuella revolutionen. Man kan konstatera att Bartolomé de Las Casas, mannen som i sitt engagemang för indianernas sak korsade Atlanten tretton gånger under 1500-talets första del, insåg att syfilis (som spanjorerna kallade "bubas") överfördes via sexuella kontakter. En närmare studie om Bartolomé

¹⁹ Anthony Pagden (1993). Se *New World Encounters*. Edited by Stephen Greenblatt. University of California Press; s. 85.

²⁰ Greenblatt, Stephen *Editor*. *New World Encounters*. University of California Press/Oxford; (1993). och Greenblatt, Stephen, *Marvelous Possessions*. The Wonder of the New World. Clarendon Press/Oxford; (1991).

²¹ Samma tendens har den riktning inom den feministiska historievetenskapen som har identifierat naturvetenskapens utveckling som sin idéhistoriska huvudproblematik.

²² (1991) Carlsson Bokförlag.

de Las Casas kunskapsuppfattning kommer att vara oundviklig för att visa att den moderna epistemologin utvecklades längre och har djupare rötter än vad man ofta tror. Bartolomé de Las Casas ansåg att man tillägnade sig de medicinska kunskaperna genom *empiriska iakttagelser*.

Den indelning jag gör av litteraturen avslöjar att min metod ansluter sig till vad Donald F. Lach har kallat en användning av "the silent sources" – alla de kontaktformer som inte är skriftliga.²³

William Brandons *New Worlds for Old* (1986) har en liknande utgångspunkt och strävar efter ungefär samma mål.²⁴ Brandon studerar det amerikanska inflytandet på Europas politiska tänkande. Han kommer till slutsatsen att det moderna frihetsbegreppet inspirerades av den amerikanska världen och inte kan spåras i det europeiska klassiska arvet. I min studie av det europeiska politiska tänkandet och dess relation till Amerika kommer det avsnitt som behandlar detta att närmast diskutera Brandons synpunkter.

Om det latinska Europas arkaiska utgångspunkt

Sedan urminnes tid och fram till den moderna vetenskapens genombrott på 1600-talet betraktades profetian som den viktigaste kunskapskällan. I den kristna världen fanns profetior av vikt huvudsakligen registrerade i Bibeln, där världen och händelseförloppet förklarades efter religiösa och etiska principer. Bibeln består av en samling berättelser om händelser som leder mot ett mål, a priori bestämt av Gud. Jesus och profeterna ger de nödvändiga ledtrådar som människan behöver för att finna vägen till frälsning. En profetisk värld är möjlig i ett deterministiskt sammanhang som i detta fall gestaltades som en mer eller mindre sträng form av predestination. Också i 1500- och 1600-talets aztekiska religion och mytologi spelade profetiorna en mycket central roll. Ett utmärkt exempel är den identifikationen som Montezuma gör mellan Hernán Cortés och den mytiske guden Quetzalcoatl, ett exempel som diskuteras utförligt i denna avhandlings avslutande kapitel. I *Historia de las Indias* ger Bartolomé de Las Casas oss en intressant

²³ Lach, Donald F. *Asia in the Making of Europe*. Chicago 1965-1970

²⁴ *New Worlds for Old*. Reports from the New World and their effect on the development of social thought in Europe, 1500-1800. Ohio University Press

analys av profetiornas epistemologiska värde. Där får vi veta att Gud genom profetior låter människan antecipera både belöning och straff. Dessa profetior kan förmedlas av både heliga män som vanliga syndare och ibland även av demonerna själva. Profetiorna fungerar som ett slags styrning av den fria viljan, som ett sätt att hantera det oundvikliga genom att erbjuda regler som förstärker människans faktiska valmöjligheter. Bartolomé de Las Casas refererar särskilt till en av Senecas skrifter – tragedin *Medea* och det ställe där enligt Las Casas Seneca i profetiska ordalag skriver:

I framtida år skall århundraden komma
när Oceanen ska sina hemligheter avslöja
en stor land kommer då att frambringas
och en sjöman
ska upptäcka så många nya världar
att ön Thule inte längre ska betraktas vara
den sista av jordens utposter²⁵

För renässansens människa behöll profetian länge sitt epistemologiska värde och en brytning med denna arkaiska förklaringsmodell skedde först i takt med det moderna samhällets sekularisering.

Rötterna till några av de förändringar som drabbar Europa efter Amerikas upptäckt och som lätt kan förklaras som Amerikas inflytande på den europeiska verkligheten kan i själva verket återfinnas i 1400-talets senare hälft, strax innan Amerika upptäcktes. Det är därför naturligt att betrakta Amerikas upptäckt och erövring som en europeisk inre process. Amerikas upptäckt kan ses som en konsekvens av de stora resornas tid, en period som inleddes några år innan med portugisernas upptäcktsresorna runt Afrikas kust. Stöd för detta tolkningsalternativ kan man finna i den stora betydelse som exempelvis John of Mandevilles verk från mitten av 1300-talet hade på det europeiska medvetandet, långt före de stora resornas början, en skildring som påverkade så skilda människor som Leonardo, Montaigne och Ginzburgs Menocchio.²⁶

Men det finns andra mindre uppenbara förklaringsalternativ fria från all form av eurocentrism. Om man envisas att finna villkoren

²⁵ Bartolome de Las Casas (1994) *Historia de las Indias*. Kapitel 10, Obras Completas, Tomo I, Alianza Editorial, s. 392-395 (Min översättning från spanskan).

²⁶ Ginzburg, Carlo (1988) *Osten och maskarna*. En 1500-talsmjölnarens tankar om skapelsen. Prisma Stockholm; s. 81-85.

för denna stora förändring i 1400-talets Europa eller ännu tidigare, i kapitalismens första utvecklingskede, bör man ha i minnet att alla levande processer drabbas av feedbackmekanismer. Att Amerika fanns i Columbus väg till Indien förändrade allt på ett oförutsägbart sätt. Om de tidigare europeiska endogena processerna kan man enkelt säga att de anteciperade den nya tiden.

Studier i 1500- och 1600-talets europeiska idéhistoria aktualiserar problemet hur verkningarna från de arkaiska kulturerna ska identifieras och beskrivas. Problemet ligger i bristen på skriftliga källor angående den uppfattning som Amerikas befolkning hyste om européerna, om hur de såg på händelseförloppet, etc. Även om vi har några europeiska redogörelser, är dessa snarare vittnesmål om den europeiska världsåskådningen än en redogörelse för indianernas egentliga uppfattningar. I fortsättningen kommer jag att använda mig av termen arkaisk för att referera till en princip, ett samhälle och en kultur som saknar det skrivna ordet eller där skrivandet har en underordnad betydelse för det kulturella livet. Den arkaiska människan tänker världen i en sluten kosmologi, hon saknar städer, eller om städerna finns, har de en underordnade betydelse. Samhällets struktur vilar på släktskapsrelationer snarare än på politiska grunder. En närmare analys av relationen mellan arkaiskt respektive modernt ska strax göras i denna introduktion.

Arthur Lovejoy har beskrivit idéhistoriens metodologi som en studie av idéenheter snarare än en studie av system av idéer.²⁷ Skillnaden har stor relevans i ett sammanhang där texter saknas. Idéenheter kan man finna, isolera och beskriva i den allmänna representationen, dvs. överallt där människan har satt sin kulturella prägel, från konst till musik, från religion till myt. Men om idéenheterna också finns bortom det skrivna ordet, hur ska denna gren av idéhistorien kunna särskiljas från exempelvis etnologi och antropologi? Vissa bestämda metodologiska skillnader kan man ändå peka på. För det första: Trots att idéhistorien är en empirisk vetenskap, är den samtidigt syntetiserande och kan dra nytta av resultat som frambringas av andra ämnen. Till den idéhistoriska metoden hör att föra samman enskilda idéenheter till större perspektiv, genom att länka informationsfragment över kulturella gränser, över regioner,

²⁷ Lovejoy A. (1964) *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea.* Harvard University Press. USA.

språkgränser och tidsperioder. Just den uppgiften är nu aktuell för oss i försöket att förstå hur de amerikanska folken faktiskt tänkte, något som är väsentligt om vi vill förstå hur dessa folk påverkade dåtidens Europa. Antropologiska resultat är därvid av stor vikt men deras idéhistoriska betydelse gäller endast så länge de stöder förståelsen av ett transkulturellt idékomplex. På dessa grunder kan man säga att jämförelsen mellan arkaisk och modern kultur är en idéhistorisk angelägenhet.

Det är på grund av ovan angivna reflexioner som jag behöver precisera begreppet idéhistoria. I stället för att förstå idéhistorien som studiet av texter (det skrivna ordet), ser jag den som studiet av idéenheter eller den kulturella representationen i allmänhet. För att förstå hur Amerikas urbefolkning påverkade Europa under 1500- och 1600-talet, måste vi förstå hur viktiga begrepp som predestination, substitution, rituella offer, konsensus, etc. var för dessa folk. Det är begrepp som strömmade in i den europeiska idédebatten redan under de första åren efter de första kontakterna. Vi måste förstå hur indianerna upplevde sexualiteten och naturen, vilka deras filosofiska och teologiska principer var. På grund av kulturens struktur hade den amerikanska urbefolkningen lätt att förstå Kristi offerdöd på korset men svårare att acceptera en samhällsstruktur som baserades på individen eller som byggde på politisk auktoritet snarare än på familjens sociala auktoritet. Å andra sidan påverkades den europeiska idédebatten av indianernas uppfattning av kollektivism eller kommunism (något som framgår av exempelvis Thomas Mores *Utopia*) eller av predestinationsbegreppet (närvarande i centrum av den kristna reformationen efter att varit sekundärt i den kristna idédebatten sedan Augustinus tid). Ett tydligt exempel är också begreppet konsensus (centralt för den moderna politiska teorin hos både Hobbes och Locke) eller begreppet substitution (dvs. möjligheten att straffa någon individ eller grupp av individer i stället för någon eller några andra) som i sin tur är grunden för uppfattning av uppoffring som kompensation, en central tanke inom den rättsfilosofiska skola som Hugo Grotius grundade.²⁸ Den indianska kulturens inflytande över dåtidens Europa verkade också indirekt. Så är fallet med synen på historien som påverkades genom det intensiva kulturella utbytet, kontakten som ledde européerna – och förmodli-

²⁸ Shuger, Debora Kuller (1994).

gen även indianerna – till en ny förståelse av det historiska händelseförloppet. Plötsligt krävdes förklaringar av en hel ny verklighet som saknades i Bibelns redogörelser eller i de traditionella historiska, litterära och filosofiska källorna.

Dagens studier av den aktuella perioden uppvisar begränsningar som har sin orsak i metodiska brister. Från historiskt och antropologiskt håll betraktas den arkaiska kulturen som förhistorisk eller a-historisk, en uppfattning som har den omedelbara konsekvensen att det kulturella inflytandet endast kan ske i en riktning, nämligen från de moderna kulturerna till den arkaiska. Denna delvis dolda form av diskriminering, reducerar den arkaiska kulturen till en passiv mottagare av modernitetens gåvor och ligger bakom en uppfattning av civilisation som placerar det arkaiska arvet på trappans första steg. Även om man kan vara helt övertygad om mänsklighetens gemensamma arkaiska arv, förblir övergången från den ena till den andra av den anledningen i mörker.

Samtidigt som reformationen spreds i Europa under 1520-talet anlände Cortés till Mexico och mötte aztekerna, ett folk som representerade en av de största amerikanska civilisationerna. Då hade redan trettio år förflutit sedan Europa tog den första kontakten med den ditills isolerade indianska världen. För att förstå sambandet mellan reformationens genombrott och mötet med den amerikanska världen, måste man först förstå hur det arkaiska sättet att tänka är strukturerat. Jag kommer att försvara tesen att den arkaiska människan var en historisk människa. Eftersom man brukar utgå från just det motsatta utgångspunkten är det på sin plats att börja med några preciseringar. En etablerad praxis inom historien, antropologin och arkeologin betraktar som historisk den period av människans utveckling som börjar med det skrivna ordet. Arkaiska folk som Amerikas indianer skulle då vara förhistoriska. Även om flera amerikanska folkgrupper behärskade någon form av skrift, saknade de flesta det skrivna ordet. Men denna definition har flera nackdelar än fördelar. Den ger en klar avgränsning mellan de olika forskningsfälten, men på köpet får vi en statisk uppfattning av det arkaiska som omöjliggör dess vidare granskning. Särskilt begränsande är denna uppfattning när vi försöker förstå den arkaiska människan i samspel med den moderna i samband med Amerikas erövring.

Medan den arkaiska människans samhällsstruktur kan beskrivas som social, kan den moderna människans samhällsstruktur beskrivas som politisk. Med en social samhällsstruktur menar jag ett samhälle som styrs utifrån familjeförhållanden, alltså släktskapsrelationer. Uppkomsten av förmågan till politisk handling kan beskrivas som övergången från en släktskapsstyrt till en politiskt styrt samhälle. Med all säkerhet har detta varit en lång process, och det är först under 1500-talet som denna förmåga till politisk handling definitivt gör sig gällande i den europeiska världen. Det är först då, under renässansen och just vid tiden för Amerikas erövring, som européerna för första gången lyckas lämna den arkaiska synen på händelseförloppet. Enligt detta sätt att se möjliggjorde Amerikas erövring två motsatta tendenser: å ena sidan en fördjupning av vissa arkaiska drag – sådant som det oerhört starka intresset för magi, alkemi, astrologi, eller på den religiösa planet exempelvis utvecklingen av en ny uppfattning av predestinationsbegreppet.²⁹ Å andra sidan och som en motaktion medförde reformationen en förstärkning av det politiska medvetandet. Vi kan konstatera att 1500-talet kännetecknas just av sådana motsatta och parallella processer. I samma takt som den religiösa debatten förstärkte människans beroende av Gud och berövade människan hennes fria vilja, utvecklades den moderna politiska syn som befriade människan från den teologiska åskådningen och kyrkans kontroll.

Om det arkaiska och det moderna

Arkaisk och *modern* är två termer som både utesluter och kompletterar varandra. Båda finns i en eller annan form representerade i varje epoks syn på samtiden och det förgångna. Arkaisk är den tid som man i en mening erkänner som sin egen, samtidigt som man anser att den – åtminstone i sitt renaste uttryck – är definitivt förlorad. Det arkaiska är en del av nutidens identitet men i egenskap av en

²⁹ Vad gäller relationen mellan Amerika och reformationens genombrott, se den närmare diskussionen i kapitel IX, avsnittet "Den amerikanska bakgrunden till Luthers teologi". I "America and the Rewriting of History" nämner Peter Burke särskilt två verk som avspeglar denna relation: Johannes Alstedes *Thesaurus chronologiae* från 1624 och Georg Horns *Arca Noae* från 1666. Peter Burke (1995) s. 33.

kvarlevande *rest*. Modernt å andra sidan erkänns som det gällande, subjektens "egen tid" ofta förknippad med civilisationen.

Begreppen "arkaism" och "modernitet" kan studeras ur många vinklar beroende på den vetenskapsgren man utgår ifrån. Svenska Akademiens ordbok (1908) ger betydelsen "fornåldrig, ålderdomlig, som bär prägel af en tidig period en begynnande, primitiv kultur."³⁰ För ordet "modern" ger samma ordbok (1945) bland annat följande: "som tillhör nutiden (o. den närmast föregående tiden i den mån den [...] har sanna karaktär som nutiden); nutida; nu existerande. *Den moderna tiden. Den moderna konsten, litteraturen. Det moderna samhället.*"³¹ Referenser som ger denna betydelse finns så tidigt som från 1600-talet.

Ett sociologiskt perspektiv på den här problematiken skulle avgränsa arkaismens utsträckning fram till de första städernas uppkomst. Ett etnologiskt perspektiv skulle i sin tur kunna kontrastera släkterelaterade samhällen mot politiskt styrda, oavsett tidpunkten. Ett historiskt perspektiv skulle lägga gränserna mellan arkaisk och modern tid till tidpunkten för den skriftliga textens uppkomst. Min eget metod för att klargöra gränserna är idéhistorisk. Gränserna går enligt min mening mellan en människa som lever i en överdeter-

³⁰ Enligt SAOB refererar termen även till "(...) den äldsta arten (af den grekiska keramikens alster) är den så kallade archaiska, som i synnerhet fabricerades i Korinth i det 6:te århundradet f. Chr. och ännu tidigare." – Inom historiska studier av den antika Grekland termen har arkaisk en etablerad betydelse: *The term Archaic Age, meaning the "Old-Fashioned Age" and designating Greek history from approximately 750 to 500 B.C., stems from art history.* Termen används också inom amerikansk arkeologi för att beteckna en period: *Arkaisk tradition: term inom amerikansk arkeologi som betecknar ett kulturstadium med nomadiska samlare och jägare eller enkla bysamhällen baserade på intensiv insamling av föda speciellt inom lövskogsregionen i ö. Nordamerika (8000–5000 f.Kr.).*

³¹ Enligt etymologin av ordet *modern* kommer det från den franska *moderne*, och den senlatinska *modernus* med betydelsen "nuvarande, för dagen" som i sin tur kommer från latinet *modo*, med betydelsen "just nu, nyss, snart därefter". Andra besläktade begrepp är den latinska *modus* som betyder "mått".] - En andra betydelse refererar till språk i egenskap av "levande": "om de nu levande viktigare främmande språk (...) vari undervisning lämnas i högre skolor i Sverige." I en tredje betydelse används ordet för att beskriva en "sådan läggning... som utmärker nutida (nyare tidens) människor" som är typisk för nutiden eller nyare tiden. Slutligen betraktas vara modern det som är "överensstämmande med gällande mod; som uppfyller nutida (l. ifrågakarande tids) fordringar i fråga om utseende, bekvämlighet o. d".]

minerad, slutna värld, och en människa som inser sin frihet. På så sätt är det arkaiska för mig oförenligt med en linjär kronologi. Modern är helt enkelt den människa som tror på slumpmässiga händelseförlopp. Denna insikt utvecklas långsamt och detta medför en viss kontinuitet: det arkaiska förblir ett inslag i människans grundläggande tillstånd, ett uttryck för människans känsla av litenhet inför naturen, inför en övermakt som alltid gör sig påmind och som åter reducerar den moderna människan till hennes ursprungliga nakenhet. Moderniseringen av människan genom inslag av nya faktorer i äldre mönster blir tydligare när insikten om friheten blir starkare och människans beroende av naturen svagare. Under historiens lopp finns privilegierade ögonblick där denna insikt om friheten blir påtaglig. 1500- och 1600-talet ger exempel på sådana ögonblick. Med insikten om framtidens öppenhet utvecklas de första vetenskapliga uppfattningarna om slumpen och dess betydelse samt de första rudimentära undersökningarna av sannolikheter.

Människan tycks behöva en absolut utgångspunkt som referens för tänkandet. Det är kanske detta behov som ligger till grund till utvecklingen av historien som vetenskap. Livets förändringar motiverar till försök att fånga skeendet i en berättelse. I denna mening finns ett släktskapsförhållande mellan historien och litteraturen. En alltid närvarande länk är myten, närvarande i varje kultur och central i alla religioner. Referensen till en mytisk utgångspunkt är därför gemensam för varje försök till en definition av arkaisk. I myten berättas om händelser i en obestämd avlägsen tid samt om människor vilka inledde en tradition som kan anknytas till nutiden eller som ligger till grund till det moderna. Det tycks inte vara möjligt att bygga en kulturell identitet utan en föreställning om en avlägsen tid i vilken allt som pågår i nuet en gång började. Men även om en arkaisk tid behöver anknytas till en startpunkt, en begynnelse, är föreställningen om en arkaisk tid inte oförenlig med uppfattningen av oändligheten. Ett exempel är den teologiska uppfinnningen av en evig, allvetande och allsmäktig Gud som förenas med Bibelns skapelseberättelser.

Debora Kuller Shuger skriver i *The Renaissance Bible* från 1994 apropå Hugo Grotius *De satisfactione Christi*:

The intuition of the archaic reciprocally implies the consciousness of modernity. "Archaic" does not simply mean old, since

some beliefs and practices – democracy, the nuclear family – existed both in the past and currently; rather, the archaic is the not-modern: hurling hostages off of rocks, wiping out the family of the condemned, and so on. This distinction between modern culture and archaic civilizations rarely occurs during the Renaissance, which tended to venerate the remote past as the “*fonts et origo*” of its own culture. But the distinction can be felt in Grotius. The legal and historical instances of substitution he records trace outlines of an earlier era possessing fundamentally different laws and moral intuitions.³²

Definition av begreppen ‘arkaisk’ och ‘historia’

Flera termer har används ofta som synonymer till arkaisk, och bland dem är det vanligaste säkerligen *primitiv*. Man kan konstatera att t.ex. Lévi-Strauss använder termerna *arkaisk* och *primitiv* som synonymer. I *Anthropologie Structurale* från 1958 försvarar han användningen av termen: “Trots dess begränsningar och all välmotiverad kritik, är det uppenbart att termen “primitiv”, i avsaknaden av en bättre term, definitivt har etablerats i den etnologiska och sociologiska samtida ordförrådet.”³³ Som “primitiv” beskrivs en bred grupp av samhällen som saknar det skriftliga ordet och inte kan därför blir föremål för historiska studier. Men arkaisk-primitiv betyder för Lévi-Strauss också ett visst förhållande *mellan* samhällets struktur och historien. Enligt honom har detta samhälle utvecklat en stelhet som beskrivs som “[...] en särskild visdom, som motiverar dem att förtvivlat motstå all strukturförändring som kan tillåta historien att tränga sig in i dess inre. [...] Sättet på vilket man utnyttjar miljön garanterar en blygsam levnadsstandard och skyddar naturens resurser. [...] Det politiska livet, grundad i konsensus, accepterar till sist inte något annat beslut än det som antas enhälligt och tycks vara skapad för att undvika användningen av det kollektiva livets motor som använder sig av avståndet mellan makt och

³² Kuller Shuger, Debora (1996) *The Renaissance Bible*. Scholarship, Sacrifice and Subjectivity. University of California Press; s. 71,72.

³³ *Structural Anthropology* (1968) Allen Lan the Penguin Press, s. 101. Min översättning.

opposition, majoritet och minoritet samt av exploatörer och exploaterade.”³⁴

Samtidigt vill Lévi-Strauss inte påstå att primitiva samhällen är oföränderliga. I Amerika, skriver han, var antalet, fördelningen och de ömsesidiga relationerna mellan de olika hopi-klanerna inte de samma för två hundra år sedan.³⁵ Försöket att förbli oföränderliga innebär då inte att en fullständig oföränderlighet kan åstadkommas, utan denna process ska uppfattas som en av samhällets tendenser till strukturutveckling. Det finns då enligt Lévi-Strauss en väsentlig skillnad mellan dessa primitiva samhällen och dem som uppstod efter den neolitiska revolutionen i Medelhavet och i Orienten. Medan de arkaiska samhällena försöker undvika förändringen genom att motstå inre spänningar, påskyndar den andra gruppen förändringar genom att förstärka de interna motsättningarna. Dessa grupper av samhällen beskrivs av Lévi-Strauss som “kalla” respektive “varma” samhälle. Det arkaiska samhället är “kallt” därför att dess interna miljö är nära den historiska temperaturrens nollpunkt.³⁶ De arkaiska samhällena skulle då inte vara – om jag har förstått Lévi-Strauss rätt – a-historiska eller prehistoriska, utan endast mothistoriska eller anti-historiska. Primitiva samhällen är oundvikligen föremål för förändringar, men i en avsiktligt begränsad takt och omfattning, eftersom deras struktur är skapad för att bromsa motsättningar och därmed den historiska utvecklingen. Man kan se att Lévi-Strauss hyser en med marxismen besläktad uppfattning av historien som konsekvensen av konflikter mellan grupper och klasser. Det återstår dock fortfarande att förstå varför denna skillnad uppstod, och också vad som ledde till den neolitiska revolutionen. Särskilt viktigt är det att klargöra om de arkaiska egenskaperna försvinner helt när ett samhälle förändras, eller om dessa egenskaper överlever under andra former. Problemet är påtagligt när Lévi-Strauss erkänner att inga existerande samhällen kan påstås uppfylla det ena eller det andra

³⁴ *Antropología Estructural* (1968) Editorial Universitaria de Buenos Aires, *Introducción* (saknas i den engelska översättning från 1968 men finns i den franska utgåvan från 1973 *Antropologie Structurale Deux*, Librairie Plon); s. XLIV – XLV. Min översättning.

³⁵ *Structural Anthropology* (1968) Allen Lane the Penguin Press, s. 103. Min översättning.

³⁶ *Antropología Estructural* (1968); s. XLV. Min översättning.

kravet till fullo, och att "primitiv" är ett relativt begrepp. Han skriver: Vi känner oss redan som våra barnbarns "primitiva".³⁷ Utifrån ett idéhistoriskt perspektiv är problemet mindre viktigt, eftersom erfarenheten visar att idéenheterna kan leva kvar i en kulturs undermedvetna eller återuppstå i andra skepnader, långt efter att de materiella förhållanden i vilka dessa idéenheter hade utvecklats har upphört av existera. Jag kommer i fortsättning att utgå från detta synsätt och behandla arkaiska egenskaper som kvarlevande ingredienser i all modern föreställning. För mig kan det arkaiska ställas mot det moderna endast till en punkt där man konstaterar att det arkaiska har varit den gemensamma utgångspunkten för alla kulturformer och efter kriterier som är befriade från etiska antaganden.

Associationer mellan primitiva (arkaiska) människors attityder och den moderna människans *barndom* är också vanliga. Det arkaiska tillståndet brukas tillskrivas alla de egenskaper som man vanligen tillskriver barndomen: att vara naiv, att vara lättpåverkad, lekfull, rastlös, att visa olika sorter av kunskaps- och erfarenhetsbrister, att vara otålig, känslöbetonad, instabil, etc. Av den anledningen betraktar man gärna arkaiska kulturer som den civiliserade människans *vagga* i en dubbel bemärkelse, som begynnelse och som barndom. Lévi-Strauss tar upp ämnet i *Les Structures Élémentaires de la Parenté* (1949) i ett kapitel som bär titeln "Den arkaiska illusionen". Studier av primitiva barn visar enligt Lévi-Strauss att människan vid födelsen är utrustad med allt som krävs för att klara ett normalt liv i vilket samhälle och vilken kultur som helst. Dessa barn påverkas av samhällets konkreta villkor på så sätt att endast en del av den medfödda potentiella förmågan förverkligas. "Varje typ av social organisation motsvarar ett val, som gruppen påtvingar och förevisar."³⁸ Det primitiva samhällets "barnsliga egenskaper" försvinner så fort man betraktar det närmare och utan andra kulturers referensramar. Då träder dessa människors vardag fram med samma verklighetsförankring och samma effektivitet som i vilken annat samhälle som helst.

³⁷ Op cit. (1968) s. XLV

³⁸ Lévi-Strauss, Claude (1993); s. 135. Min översättning. Den texten kan finnas i den engelska översättning från 1969 på sidan 93, *The Elementary Structures of Kinship*, Eyre & Spottiswoode.

Kronologisk tid och en kulturs inre ålder

Som har framgått är *arkaism* respektive *modernism* är relativa begrepp som får sin innebörd endast genom en komparation. En kulturs arkaism är inte ett absolut tillstånd, ett stadium som kan fixeras till en tidpunkt i den kronologiska tiden. Men man kan också med arkaisk mena relativa villkor kännetecknade av ett antal egenskaper som var tydligare under de mänskliga kulturernas första årtusende, men som kan överleva och återkomma också under jämförelsevis gynnsamma materiella villkor. Man kan förvänta sig finna "fickor" av arkaism i moderna samhällen, just där arkaiska ekonomiska och sociala relationer ännu råder, eller också, i en situation där de sociala och ekonomiska villkoren drabbas av kris och människan tvingas att utveckla en ny form av social identitet genom att leta djupt inom sig. Principen att olika kulturella perioder lever samman i kronologisk nutid är en av förutsättningarna om man vill utveckla den idéhistoriska metodologin i ett materialistiskt historiskt sammanhang. Jag kommer på de följande sidorna att ibland använda mig av nutidsstudier om arkaiska kulturer med avsikt att få en bättre utgångspunkt för studiet av de nu försvunna kulturerna. Denna metod kan lätt falla i anakronismer och därför är det av vikt att göra en del preciseringar. Det är exempelvis en anakronism att tillskriva det arkaiska samhället nutida egenskaper eller tvärtom, men endast om dessa egenskaper inte kan betraktas höra – som vissa psykologiska drag – till mänskligheten som sådan. Uppenbarligen finns det egenskaper som är kulturellt betingade men detta gäller säkert inte alla, och en överdrift skulle kunna leda oss till vad man kunde kalla civilisationscentrism, det vill säga till den naiva föreställning som ser vår egen civilisation som den *absolut annorlunda*. Man kan exempelvis inte kalla det anakronism att finna arkaiska egenskaper hos de nutida samhällen som visar sig ha just "arkaiska" egenskaper. Material från de kvarlevande indianska samhällena i Amerika kan mycket väl användas av den som vill förstå 1500-talets indianska kulturer. Dessa nutida kulturer är utan tvekan mycket påverkade av det moderna livet, men i många fall bevarar de fortfarande många av de former som man vet var rådande på 1500-talet. Ett försiktigt jämförelsearbete kan vara giltigt ur ett idéhistoriskt perspektiv. Ur metodisk synpunkt har Whorfs analys av hopi-indianernas språk i

USA under 1900-talets första hälft samma värde som Leon-Portillas undersökning av 1500-talets nahuatl-språk, så länge 1900-talet och 1500-talet i sådana fall refererar till kronologiska tidsenheter och inte till samhällets eller kulturens *inre* ålder. Både Whorf och León-Portilla var 1900-talsmänniskor och som sådana studerade de språken i två arkaiska samhällen. Deras avsikt var att tolka dessa arkaiska kulturers sätt att tänka och förstå omvärlden eller med andra ord, att leva sig in i deras sätt att föreställa sig världen. Att Whorf och León-Portilla levde i kronologisk *nutid* är i detta fall av betydelse.

När man i stället konfronteras med Fray Melchor de Vargas grammatik och ordlista över othomi-språket från år 1576, är situationen litet annorlunda. Å ena sidan kan man utan större svårigheter förena Fray Melchor de Vargas resultat med Whorfs och León-Portillas studier av det arkaiska idékomplexet. Avståndet mellan othomi-folkets klassiska kultur, klassisk och modern nahuatlkultur och samtida hopi-kultur är mindre viktig om man – med de naturliga reservationerna – fokuserar på tillräckligt abstrakta egenskaper som verbstruktur, fonetik, etc. Samma sak gäller om man ska studera äktenskapsregler eller mytologiska berättelser. När det gäller idéhistoriska komplex som föreställningar om historien, uppfattningen av den fria viljan eller av gudsbegreppet är situationen likartad. Man kan förvänta sig finna gemensamma strukturer som saknas i andra modernare kulturformer, där andra ekonomiska och sociologiska faktorer har trätt in och blivit dominerande. Å andra sidan får man behandla Fray Melchor de Vargas utsagor med särskild hänsyn till att de är formulerade i ett stadium som varken är arkaiskt eller kan reduceras till 1900-talets kulturella miljö. Dessa utsagor kan varken förenas med othomi-folkets kultur eller med nutidens kultur. Viktigt i detta sammanhang är att återknyta till den relativa uppfattningen av modernitet. Utan att vara en nutidsmänniska, framstår Fray Melchor de Vargas delvis som en modern människa. Som sådan stod han närmare oss än othomi-folket men inte så nära oss som Whorf och hans kulturella miljö. Som direkt källa för forskningen kring 1500-talets othomi-kultur är Fray Melchor Vargas verk primärlitteratur, medan hans redovisning av othomi-språket trots allt är sekundärlitteratur vad gäller förståelsen av den indianska kulturen.

Diskussionen kring skillnaderna mellan en *inre* och en *kronologisk* ålder leder oss till ett besläktat problem nämligen om det vi sysslar är idéhistoria eller mentalitetshistoria. Carlo Ginzburg beskriver mentalitetshistoria som:

Lämningar från det förflutna, arkaismerna, det emotionella och det irrationella: allt detta hör hemma i mentaliteternas historia och ger där därmed ganska tydliga gränser i förhållande till näraliggande och numera konsoliderade disciplinerna som idéhistoria och kulturhistoria (som dock enligt några av dess företrädare innefattar de båda sistnämnda disciplinerna).³⁹

Vad gäller detta problem kan man bara konstatera att det är svårt att precisera skillnaderna mellan idéer, kulturella innehåll och mentaliteter. Av allt att döma tillskriver Ginzburg det idéhistoriska studiet ett subjekt som agerar rationellt. I en referens till den studie han ägnar 1500-talsmjölnaren Menocchio skriver han:

Att hänföra fallet Menocchio till enbart det forskningsfält som bearbetas inom mentaliteternas historia skulle följaktligen innebära en underkastning av det starka rationella inslaget (som inte nödvändigtvis måste överensstämma med vår rationella syn) i Menochios världsbild.⁴⁰

Men, som han själv antyder, har *rationaliteten* också en historia som försvårar ytterligare bedömning av gränserna mellan metodologier och discipliner. Ginzburgs arbete om de underordnade klassernas kulturhistoria har för övrigt klargjort att en *muntlig* kultur kan vara föremål för idéhistoriska studier. På detta sätt kan man lugnt avskilja begreppet *muntlig* från begreppen *omedveten* och *irrationell*, även om det som en gång i tiden kommunicerades muntligt efter en tid inte kan bevisas finnas kvar som fullt medvetet. Skillnaderna härrör från en annan ofta förekommande identifikation mellan *skriftligt*, *medvetet* och *rationellt*. Att en text återspeglar både en medveten och en omedveten diskurs framstår för mig som en självklarhet. Idéhistorien har även följt Ginzburg i insikten om att ett gap existerar mellan en texts innehåll och ett subjekts interpretation av denna text. Den är en teknik som lätt avslöjar subjektets mer eller mindre gömda intentioner samt ofta djupare rena omedvetna innehåll. Den indianska kulturen i Amerika är också en muntlig kultur och på

³⁹ Ginzburg, Carlo (1988) *Osten och maskarna. En 1500-talsmjölnarens tankar om skapelsen*. Prisma Stockholm; s. 20.

⁴⁰ Op cit.

detta sätt kan denna studie närma sig de studier man har gjort de underordnade klassernas kultur i Europa.

Principen om proportionellt kulturellt utbyte

De villkor som gör ett socialt objekt till ett kulturobjekt sammanfaller inte fullständigt med de villkor som gör ett objekt till en vara. Liksom varor har kulturobjekt ett bruksvärde och ett utbytesvärde, men de behöver inte – åtminstone inte i strikt bemärkelse – vara arbetsprodukter. Rena naturprodukter kan omvandlas till kulturobjekt med hjälp av t. ex. ritualer men man skulle inte kunna kalla dessa för arbetsprocesser. Dock kräver den kulturella omvandlingen av naturprodukter någon form av bearbetning som, trots att den inte kan betraktas som rent produktivt arbete, ändå alltid kräver någon arbetsinsats. Även om alla kulturobjekt inte nödvändigtvis är varor, är alla varor kulturobjekt. Denna precisering har betydelse när man sedan konstaterar att även råvaror är kulturobjekt. Den som studerar den europeiska koloniseringen av den Nya världen kan känna sig frestad att tro på en ensidig kulturell påverkan. Indianerna skulle då ha adopterat en rad kulturella drag från Europa, men Europa skulle inte ha gjort detta i motsvarande grad. Européernas intresse skulle i stället ha varit att tillgodose sina behov av råvaror. Man var t.ex. intresserad av guld, men inte av de konstobjekt som var gjorda av guld. Därmed betraktas guld som en naturprodukt och inte som en kulturprodukt, som om slavarbetet i gruvorna inte hade omvandlat denna naturprodukt till ett kulturobjekt, och som om hela det samhälle som byggdes för att exploatera detta guld inte påverkade européernas kulturliv. Det spanska kulturlivet kan svårligen skiljas från slavarbetet materialiserat i merkantilismens guld och silver. Felet är att se objektet och bortse från människan bakom det.

Denna diskussion aktualiserar problemet om hur kulturerna kan påverka varandra när den sociala ramen bygger på en ojämn fördelning av den politiska makten. Svaret kan endast vara ett. De kulturella och politiska sfärerna arbetar oberoende av varandra, på olika sociala plan. Medan det politiska planet är av mekanisk natur, är det kulturella planet av "plastisk" natur. Man kan inte tränga in i en kulturell miljö utan att bli påverkad, man blir i någon mening "smittad".

Uppfattningen av förbindelsen mellan ord, begrepp och ting har förändrats radikalt under de sista hundra åren. Lingvisten Ferdinand de Saussure (1857-1913) visade att varje språk beskriver världen enligt sina egna utgångspunkter. En kulturs semantiska system är en social produkt skapad av konventioner. Synen på relationen mellan språk och ideologi, mellan språk och kultur hade tidigare diskuterats av Wilhelm (1767-1835) och Alexander von Humboldt (1769-1859), grundare av en relativistisk kulturuppfattning med ett starkt inflytande på vår tids antropologiska studier. Efter Freges och Russells banbrytande arbete gjorde också den symboliska logiken en klarare skillnad mellan semantiska och syntaktiska problem i förhållande till sanningsproblemet. På det psykologiska planet och med stöd i associationstekniken visade Freud, i en rad arbeten med start i början av 1900-talet, på de gömda mekanismer som förenar ett språks semantiska fält. Alla dessa studier styrkte uppfattningen om en kulturs slutenhet inför andra kulturer och reste frågan om hur det kulturella inflytandet överhuvudtaget kunde vara möjligt. Sanningen i alla dess former tycks sedan dess ha blivit mer eller mindre en kulturell angelägenhet. Ett visst semantiskt förhållande är begripligt endast under de villkor som hade producerat det.

Det är då viktigt för oss, att här visa hur kulturmiljöerna kunde kommunicera med varandra och var bryggan mellan dessa i princip slutna världar låg. Vi ser att parallellt med den språkliga världen finns en värld av ting. Dessa ting är relaterade till varandra efter *ontologiska* kriterier och helt oberoende av språkets *semantiska* regler. En semantisk förbindelse är t.ex. den som råder mellan ord som *nyckel*, *nyckelben*, *nyckelpiga*, etc. Förbindelsen mellan dessa begrepp är oberoende av det betecknade objektets fysiska gestalt och språkliga faktorer tar över. I ett ontologiskt sammanhang är däremot den fysiska gestalten av tinget den sammanlänkande faktorn i en association av idéer. En ontologisk förbindelse är exempelvis den som råder mellan *nyckel*, *lås*, *dörr* och *hus*. Den semantiska sfären underordnas då den ontologiska. Tingens ontologi består av konstanta egenskaper som är gemensamma för alla människor och oberoende av den kultur där tinget utvecklades. Gemensamma är t.ex. de biologiska betingelserna. Alla människor behöver äta, dricka, fortplanta sig, etc. och alla gör det genom att följa likartade processer. Människans liv är ändligt och ändlig är världen i vilken männis-

kan lever. Denna ändlighet reducerar de ontologiska lösningarna till ett begränsat antal. Vidare, gemensam för alla människor är kroppens form, något som gör alla klädesplagg ganska lika. Det faktum att det intelligenta livet på vår planet sannolikt har utvecklats i en enda art – homo sapiens – förenklar det kulturella utbytets problematik, eftersom alla kulturer delar på ett mycket stort antal gemensamma utgångspunkter. Inför behovet att skaffa sig föda står människan inför en uppgift som påverkas nästan uteslutande av den fysiska miljön i vilken kulturen utvecklades. Geografiska egenskaper är i detta sammanhang avgörande. Man kan inte bortse från födans egenskaper, eftersom även de är begränsade. Vi kan inte äta vad som helst och hur mycket som helst, och sättet att tillaga födan är begränsat. På detta sätt är världens alla "bord" besläktade med varandra och därför möjliga att "känna igen" oavsett den kultur de har utvecklats i. Ett bord kan kännas igen som en del av "bordfamiljen", av sin funktion i vardagslivet, som funktionen att "bära andra mindre ting" eller "förkorta avståndet" från dessa mindre ting till vår överkropp. Ett "bord" kan även kännas igen som en "förhöjd del av marken", etc.

De ontologiska förbindelserna mellan tingen gör den process som vi har kallat för *smittan* begriplig. Det är frågan om en enkel slutledningsprocess som använder sig av den omedelbara världens erfarenheter som informationskälla till resonemanget. Processen enligt vilken ett subjekt konfronterar ett främmande objekt består i ett försök att placera detta objekt i den egna kulturens ontologiska struktur. När det har placerats i denna struktur, har en kulturell påverkan ägt rum och det ursprungliga ontologiska systemet har förändrats. Denna process kräver ingen personlig kontakt mellan individerna från respektive kulturer. Det räcker att kontakterna sker på objektens nivå.

Jag utgår således i min studie från att ett folk inte kan påverka eller bli påverkat av ett annat folk om dessa folk inte haft kontakter i någon "fysisk" bemärkelse. Med andra ord, någon form av fysisk kontakt bör föreligga för att kulturell påverkan kan äga rum. Kontakten på den ontologiska nivån går före kontakten på den semantiska nivån. Därför har språket med dess slutenhet ingen större betydelse när det är dags att kommunicera med andra kulturer. Därför är alla översättningar möjliga. Man talar om saker som man

känner igen. Man kan finna några huvudformer av kontakt – krig och handel tycks vara de viktigaste men samtidigt de yligaste. Sexuellt utbyte och politisk förening är kanske mindre vanliga utbytesformer men samtidigt verkar dessa utbytesformer djupare. Eftersom denna kontakt inte behöver vara språklig – människor behöver inte tala med varandra för att påverka varandra – är man inte begränsad till en språkligt och skriftligt baserad idéhistoria.

Nästa viktiga antagande är att alla folk har något att erbjuda som de andra folken saknar och tvärtom. Inget folk är fullkomligt till den grad att det ingenting behöver utifrån. All form av kulturellt utbyte sker från en i princip grundläggande brist i varje folks kulturella förråd som skapar ett behov att tillfredsställa dessa brister genom att hämta kulturella produkter där dessa finns. Detta antagande kan härledas från det som har sagts ovan angående begränsningen av antalet möjliga fysiska lösningar. Skillnader i den fysiska miljö i vilken två kulturer har utvecklats ger skillnader i respektive ontologiska förråd hos dessa kulturer, men alltid i begränsat antal och variation.

Slutligen ytterligare ett antagande som fullständigar min analys: Varje folk kan överföra egenskaper till ett annat folk i samma omfattning som det tar främmande egenskaper till sig. Denna princip, som man kunde kalla principen om proportionellt utbyte, förändrar radikalt den syn på fenomen som man ofta tar för given, exempelvis ackultureringen av ett folk. Mina slutsatser vänder sig mot en uppfattning av kulturen som underordnad politiska och etiska (dvs. mekaniska) utgångspunkter och mot en uppfattning som undervärderar de omedvetna mekanismer som kännetecknar alla folk och människan i allmänhet. Min definition av proportionellt kulturellt utbyte presenterar dock några problem. Vad menas exempelvis med "att överföra egenskaper i samma omfattning". Menas med det en mängd av uppräknade egenskaper? Hur annars skulle detta utbyte kunna mätas? Jag skall genast försöka ge ett svar. Med uttrycket "i samma omfattning" menar jag en kvant av egenskaper vars storlek är irrelevant men alltid ändlig. Det viktigaste är principen att man inte kan ge utan att ta och tvärtom. Ingen militär seger kan t.ex. vara möjlig utan att man tar till sig många av fiendens viktigaste kunskaper och erfarenheter. Det samma gäller för all form av erövring: Varje ren erövringsprocess förändrar erövren

i grunden. Det är därför en halv sanning att betrakta det västerländska kulturarvet som härstammande från Palestina, Grekland och Rom men inte från Amerika. Den Nya världens inflytande är säkerligen minst lika viktigt, även om det inte är av samma uppenbara skäl. I detta avseende bör den alltid återkommande referensen till Amerikas kulturella bidrag i form av naturprodukter räknas till den här sortens "tyst" kulturellt utbyte. Att tillgodogöra sig produkter som potatis, tomat eller tobak innebar att anta en hel världsbild som innehöll ett helt register av sinnesintryck som smak, lukt och färgupplevelser, matvanor och maträtter, komplexa seder, jordbruksteknik och redskapsteknik, landskapsarkitektur, etc.

I denna process tog indianerna till sig en mängd av europeiska produkter och seder i utbyte mot produkter och seder som européerna i sin tur tog med sig till Europa. Man kan alltid diskutera huruvida indianerna behövde t.ex. hästen och hjulet, om dessa folk faktiskt hade någon nytta av den kristna religionen, etc. Men sanningen är att amerikanerna tog till sig allt detta, en kulturell import från Europa som de senare har inte velat lämna ifrån sig. Lika ovedersägligt är att vissa bland dessa folk har vägrat att ta till sig en hel mängd av andra europeiska kulturprodukter. Femhundra år efter den första kontakten med Europa lever fortfarande folk som envist följer egna seder och principer och brukar sina egna produkter. Detta kan vara tecken på att utbytesprocessen har stagnerat eller att den pågår på en mycket djup nivå och därför är svår att upptäcka. Antagandet om den proportionella utbytesprincipen förutsätter att den indianska kulturen isolerar sig, om omvärlden i sin tur stänger sig för den indianska kulturen. Möjligen har de kulturella världarna kommit till en kulturell utbytesbalans. Den proportionella utbytesprincipen sätter därmed stopp för utbytet och differensen fixeras. Eftersom de fysiska och biologiska faktorerna inte kan avskiljas från de sociala och etniska med vilka de är förenade i ett folks kulturella identitet, innebär allt kulturutbyte att detta folks självidentitet förändras. Människan vägrar dock att ge upp den delen av sin erfarenhet som hon djupt inne uppfattar som livsavgörande – om hon inte får möjligheten att ersätta den med likvärdiga inslag som garanterar hennes överlevnad. Människan är konservativ och vill i

detta avseende inte ta några risker. Hon väljer handlingar med sannolika utgångar.⁴¹

Vidare administrerar den kulturella identiteten det begränsade ontologiska förrådet och detta sker styckevis. Om till exempel ett folk lämnar bakom sig seden att använda knivar gjorda av djurben som de producerade själva, för att i stället övergå till att använda knivar gjorda av järn som andra kulturer producerar, ersätts ett knivliknande objekt med ett annat knivliknande objekt. Även om den kulturella identiteten förändrades, har förändringen positiva konsekvenser, annars skulle den inte genomföras. Med detta tar jag avstånd från den alltför enkla slutsats som i detta skulle se en form av ackulturisering. Att upphöra med tillverkning av knivar gjorda av ben innebär i detta fall också att en produktionsteknik försvinner med all dess metafysiska innebörd, men förändringen förutsätter någon vinst, annars skulle den aldrig ägt rum. Uppenbarligen ger bättre knivar bättre resultat i form av vunnen tid som kan ägnas åt andra och viktigare aktiviteter. Bortom all värdesättning av situationen är det viktigt att förstå mekanismen enligt vilken ett handlingsmoment ersätts av likartade handlingsmoment. Knivar av djurben kan inte ersättas av objekt som inte kan utföra samma operationer. Man kan identifiera sig med en rad nya kulturprodukter om deras egenskaper har sina motsvarigheter i den egna traditionella kulturella situationen.

⁴¹ Om detta ska vi säga mer i kapitel IV.

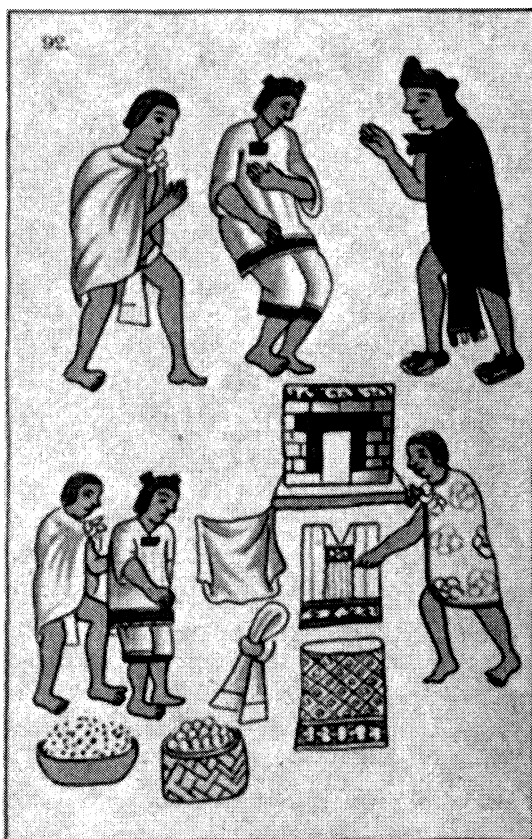


Bild I. *Presenter till de fattiga*. Fr. Bernardino de Sahagún. *The Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Bok 8. Santa Fe: School of American Research and the University of Utah Press, 1950-1982. Franciskanmunken Bernardino de Sahagún samlade under åren 1577-1580 den första koloniala tiden information om den aztekiska kulturen. Materialet presenterades i verket *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, senare känd under namnet *Florentine Codex*. Texten på nahuatl upptar bokens högra sida, medan den kortare spanska översättningen den vänstra. De många bilderna, målade av aztekiska konstnärer, uppvisar tydligt en spansk estetisk påverkan. Florentine Codex är den viktigaste bevarade källan för studier av mexikanernas liv åren före erövringen. Den aztekiska praktiken att ge gåvor till de fattiga har en annan innebörd än likartade företeelser i det kristna Europa. Men trots de kulturella skillnaderna kan man ändå ana en gemensam grundläggande kommunikativ praxis som syftar till att förstärka de samhälleliga banden.

Kapitel I

Gåvan och affären

Kalla och varma samhällen

För tolkningen av relationen mellan 1500-talets Europa och de amerikanska kulturerna har jag valt att tillämpa en teori eller modell om den mänskliga kommunikationen och det kulturella utbytet natur, som bygger på kulturanthropologen Marcel Mauss klassiska verk *Gåvan*.⁴² Modellen kännetecknas av sin starka dualism, och som läsaren kommer att märka, består den verklighet jag presenterar av principer, strukturer och andra entiteter vilka alltid uppträder i par antingen som kompletterande enheter eller i opposition. Denna dualism har möjligen sina rötter i att den mänskliga naturen bygger på både en kulturell och en biologisk grund.

Enligt Mauss antar allt utbyte i de elementäraste samhällsformerna gestalten av återgäldbara gåvor snarare än av öppna oberoende överenskommelser av den typ som råder vid kommersiella handlingar. Mauss teori har sedan generaliserats av Lévi-Strauss, som i denna utbytesform ser en av mänsklighetens tre grundläggande tankestrukturer. Den första av dessa strukturer är de regler som begränsar naturens inverkan på det sociala livet. Särskilt viktiga är de exogama äktenskapsreglerna och förbudet mot incest. Den andra är återgäldbarhetsprincipen som reglerar förhållandet till "den andra". Den tredje tankestrukturen slutligen är gåvans syntetiska karaktär, som gör "den andra" till partner och tillsätter ett mervärde till utbytesförhållandet.⁴³ Enligt Lévi-Strauss är kulturens uppgift att säkra existensen av gruppen som sådan genom att ersätta slumpmässiga förhållanden med organisation. Medan man i naturens domän "ger

⁴² *Essai sur le don*. Extrait de l'Année Sociologique, second série, 1923-1924, t.I. Tryckt i "Sociologie et Anthropologie" Presses Universitaires de France, 1950.

⁴³ Lévi-Strauss, Claude (1993) *Las Estructuras Elementales del Parentesco*; s. 125. Min översättning. *The Elementary Structures of Kinship* (1969), s.84.

det man har fått”, får man i kulturens domän “mer än vad man ger och ger mer än man har fått”.⁴⁴

Återgäldbarhetsprincipen är samhällsorganisationens grund. Denna princip tillämpas på all form av social kontakt, från fördelning av matvaror till fördelning av kvinnor. I Lévi-Strauss antropologiska tanke-system är kvinnans och familjens underordnande inom gruppen grunden för kulturens genombrott. Med civilisationens utveckling har återgäldbarhetsprincipen försvagats inför en annan öppnare utbytesform med vinningsidealen som kännemärke.

Lévi-Strauss har beskrivit det arkaiska samhället som “kallt” och det moderna samhället som “varmt”. Vi kan jämföra med en kemisk reaktion. Den antingen exotermisk eller endotermisk. I det första fallet ges energi till omgivningen, i det andra fallet förbrukas energi som tas från omgivningen. På likartat sätt är en relation som bygger på gåvor “exotermisk”, eftersom den skänker energi till gruppen. Individerna ger energi till gruppens fördel och får ersättning i form av social säkerhet. I allmänhet går överförandet av energi från individen uppåt till gruppen via alla mellanstadier, det vill säga från individen till familjen, från familjen till klanen, etc. Individen är den som förlorar mest och gruppen den som tjänar mest. Man kan säga att modellen främjar kollektivism. I samhällen som bygger på vinningsprincipen förbrukas däremot gruppens energi till fördel för individerna. Överförandet av energi går alltså den motsatta vägen, från gruppen ner till klanen och från denna till familjen. Medan återgäldbarhetsprincipen utvecklar det kollektiva livet och förstärker individens anonymitet i gruppen, utvecklar vinningsprincipen individualismen. Enligt mitt sätt att se utvecklas genom återgäldbarhetsprincipen – med dess vad man kunde kalla exotermiskt kommunikativa villkor – ett vardagsnära socialt liv som gynnar kvinnorna och familjen. I dessa förhållanden skapas en särskild form av identitet som kan beskrivas som “privat” eftersom den bygger på ett en-mot-en-förhållande mellan individerna och mellan individen och

⁴⁴ Man kan inte välja sina föräldrar, men i valet av sexuell partner har man en viss frihet. I det sista fallet är alltid möjligt att styra och ingripa och det gör människan med den sociala verkligheten som konsekvens. Förbudet mot incest begränsar familjens inverkan till fördel för gruppen och begränsar slumpmässigheten i de individuella kontakterna till fördel för organisationen. Op cit 1993, s. 66f. samt 1969 s. 30f.

ett socialt objekt. Med sociala objekt menas både materiella och icke-materiella objekt skapade inom en kultur, från redskap till kläder, från texter till myter, kort sagt alla de kulturella produkter som kan särskiljas och därför identifieras av medvetandet som kulturella enheter. Med andra ord är exotermiska relationer präglade av en närkontakt mellan individerna och mellan individerna och de sociala objekten.

Endotermiska kommunikativa villkor å andra sidan gynnar en utveckling av personen, d v s en individ med ett socialt namn som har en offentlig karaktär, normalt alltså mannen. Den här andra verkligheten bygger på ett en-mot-flera-förhållande mellan individerna och mellan individerna och de sociala objekten, en situation som ger upphov till en annan form av social identitet. Relationen mellan återgäldbara och vinningsinriktade kommunikativa akter är inverterad. De första strävar efter att bygga upp gruppens potentiella energi inför framtiden, de ger det som man har minst för att få det som man har i överflöd; vinsten är gruppens förstärkta band. Denna relation strävar efter ständig nya upprepningar och den antas pågå oavbrutet i framtiden. I denna kommunikationsform byter parterna roller – som givare och mottagare – utan att någonsin anta den andras ståndpunkt, eller med andra ord, utan att parterna behöver mötas i någon form av överenskommelse. Återgäldbara akter skapar konsensus, men alltid indirekt, genom att återskapa den sociala balansen oberoende av det konkreta innehållet i en given situation. De särskilda konkreta ståndpunkter som de olika aktörerna intar i en given situation underordnas den formella strukturen i relationen, dvs. dess inre rytmik.

Vinningskommunikativa akter å andra sidan ger det som man har i överflöd för att få det som man har minst av. En konsekvens är att individen framhävs framför gruppen. Processen är egoistisk till sin natur. Den här typen av akter har fått motsägelsefulla beskrivningar. Å ena sidan har de ofta beskrivits som typisk kapitalistiska, å den andra har man menat sig finna dem redan i de första klassamhällena. Förvirringen gäller de flesta forskare, bland dem Marx, Engels, Morgan och Lévi-Strauss. Upptäckten av vinningskommunikativa akter i de första klassamhällena har gett upphov till en lika förvirrande definition av "privat egendom" enligt vilken "personen" – dvs. den sociala enheten i en politiskt styrt klassamhälle – identifie-

ras med "individen" – dvs. den sociala enheten i ett släktskapsstyrt samhälle. Riktigare vore det att tala om en personifierad eller personlig egendomsform, eftersom den refererar till ett förhållande personerna emellan och mellan personen och de sociala objekten. Relationen är inte "privat", eftersom den utvecklas inom den offentliga sfären och som en konsekvens av det vardagliga försvagningen till fördel av det offentliga. Personen som "äger" har i detta sammanhang inte ett en-mot-en-förhållande till det som ägs, och därför ingår det som ägs inte i någon vardagslivsföreställning. Vinningskommunikativa akter strävar efter en konsensus i vilken en av parterna antar den andras ståndpunkt och med detta avslutas akten. I ett kommersiellt sammanhang är denna konsensus det pris för transaktionen om vilket parterna kommer överens.

En politisk situation är ofta mer komplex. Skillnaden mellan parterna övergår förr eller senare till en identitet. I stället för att byta roller, byter parterna ståndpunkter, och till sist kommer man helt enkelt – som i återgäldbarhetens fall – till konsensus. Men konsensus vilar här på andra premisser. I en vinningskommunikativ akt försvagas det sociala bandet, och varje kommunikativ akt är slutpunkten för en förbindelse. Efter förhandlingarna är förbindelsen över. Aktörerna är fria att börja på nytt någon annanstans med någon annan partner. Man ser i äktenskapens historia en liknande tendens som i samhället i övrigt, nämligen att man har övergått från den arkaiska återgäldbarhetsmodellen till vinningsmodellen.

Denna beskrivning gäller särskilt 1500-talets Europa, eftersom denna period identifierar återgäldbarhetsmodellen med den "primitivism" som påträffas i den Nya världen, en primitivism som man känner igen i sin egen historia, samtidigt som man vill ta avstånd från detta primitiva. Den process som senare har kallat "modernisering" karakteriseras av en allmän förstärkning av de vinningskommunikativa akternas inflytande över hela det kulturella och samhällsliga området.



Bild II: *Affärsmän. Florentine Codex. Bok 9. Bild 14. Affärsverksamheten som kommunikationsform kan registreras världen över, även i alla kända arkaiska samhällen.*

Om ”kommunikativt handlande”

Relationen mellan kommunikation, handling och förnuft har behandlats av bland andra Husserl och fenomenologin, av George Herbert Mead och den symboliska interaktionismen, av Mauss och Lévi-Strauss i deras studier av reciprociteten och särskilt av Habermas i hans lära om den kommunikativa handlingen. Utan tvekan ligger jag närmast Mauss och Lévi-Strauss i mitt försök att skapa ett empiriskt hanterbart redskap, men med Habermas delar jag intresset för att finna lösningar till problem som har väckts i den marxistiska traditionen. En del av de lösningar som Habermas utvecklade har riktats mot marxismens upphöjande av arbetarklassen (den förtryckta klassen) till förnuftets historiska bärare. Eftersom han finner den marxiska föreningen mellan förnuft och klasstillhörighet problematisk, utvecklar han i stället en teori om den kommunikativa handlingen och gör varje kommunikativ akt till förnuftets bärare. Enligt Habermas är språket och förnuftet samma sak och svarar för intersubjektiviteten. Denna slutsats har lett honom till utveckling av vad han kallar ”universal pragmatism”. Förnuftets världar delas i en objektiv sfär som handskas med den yttre världen och som hanterar ”sanningen”, en normativ sfär som hanterar ”riktigheten” i de interpersonella relationerna, en expressiv sfär som svarar för ”sannfärdigheten” hos det subjektiva uttrycket. Dessa tre sfärer motsvarar den vetenskapliga, den moraliska och den konstnärliga verkligheten.

I sitt teoretiska förändringsförsök berör Habermas inte den marxiska ekonomiska värde läran. I denna lära förenar Marx arbetarklassens produktion med samhällets tillväxt i nya värden. Kopplingen mellan arbetarklassen och skapandet av nya värden är grunden till den marxiska identifikationen av arbetarklassen som förnuftets bärare. Det är arbetarklassens produktiva handlande som skapar och utformar samhället i stort. Om man vill befria förnuftet från den marxiska förbindelsen med arbetarens produktiva handlande och flytta detta privilegierade förhållande mellan handling och förnuft till den kommunikativa akten, bör man därför även i denna kommunikativa akt finna någon form av värdeproduktion. Till skillnad från Habermas, Mauss och Lévi-Strauss betraktar jag den kommunikativa akten som en av samhällets huvudformer vad gäller produktionen av

nya värden. Utan att på något sätt ifrågasätta den marxistiska värdeteorin ser jag i den kommunikativa handlingen en mekanism enligt vilken värden skapas och fördelas. Med en metafor hämtad från fysiken kunde man jämföra atomens beståndsdelar och dess lagar med samhällets olika identifierbara grupper och dess inbördes relationer. På samma sätt som rörelsen mellan de olika nivåerna i den atomära verkligheten kräver respektive levererar energi, krävs, respektive levereras i den kommunikativa förbindelsen den sociala energi som betecknas som ”värde”. Liksom den atomära strukturen förutsätter växelverkan mellan stadier av balans och stadier av rörelse, finns i de samhällliga förbindelsernas natur en växelverkan mellan statiska och dynamiska stadier som uttrycker sig genom det kommunikativa fenomenet.

Ofta sker förändringar i det kommunikativa förhållandet genom förstörelse av värden. Ett exempel på detta är Kwaikutl-indianernas rituella överkonsumtionsfest ”potlach”, beskriven i Boas klassiska studier. Under denna fest, avslutas överflödet av mat, dryck och presenter med att värdeföremål förstörs. Till vår egen tids erfarenhet hör marknadens lagar om tillgång och efterfrågan enligt vilka förstörelsen av värdeföremål höjer de återstående föremåls priser. Det produktiva handlandets särställning inom det marxistiska tänkandet återspeglas i denna traditions övertygelse att omvandlingen av naturprodukter till sociala produkter fungerar som en övergång mellan naturvärlden och samhället. Mot detta kan argumenteras att de ”råvaror” som arbetet behandlar produktivt redan är renodlade kulturprodukter – som fallet är med exempelvis metaller – innan arbetet berör dem. Innan någon form av arbete kan tillämpas på något arbetsobjekt, är det nödvändigt att dessa arbetsobjekt kan identifieras som sådana och detta kan endast göras genom en kunskapsprocess av en kommunikativ karaktär. Förbindelse mellan värdeskapande och samhälle kan egentligen beskrivas bättre med hjälp av fysikens atommodell än med marxismens klassiska värdelära.

Amerika och begreppet kommunism

Kontakterna med Amerika har haft stor betydelse för utvecklingen av ett ideal i form av en ”primitiv” och kollektivistisk samhällsorganisation som samtidigt har uppfattats som civilisationens vagga.

Detta ursamhälle antas ha blivit förändrat av civilisationens frammarsch och omvandlat till ett av ”egoistisk” natur. Hos författare som Thomas More, Bartolomé de Las Casas, Michel de Montaigne, Johan Valentin Andreae och Tommaso Campanella finner vi många spår av detta inflytande. Med sin arkaiska ontologi smittade de amerikanska samhällena det europeiska tänkandet, som vid tidpunkten för erövringen sedan länge hade dominerats av vinningsideal. Amerikas kollektivistiska ontologi omorganiserades i olika utopiska visioner och i olika antropologiska och sociologiska ansatser. Uppfattningen om en forntid under vilken andra villkor rådde blev allmängiltig, och behovet att finna de egna rötterna mycket starkt.

Den amerikanska ontologins påverkan på det europeiska tänkandet kan spåras åtminstone ända fram till Marx och Engels verk. Ännu 1847-48 saknade Marx och Engels fullständiga teoretiska ramar att bygga sin verksamhet på. Vid den tidpunkten hade termen kommunism fortfarande en intuitiv betydelse, mycket annorlunda den som den fick sedan Marx och Engels bekantat sig med antropologiska studier. Den nya innebörden utvecklades framför allt under inflytande av den amerikanske antropologen Lewis Henry Morgans bok *Ancient Society* från 1877, ett verk som både Marx och Engels studerade noggrant och som gjorde ett starkt intryck på dem. Begreppet kommunism förändrades och uppfattades nu som en vetenskaplig kategori – en historisk period som Marx menar att människan bör återskapa i en ny skepnad. Förändringen växte fram under Marx sista levnadsår och fullföljdes strax efter hans död av Engels i *Statens, familjens och privategendomens ursprung* (1884). Uppenbarligen är detta senare så berömda stadium i mänsklighetens historia – den så kallade ”primitiva kommunismen” – ursprungligen inte en marxistisk konstruktion utan en skapelse Lewis H. Morgans. Eftersom Morgans uppfattning passade så väl för den marxistiska världsåskådningen, införlivades hans resultat som ytterligare ett rön inom den materialistiska historievetenskapen. För Marx och Engels var det en självklarhet att hämta resultat från den vetenskapliga fronten, och man kan ana den tillfredsställelse som en bok som Morgans *Ancient Society* måste ha skänkt dem. Men samtidigt vet vi att Morgans upptäckt av ”kommunismen” är en grov förenkling av en mycket mer komplex social verklighet.

Enligt Engels delar Morgan mänsklighetens historia i tre stadier, nämligen vildhet, barbari och civilisation. Engels skriver:

Morgan är den första som med sakkunskap försökt bringa en bestämd ordning i mänsklighetens förhistoria. Så länge inte betydligt utökat material framtvingar ändringar, kommer väl hans gruppering att förbli gällande.

Av de tre huvudepokerna: vildhet, barbari, civilisation sysselsätter honom självklart endast de två första och övergången till den tredje. Båda två indelar han i ett lägre, ett mellan- och ett högre stadium, alltefter hur produktionen av existensmedel fortskridit. Ty, säger han ”skickligheten i fråga om denna produktion är avgörande för graden av människans överlägsenhet och herravälde över naturen.”⁴⁵

Det vilda tillståndet (savagery) delades av Morgan i ett lågt stadium i vilket människan fortfarande lever i djungeln, ett mellan-stadium, i vilket människan lär sig att fiska och att bemästra elden, och ett högt stadium med utveckling av jakten tack vare uppfinningen av bågen och pilen. Brist på material angående det arkaiska samhället erkändes av Engels som gör en precisering i Kommunistiska manifestet ⁴⁶. När det i textens inledning står: “Historien om alla hittillsvarande samhällen är historien om klasskamp”, anmärker han i en senare tillagd not: “Det vill säga, noga talat, den skriftligt bevarade historien. År 1847 var samhällets förhistoria, den samhällsliga organisation som föregick all nedskrivna historia, ännu så gott som okänd.”⁴⁷

⁴⁵ Friederich Engels (1982) *Familjens, privategendomens och statens ursprung*. I anslutning till Lewis H. Morgans forskning. Proletärkultur AB, s. 27.

⁴⁶ Engels anmärkning till den tyska upplagan från 1890. Marx i ett band. (1973) Urval av Frederik Engelstad och Jon Elster. Det kommunistiska partiets manifest (1848) Bokförlaget Prisma Stockholm. s. 48-91.

⁴⁷ Engels fortsätter : ”Sedan dess har Haxthausen påvisat den gemensamma jordegendomen i Ryssland. Maurer har bevisat, att den är den samhällsliga grundvalen, från vilken alla tyska stammar historiskt utgick, och småningom fann man, att bykommuner med gemensam jordegendom var samhällets urform från Indien till Irland. Slutligen blev den inre organisationen av detta primitiva kommunistiska samhälle i dess typiska form blottad genom Morgans glansfulla upptäckt av gensens natur och dess ställning i stammen. Med upplösningen av detta ursprungliga byalag börjar splittring i särskilda och slutligen varandra motsatta klasser.” Op cit s. 60.

Den "kommunism" man finner i Kommunistiska manifestet är dock egentligen närmare besläktad med de samhälleliga visionerna i Thomas Mores *Utopia*, i Hobbes *Leviathan*, Andreaes *Christianopolis*, Bacons Atlantis eller Campanellas *Solstaden* än med Morgans *Ancient Society*. Visioner inspirerade av Amerikas upptäckt finns redan i Vespuccis beskrivningar, och från och med 1500-talet dyker de ständigt upp i nästan alla de stora tänkarnas verk. Drömmar om ideala stater, länder eller samhällen är förvisso åtminstone lika gamla som Platon skrifter, men de ökar dramatiskt i frekvens efter Amerikas upptäckt och kontakten med de amerikanska folken. Därmed utvecklas också en samhällskritik koncentrerad mot den privata egendomen.

Morgan, Marx och Engels om sociala och ekonomiska villkor i 1500-talets Amerika

Att de flesta av Amerikas folk vid tidpunkten för erövringen levde under arkaiska förhållanden tycks vara obestritt. En viss tveksamhet angående denna punkt gäller dock för de mest komplexa av Amerikas civilisationer som Montezumas och Cortes' Mexico. Låt oss därför ägna ett visst utrymme åt att studera denna verklighet för att få en klarare uppfattning av det amerikanska ideologiska material som påverkade dåtidens Europa.

I sin doktorsavhandling *Two Worlds Merging. The Transformation of Society in the Valley of Puebla 1570-1640* (1993) konstaterar Rik Hoekstra:

In the last two decades, the concept of "Asiatic mode of production" has become the point of departure for the description and analysis of prehispanic Mexican landownership. The pivot in the concept of the "Asiatic mode of production" is the control by the ruling classes of the means of production, in Mexico mainly land and labour. Control was exerted through social structure (class division) and political institutions (state, tribute, landownership) by which the ruling classes extracted the economic surplus consisting of labour and products. According to the idea of the "Asiatic mode of production", the commoners were

exploited by a ruling upper class, that used the arrangement of society as an instrument.⁴⁸

Rik Hoekstra använder begreppet ”Asiatic mode of production” men gör ingen referens till dess ursprung. Det har uppenbarligen hämtats från Marx text ”Om förkapitalistiska produktionssätt“ från 1857-58. I denna skrift, som hör till Marx mest inflytelserika, jämför den Nya världens mexikanska samhälle med det europeiska 1500-talssamhället, och Marx identifierar här de ”asiatiska“ produktionsformerna med de amerikanska ekonomiska systemen. Merarbetet i detta produktionssätt ”gör sig gällande såväl i tribut osv., som i gemensamma arbeten för att förhårliga enheten, [...] enheten kan också omfatta gemenskap i själva arbetet, vilka kan resultera i ett formellt system såsom i Mexiko, och särskilt i Peru“.⁴⁹

Marx presenterar här den asiatiska produktionsformen som ett evolutionsalternativ skilt från det han finner i Europa. Beteckningen ”asiatisk“ kan vara missvisande eftersom han finner asiatiska produktionssätt både i Amerika och i Europa.⁵⁰ Utgångspunkten för utvecklingen av klassamhället är människan övergång från nomadisk livsföring till fasta bosättningar. Marx skriver:

Hur mycket denna ursprungliga gemenskap modifieras, om de slutligen slår sig ner, blir avhängigt av olika yttre, klimatologiska, geografiska, fysiska osv, omständigheter, liksom av deras speciella naturliga anlag osv. – deras stamkaraktär. Den av naturen uppkomna stamgemenskapen, eller om man vill jordväsendet, – gemenskapen i fråga om blod, språk, seder osv. – är den första förutsättning för deras *objektiva livsbetingelser* och för den verksamhet (som herdar, jägare, jordbrukare, osv.) genom vilken deras liv reproduceras och objektiveras.⁵¹

Sådana är enligt Marx de gemensamma grundläggande villkor som gäller för varje grupp människor som övergår till fast bosättning och skapar mer komplexa levnadsförhållanden. Inför olika utveck-

⁴⁸ Hoekstra, Rik (1993) Two Worlds Merging. ”The transformation of Society in the Valley of Puebla“, 1570-1640. CEDLA (Center for Latin American Studies, Amsterdam; s. 24.

⁴⁹ Karl Marx, ”Om förkapitalistiska produktionssätt“ (1970) Ett kommenterat texturval av Erik af Edholm. BOC-Universitet, Bo Cavefors Bokförlag. s. 37.

⁵⁰ Se om detta Op cit., s. 38

⁵¹ Karl Marx, ”Om förkapitalistiska produktionssätt“ (1970) s. 36

lingsalternativ är den asiatiska produktionsformen ett alternativ bland andra. Marx fortsätter:

Då *enheten* är den verkliga ägaren och den verkliga förutsättningen för den gemensamma egendomen, så kan den själv framträda som ett *särskilt* väsen ovanför de många verkliga enskilda samfundet. I dessa är då den enskilde i praktiken egendomslös, eller också förefaller egendomen – dvs den enskildes förhållande till arbetets och reproduktionens *naturliga* betingelser som hörande till sig, som sin subjektivitets objektiva kropp existerande som organisk natur – vara förmedlad genom en avstyckning från den totala enheten, vilken är realiserade i despoten såsom de många samfundets far, till den enskilde genom det särskilda samfundets förmedling.⁵²

En slutsats är att den asiatiska produktionsformen kombinerar ett klassamhälle med starka släkterelaterade band. Denna produktionsform ses som en mellanlänk mellan renodlat arkaiska och moderna samhällsformer. Om samhällsstrukturen i 1500-talets Mexiko alltså kan beskrivas som en variant av den asiatiska produktionsformen, kan även i Mexikos fall den kollektivistiska ontologin och dess betydelse för den europeiska idéutvecklingen beläggas. Min slutsats blir att Marx beskrivning är korrekt, och att de erfarenheterna av den ”asiatiska” produktionsformen i Mexico påverkade Europa redan från och med 1500-talet.

Om ‘egendom’ och identitet

Med Morgans Ancient Society införs ett systematiskt studium av släktskapsrelationer i modern samhällsvetenskap. Med de nya vetenskapliga insikterna föddes behovet att finna en länk mellan familjen – samhällets minsta enhet – och den sociala organisationen i övrigt. Samtidigt infördes indirekt en delning av den mänskliga historien i två studieobjekt beroende på vilken vetenskap som denna var objekt för. Det primitiva (”vilda”) samhället dominerat av släktskapsrelationer blev arkeologins och antropologins studieobjekt medan klassamhället, dominerat av politiska relationer, var sociologins och historiens. Denna vetenskapliga uppdelning har även påverkat studiet av egendomsformerna. En närmare granskning

⁵² Op cit. S. 37.

kräver en klarare utredning av egendomsförhållandena under återgäldbarhets- och vinningsinriktade kommunikativa akter.

Som framgår av det ovan sagda kan man inte – något som ofta görs – förena begreppet 'kapitalism' med vinningsideal. Kapitalistisk vore i så fall en samhällsorganisation som domineras av vinningsideal. Men vinningsidealen är egentligen ett grundläggande element i varje samhällsstruktur, gällande i alla tider och under alla ekonomiska produktionssätt.⁵³ Vinningsinriktade kommunikativa akter förekommer i underordnade former även i det arkaiska samhället. Särskilt tydliga blir de i och med utvecklingen av handeln, en samhällelig relation som förekommer före den neolitiska revolutionen och som inte helt kunde smältas samman med återgäldbarhetens mekanik. Marshall Sahlins beskriver denna kluvna situation:

Yet the connection between material flow and social relations is reciprocal. A specific relation may constrain a given movement of goods, but a specific transaction – “by the same token” – suggests a particular social relation. If friends make gifts, gifts make friends. A greater proportion of primitive exchange, much more than our own traffic, has as its decisive function this latter, instrumental one: the material flow underwrites or initiates social relations.⁵⁴

Man kan heller inte förbinda detta “vinningsideal” med privat egendom. Vagheten i analysen av begreppet “egendom” och med detta besläktade begrepp drabbade Marx och Engels starkt. Deras tänkande präglas av att de uppfattar “privat egendom” som ett själsligt tillstånd och beskriver detta som egoistiskt. ”Privat ägande” kan undvikas eller åtminstone begränsas genom medvetna, mekanis-

⁵³ Om identifikationen av kapitalismen med vinningsidealen se: Företagande och handel i det medeltida Europa, 1200-1550. Edwin S. Hunt och Tames M. Murray (2001) SNS Förlag, Stockholm. ”En envis kvarleva av historikernas tidigare ringaktning för medeltiden är uppfattningen att kyrkans moraliska och teologiska lära försenade och hämmade näringslivets utveckling. Det påstås också att först reformationen befriade affärsmännen så att de kunde vidta rationella åtgärder och samla så mycket kapital att de kunde betecknas som ”kapitalister”. Det stora namn som förknippas med denna skola är den tyske sociologen Max Weber, som i sitt verk *Der protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* kopplade samman de båda i vad han ansåg vara den nya ekonomiska tidsålder som grydde vid 1500-talets mitt. Webers idéer är rakt motsatta vårt centrala resonemang, som går ut på att ”kapitalismens anda” levde och hade hälsan under nästan hela medeltiden.”s.322.

⁵⁴ Sahlins, Marshall (1972) *Stone Age Economics*. Chicago. S. 186

ka, etiska och politiska handlingar. I Kommunistiska manifestet blir den materialistiska historieuppfattningen en etik med historiska argument. Samhällets historiska natur är grunden för ett samhälle som bör finnas. Efter 1877 förändras argumentet något: Eftersom kommunismen en gång har funnits (i mänsklighetens vilda tillstånd) kan den återskapas, och eftersom den var rättvisare, bör den återskapas.

Men, kan man fråga sig, varför skulle en människa som lever under kommunistiska villkor vara mindre "egoistisk"? Ett samhälle där alla "äger" de sociala objekten tillsammans kan mycket väl skapa en individ som är mer egoistisk än andra i detta samhälle, i den bemärkelsen att han hyser starkare fientliga känslor mot andra.

Marx menar att de materiella villkoren, även kallade sociala produktionsrelationer, definierar subjektets identitet och egenskaper. Den marxiska definitionen av termen egendom kan då tolkas på två sätt: Å ena sidan egendom som subjektets kontroll över sociala objekt, men också som kommunikativt nätverk som indirekt tillskriver objektet och subjektet en viss samhällsstruktur – relationer som bestämmer vem subjektet är i en samhällsformation. Å andra sidan en serie egenskaper som gör subjektet till en unik, "egendomlig", varelse olik alla andra. Den första betydelsen kan kallas den sociala definitionen, den andra den deskriptiva definitionen av "egendom". Skillnaden kan lätt fångas med likheterna mellan begrepp som "egendom" och "egenskaper" (eller i de engelska orden *property* och *proprieties* eller spanskans *propiedad* och *propiedades*). Båda refererar till samma verklighet, nämligen den grupp av relationer som bestämmer identiteten, de är identitetsrelationer.

Utifrån detta perspektiv kan egendomsrelationer uppfattas som en struktur inom vilken subjektets identitet definieras oberoende av all etnisk eller allmän kulturell bakgrund. Dessa relationer kan i princip grupperas efter deras komplexitet beroende på om de bildar samhällsordningar av typen en-mot-en, en-mot-flera och flera-mot-flera, med varierande kopplingar mellan objekten och mellan subjektet och de sociala objekten. Det s k vilda samhället

representerar en klar tendens att söka sig till identitetsrelationer av typen en-mot-en.⁵⁵

En-mot-en-relationer ger positiva regler om vad som definierar subjektets identitet. När det gäller äktenskapet, motsvarar en-mot-en-relationer vad Lévi-Strauss kallar "elementära släktskapsrelationer", det vill säga regler som bestämmer med vem subjektet bör gifta sig. En-mot-en-relationer omfattar uteslutande två parter, en för varje sida av förhållandet. Relationer av typen en-mot-flera använder sig av negativa regler för att bestämma subjektets identitet, dvs regler som specificerar vad man inte får göra. Enligt Lévi-Strauss ger negativa äktenskapsregler upphov till vad han kallar en "klan" medan positiva släktskapsrelationer skapar en "klass".⁵⁶ En-mot-en-samhället, som fördelar ägarrelationen mellan individerna, kan kallas kommunistiskt, men egentligen är det fråga om en urform av den moderna privata egendomen, där alla äger något exklusivt och alla andra utesluts.

Enligt Morgan betyder en ökning av antalet individer en ökad komplexitet och oundvikliga förändringar. Samhället måste utveckla mekanismer som bevarar en social helhetsbild i alla förändringar. Ett en-mot-en-samhälle som växer sig tillräckligt stort utvecklas mot ett en-mot-flera-samhälle, på grund av att referenssubjektet inte längre kan bestämmas och att det därmed inte heller går att bestämma vem som har initiativet, och initiativet är samhällets absoluta nu-punkt. Utan en klar referens till vem som bär på initiativet riskerar ett samhälle att falla tillbaka till mindre utvecklade former av medvetande, till en tid där nutid, förfluten tid och framtid inte längre kan urskiljas. För att förändringen skall bli framgångsrik utvecklas en politisk styrning som ersätter den släktskapsorienterade.

Det som man i vardagsspråket kallar "privat egendom", och som ganska väl motsvarar Kommunistiska manifestets uppfattning, är identitetsrelationer av den andra typen, inom det

⁵⁵ Lévi-Strauss beskriver 1-1-samhället som "en synkronisk och diakronisk justeringsprocess av personens status under vilka varje partikulär status är en rigorös funktion av alla de andra." Min översättning av den spanska utgåvans "un ajuste sincrónico y diacrónico de status personales en el que cada status particular es, rigurosamente, función de todos los demás." Lévi-Strauss, Claude (1993) *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Planeta-Agostini; s. 148.

⁵⁶ Lévi-Strauss, Claude (1993) *Las Estructuras Elementales del Parentesco*; s. 113. *The Elementary Structures of Kinship*(1969), s.73.

en-mot-flera-samhälle som har utvecklats som en följd av en befolkningsökning. Morgan uppfattade den privata egendomen som underordnad en kognitiv process. Han skriver angående begreppet egendom: "Commencing at zero in savagery, the passion for the possession of property, as the representative of accumulated subsistence, has now become dominant over the human mind in civilized races."⁵⁷ Notera att för honom är egendom, "property", en konsekvens av ett själsligt tillstånd, en "passion of possession". Vidare identifierar han "property" med ting av olika slag, t ex redskap eller mark.⁵⁸ Slutligen finner han egendomen identitetsgivande nämligen "representative". Vad han menar med "commencing at zero" förstår vi bättre när han beskriver den privata egendomen under den "vilda" perioden:

But the property of savages was inconsiderably. Their ideas concerning its value, its desirability, and its inheritance were feeble. Rude weapons, fabrics, utensils, apparel, implements of flint, stone and bone, and personal ornaments represented the chief items of property in savage life. A passion for its possession had scarcely been formed in their minds, because the thing itself scarcely existed.⁵⁹

För Morgan står "passionen för ting" i proportion till deras "existens". Han betecknar tingets gräns gentemot naturen eller dess kulturella identitet, som en social och ekonomisk relation vilken utvecklas beroende av människans kognitiva förmåga. Denna enligt min mening korrekta uppfattning ifrågasätter den arkaiska människans förhållande till mark och bostad som ett innehav av "egendom". Med andra ord kan man säga att den arkaiska människan kunde utveckla egendomsförhållanden endast till de objekt som hon kunde avgränsa som individuella ting och relatera mot andra individuella ting. Om man vill beskriva stammarnas relation till "marken" eller "bostaden" som ett kollektivt ägande, hamnar argumentationen i

⁵⁷ Lewis H. Morgan (1878) *Ancient Society*. Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization. Henry Holt and Company, New York; *Preface*, s. vii.

⁵⁸ Morgan skriver bland annat "the passion of possession of property" där "property" är utbytbar mot "ting".

⁵⁹ Lewis H. Morgan (1878) ; s. 527.

motsägelser.⁶⁰ Antingen uppfattades ”mark” och ”bostad” som individuellt relaterade objekt – och kunde inte uppfattas som kollektiv egendom – eller också kunde de inte vara identitetsgivande under det rådande en-mot-en-förhållandet. Det hela har att göra med möjligheten att sätta gränser. Man kan inte identifiera sig med (äga) det som inte kan omfattas.

På samma grund kan man fråga sig om den arkaiska människan hade en uppfattning om ”bostad” och ”mark” vare sig som ett enhetligt begränsat och gemensamt ägt utrymme eller som summor av flera individuellt ägda ting. I vilket fall som helst leder identitetsobjekt vilka alla ser som egna inte till en gemensam identitet. Det kanske tydligaste spåret av människans identifikationsprocess i ett en-mot-en-samhälle är begravningsritualen enligt vilken individen begravs tillsammans med sina ägodelar. Morgan fortsätter:

Upon articles purely personal which were increasing with the slow progress of inventions, the great passion was nourishing its nascent powers. Those esteemed most valuable were deposited in the grave of the deceased proprietor for his continued use in the spirit-land. What remained was sufficient to raise the question of the inheritance.⁶¹

Utifrån Morgans uppfattning kommer vi till slutsatsen att ”passionen av äga” blir starkare när de sociala objekten växer i antal och i komplexitet. Morgans definition av egendom – som jag delar – har som nämnts en kognitiv innebörd. Eftersom antalet och komplexiteten av sociala objekt beror på kunskapen om den objektiva världen, kan man endast äga det som först identifieras och avgränsas som ett kunskapsobjekt. Sammanfattningsvis kan man säga att egendomsrelationer är identitetsrelationer av kognitiv karaktär. De styrs inte direkt av det produktions sätt som strukturerar det ekonomiska livet i ett samhälle.

I en samhällsuppfattning som är stark påverkad av Marx – exempelvis hos Lévi-Strauss – uppfattas kulturen som en del av samhällets ideologiska struktur, underordnade de ekonomiska villkoren. Men även andra tolkningar är berättigade. Vad gäller relationen mellan ekonomiska och kulturella förhållanden kan den sociala verkligheten uppfattas som delad i två lika viktiga grund-

⁶⁰Lewis H. Morgan (1878); s. 528

⁶¹ ibidem.

strukturer. Å ena sidan hyser det mänskliga samhället förmågan att producera nya villkor i sin omgivning. Å andra sidan hyser det förmågan att anpassa sig till de rådande villkoren. Egendomsrelationer – och de flesta former av identitetsrelationer – bygger på människans förmåga att anpassa sig till sin omgivning. De ekonomiska relationerna är däremot huvudsakligen produktionsrelationer och uppstår som ett uttryck för människans frihet gentemot naturen och för hennes strävan att förändra naturen till sin fördel. Att försöka definiera egendomsrelationer (anpassningsmekanismer) med ekonomiska termer (produktiva mekanismer) är som att uppfatta det naturliga urvalet som en konsekvens av människans fria vilja.

'Privat' och 'offentligt' i förhållande till egendomsbegreppet

I takt med en ökande komplexitet utvecklar samhället offentligheten, dvs. det forum där släktskapsrelationerna upphör att styra och förlorar sin makt. Enligt såväl Morgan som Engels skedde denna förändring till kvinnans nackdel, eftersom hennes inflytande minskade i förhållande till ett växande avstånd mellan beslutsplatsen i samhället och hemmet, den naturliga mötesplatsen för de äkta makarna och barnen. I en-mot-en-samhället var hemmet den naturliga platsen för beslutsfattandet. Detta innebar inte att kvinnan och mannen tog gemensamma beslut om allting. Beslutssystemet var tydligt relaterat till kön. Mannen hade i förhållande till kvinnan en rörelsefrihet som tillät en större variation i fråga om mötesplatser. Han var inte bunden till hemmet på samma sätt som kvinnan. Under dessa tidiga perioder togs även de beslut som männen diskuterade för sig själva inom ett överskådligt avstånd från kvinnans omedelbara värld, men eftersom samhället styrdes efter släktskapsrelationer spelade hemmet en central roll i samhällets strukturutveckling. Man kan beskriva denna värld som privacitetens värld, en värld kännetecknad av personliga kontakter mellan individer med bestämda egenskaper, med en genomskinlig identitet eller en identitet som inte behövde någon form av indexering. Med termen "indexering" menar jag den process enligt vilken föreställningsvärlden underkastas en organisation med kognitiva avsikter. Processen fordrar indelning av föreställningsvärlden i självständiga kunskapsobjekt samt en namngivning av dessa nya avgränsade objekt. En

indexering blir aktuell när en social förändring gör att den omgivande verkligheten inte längre är en självklarhet. När arkaiska samhällen växer, skapas mötesplatser som inte tillhör något hem, eftersom den individuella referensen börjar suddas ut. Dessa platser identifieras dock av alla som gemensamma i en form av kollektivt medvetande som jag har valt att kalla offentlighet.

I privata miljöer är individernas namn en del av strukturen, och detta medför ett kognitivt innehåll som saknar betydelse utanför samhällsstrukturen. Att vara är att vara släkt med. Egennamnet betyder ingenting för sig själv; det är en oavgränsad del av individen. Däremot är individernas namn i offentliga miljöer en abstrakt referens som finner en betydelse enbart i sig själv. Därför föddes behovet att registrera dessa namn, vilkas referens annars inte skulle kunna anges. Studier av förändringar i namnskick kan avslöja hur individen förvandlas från privat familjemedlem till offentlig person. En fransk antroponymisk studie från 1981 av Emmanuelle Hubert visar utvecklingen av denna process:

Pour se distinguer les uns des autres entre homonymes, ces gens transforment certains noms de baptême en petits noms de familiers: (les noms hypocoristiques) Jean devient Jeannot ou Jeannet ou bien leur entourage les affuble d'un sobriquet: Gros Jean, Jean Boivin, à moins encore que ne soit précisé le lieu d'où vient le personnage, l'endroit où demeure ou le métier qu'il exerce: Jean de Clichy, Jean du Pont, Jean le Charpentier.⁶²

De nya efternamnen och tilltalsnamnen var i princip inte ärftliga men situationen ändrades gradvis från och med 1100-talet på grund av de register och andra dokument som då börjades utvecklas. Användning av familjenamn kommer att vara etablerad i Frankrike först på 1300-talet. De vanligaste familjenamnen kan sammanfattas i grupper av ursprungsnamn som refererar till individens födelseort eller till individens yrke eller annan sysselsättning. Om den första gruppen kan man säga att referensen till ursprunget var en naturlig indexering av individerna i en tid där städerna började växa med folk som strömmade in från olika delar av landet och de ursprungliga banden mellan människorna inte längre gällde. Många andra familjenamn utvecklades från öknamn eller från namn som

⁶² Origine des Noms de Familles. Editions Famont (1981) s. 8

förändrades i mångfaldiga översättningar mellan olika språk och dialekter.

Offentligheten utvecklades gradvis i samband med samhällets tillväxt och ökande komplexitet. Olaus Magnus föräldrar hette Måns Pedersson och Kristina. I ett brev från Gustav Vasa tillkallas Olaus Magnus för "Svinefot". Namnet förekommer sedan i olika skepnader "biskop Suinefoet", "Olof Schweinefuss" och "magister Magnus Svinfoth".⁶³ Varför vet man inte, kanske en öknamn eller namnet till en ort som associeras till hans familj. Hans eget val av ett offentligt namn var "Magnus, den latiniserade formen av Måns. I Historia General de las Indias 'indexerar' López de Gómara honom däremot enligt europeiska referenser och kallar honom för "Olaus göte".

Övergången från en-mot-en samhället till en-mot-flera-samhället medförde också en annan viktig kognitiv revolution. I samband med den övergången utvecklades den första uppfattningen om slump. Denna begreppsutveckling har ett samband med framväxten av individens frihetsmedvetande. I ett ursprungligt skede levde människan i en sluten värld utan "framtid". Världen förklarades med stöd i det förflutna. Med insikten om möjligheten att välja fritt utvecklades människans känsla för alternativa lösningar. Hos den som inser att händelseförloppet inte är slutet inom stränga nödvändiga lagar, utan att vissa saker är slumpmässiga, föds en känsla av frihet i modern mening. Från en "trigonometrisk" cyklisk världsföreställning⁶⁴ där händelserna organiserades enligt väderstrecken, omorganiserades kosmos i stället enligt linjära grunder. Föreställningen om skeendet förändrades från att vara cyklisk och stängt till att vara linjärt och öppet. Den vunna insikten tillät utveckling av politiska, etiska och teknologiska handlingar eftersom sådana handlingar – till skillnad från mytologiska eller religiösa handlingar – förutsätter att människan kan välja fritt. Människan i en-mot-en-samhället hade inte uppfattat sig som varaktig utan som

⁶³ Efterskrift till Olaus Magnus Historia, av John Granlund, band IV s. 497

⁶⁴ I den arkaiska kosmologin var himlavalvet centralt. Naturliga och historiska händelser förenades med himlakropparna i en gemensam världsåskådning. Händelsernas riktning blev också betydelsefull. Himlavalvet upplevdes som ett scenario med det tänkande subjektet i mitten. Människornas och naturens rörelser kunde på detta sätt tolkas efter den vinkel som den rörelse uppvisade gentemot de fyra väderstrecken. Mer om detta i min skrift: *Apuntes sobre etnológica* i <http://www1.ldc.lu.se/latinam/virtual/ciencia/etno.htm>

befintlig. För henne skedde allt med nödvändighet. Endast händelser kunde äga rum, inga "handlingar" i en modern betydelse. Tillvarons öppenhet inbegriper däremot såväl nödvändighet som summan av de öppna alternativens sannolikheter. Att välja innebär att utöva sin frihet mot världen och mot andra individer. Man kan tala om "kamp" i den betydelse av termen som man finner hos Marx och Engels men också i den darwinska teorin. Däremot befinner sig människan i ett en-mot-en-samhälle aldrig i en kampsituation.

Slumpens och valmomentets betydelse för den kulturella utvecklingen

Enligt Engels levde urmänniskan i ett kollektivt äktenskap där sexuella förbindelser etablerades mellan alla av samhällets medlemmar, en form av sexuell "kommunism". Denna uppfattning – som baserades bland annat på Morgans studier – har sedan länge motbevisats av flera antropologiska studier. Ändå är det intressant för oss här att se hur marxismens nu klassiska samhällssyn påverkades av Morgans bild av bilden av det arkaiska ursprungsstadiet.

Engels beskriver den arkaiska världen som oerhört komplex. En-mot-en-relationer identifieras med flera-mot-flera-relationer. Han skriver:

I det Morgan på detta sätt baklänges konstruerar familjens historia, kommer han i överensstämmelse med flertalet av sina kolleger fram till ett urtillstånd, där det rådde oinskränkt könsumgänge inom stammen, så att varje kvinna lika mycket tillhörde varje man och varje man lika mycket varje kvinna.⁶⁵

Detta Eden förstördes enligt Engels genom utvecklingen av klassamhället, något som samtidigt medförde kvinnans underkastelse. Med andra ord ersattes det "komplexa" (den primitiva kommunismen) av det "enkla" (det privata ägandet och det monogama äktenskapet). Klassamhällets födelse ses alltså snarast som en tillbakagång. Marxismen beskriver detta historiska händelseförlopp som ett missöde som kan rättas till, om man lyckas återskapa det arkaiska samhällets grundstruktur.

Jag utgår från det motsatta uppfattningen, nämligen den att samhället utvecklas från det enkla till det komplexa. Jag ser den här

⁶⁵ Friederich Engels (1982) Familjens, privategendomens och statens ursprung, s 40.

processen som styrd av en kombination av faktorer, där en balansgång mellan organisation och slump bestämmer hur ett samhälle kommer att se ut. Livet är i sig en seger över kaoset men samtidigt ett uttryck av slumpmässiga urvalsmekanismer. Traditionellt har man sett kaos som ett hot mot livet, samhället och kulturen. Kaos har traditionellt uppfattas som synonymt med förfall, regress, upplösning. Men idag uppfattas kaos även som synonymt med frihet, obundenhet, pånyttfödelse och förnyelse. Livet drar nytta av slumpen i sin strävan efter mångfald, eller också bestämmer slumpens villkor att organismerna belönas efter deras grad av komplexitet. Ju mer komplex en organism är desto större är dess förmåga att överleva. Livet, samhället och kulturen styrs på denna punkt av det naturliga urvalets mekanismer, ungefär sådana som Darwin en gång beskrev dem.

Ensidiga respektive flersidiga relationer till objekt i världen illustreras av den analys som Claude Lévi-Strauss gör av incesten. Han konstaterar att incestförbud råder i alla kända samhällen. Förbudet kan därför betraktas som en regel gränsande till både biologiska och kulturella fenomen. Lévi-Strauss menar att incestförbudet har samband med en annan regel, nämligen påbudet att välja exogama sexuella förhållanden. Kulturens roll är att garantera gruppens existens genom att ersätta slumpmässiga förhållanden med dem som gynnar gruppens överlevnad.⁶⁶ Kriteriet här är sociologiskt, gruppen väljer att dela sin identitet med andra grupper som ett sätt att överleva under nya former. Man kan i Lévi-Strauss analys följa motpolerna "privat" respektive "offentligt" relaterade till paret "endogamt" och "exogamt". Liksom Marx, Engels och Morgan kopplar han samman exogami med offentlighet. Han ser utveckling från det komplexa till det enkla, från ett rikt till ett fattigare samhälle vad gäller antalet kombinationsmöjligheter. Förbudet mot incest kan enligt Lévi-Strauss uppfattas som det kollektivas övertag över

⁶⁶ Lévi-Strauss, Claude (1993) *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. ; s. 68. *The Elementary Structures of Kinship*(1969), s.32.

individ, det socialas dominans över naturen och organisationens över slumpen.⁶⁷

Det som sker inom ramen för släktskapsförhållanden försiggår också på andra plan. Att "öppna" och "stänga" sig i förhållande till omvärlden är en form av social och kulturell andning, ett regelbundet kretslopp som eftersträvar gruppens överlevnad genom att skifta mellan offentlighet och privacitet, mellan endogena respektive exogena relationer, genom att växelvis betona kollektivet och individen.⁶⁸

En ny historisk period inträder då ett samhälle övergår från en form av dominans till en annan. Ett sådant ögonblick inträffar i de europeiska och de amerikanska samhällena strax efter Amerikas upptäckt. Vad gäller den europeiska kulturen hade endogena faktorer länge dominerat. Men koloniseringen av Amerika medförde en radikal förändring. Processen innebar ett intensivt sexuellt utbyte med amerikanska kvinnor, särskilt i de delar av kontinenten som koloniserades av iberiska folk. Att bryta med sin egen grupp – oavsett anledningen till brytningen – innebär alltid att nya forum för både privata som offentliga förhållanden skapas och att tankevärldar-

⁶⁷ Att bryta med den isolering som endogama förbindelser innebär kan också vara första steget ut ur ett offentligt rum – nämligen den av den egna gruppen – för att utveckla 'privata' relationer med andra individer av andra grupper – relationer som vilar på enstaka individer. Förhållanden som är interna till gruppen kan tolkas vara "offentliga" i den mån de är gemensamma för hela gruppen. När denna inre cirkel bryts ner, produceras nya grupperingar och den gamla gruppen försvinner i en ny grupp utan att förlora sin ursprungliga identitet. Så småningom kan den nya gruppen också bli ett 'offentligt' forum och nya behov till brytning aktualiseras.

⁶⁸ Valet av sexuell partner sker i komplicerade mönster på många olika plan. I fråga om äktenskapsrelationer vill jag understryka några aspekter av problemet som ofta förbises. Å ena sidan finns det som man kunde kalla för urvalets struktur som styr hur stor de grupp är från vilken en individ kan välja sin partner, t ex alla kusiner eller endast den förstfödde av en syster. Om den gruppen består av en enda individ, har vi i grova termer den arkaiska samhällsmodellen. Vidare finns det ett valmoment som angår släktskapet mellan individerna, t ex systerson eller kusin, man kan tala om en släktskapsindexering enligt vilken varje individ ockuperar en bestämd plats i strukturen. Vidare kan ordningen i släktskapsförhållande prioriteras, t ex tidsmässigt som den förstfödde, storasyster, etc. Slutligen har äktenskapets struktur också betydelse, t ex. monogami, månggifte. De här fyra valmoment som gäller för äktenskapsrelationer kan generaliseras för all form av utbyte mellan grupper och gentemot omvärlden: antal möjliga kombinationer; indexering av relationen; ordningen i relationens beståndsdelar och relationens struktur.

na därmed förändras. Tolkningen av dessa processer kan aldrig vara entydiga. Men de flesta som behandlat frågan är överens om att en vändning till individen och individuella förhållande alltid är en vändning till kvinnans värld och därför förstärker kvinnans position.⁶⁹

Kvinnan och den privata egendomens utveckling under 1500-talet

I 1500-talets Europa förändrades kvinnans situation radikalt. De arkaiska identitetsrelationer som en gång hade gällt i absoluta termer, men som sedan underordnats det offentliga rummet, återkommer under 1500-talet genom en omvärdering av familjen, barnet, hemmet och kvinnan. Privacitetens intåg medförde en förstärkning av en-mot-en-banden mellan människor, trots att samhället i övrigt styrdes av en-mot-flera-förhållanden. Processen innebar en försvagning av det offentliga rummet och en förflyttning av den sociala makten till hemmet. Denna process blev en oskiljbar del av moderniteten för att efterhand öka i betydelse. Detta genombrott har utan tvekan ett samband med den nya friheten – en form av frihet som kan beskrivas som “brist på disciplin” och som fick ett genomslag med Amerikas upptäckt för att med kapitalismens segertåg spridas

⁶⁹ Livets urvalsmechanismer i allmänhet har stor betydelse för förståelsen av äktenskapsmekanismerna. Ur biologisk synpunkt – har vi sagt – främjar utvecklingen en ökning av komplexiteten eftersom denna komplexitet berikar den genetiska arvsmassan. Komplexiteten bör inte identifieras med mångfaldiga relationer därför komplexiteten kan mycket väl härstamma från bristen av generella villkor eller man kan villkoren bestämmas av slumpen. Av den anledningen när det gäller äktenskapsstrukturen, är monogami överlägsen månggifte. Monogami binder en genetisk omsättning till en enda sexuell kombination och ökar på detta sätt oerhört komplexiteten i släktskapsförhållande i stort. Den genetiska monotoni – dvs. “fattigdom” i fråga om tillgängliga kombinationer – begränsas genom att förbjuda (eller åtminstone begränsa) upprepningen av en genetisk omsättning i flertal kombinationer. På den punkten kan ett samhälle med total sexuell frihet ifrågasättas därför att full frihet i fråga om sexuellt utbyte skulle främja utvecklingen av månggifte. Sexuell frihet kommer in i det moderna samhällslivet på andra vägar. Den moderna samhällsutvecklingen tycks introducera friheten genom rätten till skilsmässa. Den sexuella utvecklingen tycks idag föredra formen av flera monogama förbindelser under livets lopp (alltid en i taget) snarare än en fullständigt frioreglerad sexualitet.

över Europa. Vi kan spåra denna revolution i förhållandet mellan könen. Den amerikanska historikern Constance Jordan skriver:

Renaissance literature in defence of women was pan-European and transgeneric. It appeared in virtually all kinds of narrative, in epic poetry and prose fiction as well as in political and philosophical writing. Written by hacks in hope of patronage, by great writers (perhaps for the same reason), printed in the centres of the book trade – Venice, Paris, Lyon, and London – as well as by a few regional presses, it must have reached vast numbers of persons, some of whom may not have been literate. Ostensibly concerned with the fate of women in patriarchal societies, it actually addressed issues beyond those of sex and gender.⁷⁰

Sådana nya synsätt kan spåras överallt i det europeiska 1500-talet, inte minst i den religiösa debatt som förbittrade relationerna inom den kristna kyrkan. Även om det finns enstaka undantag finner vi att de författare – d v s de manliga tänkare – som argumenterade för att behålla prästernas eller munkarnas celibat, samtidigt kämpade emot kvinnans intåg i männens värld. Omvänt försvarade celibatets motståndare kvinnans rätt och underlättade utvecklingen av ett jämlikt samhälle. Till den senare gruppen hör Erasmus och Luther och inte minst Rabelais. Constance Jordan skriver:

Renaissance literature in defense of women is roughly divisible into general categories. The first is motivated by the claims of society and the state against those of the church, and insists on the value of familial as against celibate life. The second – overtly feminist – is devoted to securing for women a status equal to that of men. Most works in both categories refute (or try to) authorities asserting the moral weakness of woman or her ontological inferiority to man, rehearse proofs of her virtue, and attack misogyny. Works in which the status of women is the chief subject also criticize the attitudes and practices of patriarchy, particularly paternal greed and marital brutality.⁷¹

Constance Jordan tar Jacob Burckhardts klassiska verk *Renässanskulturen i Italien* som utgångspunkt för en diskussion om kvinnans möjligheter till kulturell utveckling under renässansen. Enligt Burckhardt rådde i den italienska renässansen samma villkor för kvinnor och män. Burckhardt skriver:

⁷⁰ Jordan, Constance (1990) *Renaissance Feminism* Ithaca & London s. 308

⁷¹ Jordan, Constance (1990) *Renaissance Feminism* Ithaca & London s. 11

Framförallt är kvinnans bildning i de högre stånden väsentligen den samma som mannens. Det uppväcker ej de ringaste betänkligheter hos renässansens italienare att låta sina döttrar och söner få samma litterära, ja, t.o.m. filologiska, undervisning.⁷²

Dessa lika villkor innebar inte att gränsen mellan könsens olika roller suddades ut. Knappast var den här processen heller medveten för gemene man. Man anpassade sig till förändringarna utan att ha en klar uppfattning om vad dessa innebar ur jämställdhetssynpunkt. Jämställdheten gick tvärs igenom samhället men gynnade mest kvinnorna i högre samhällsskikt. Burckhardt skriver:

Om en särskild, medveten "emancipation" är det självfallet alls ej fråga. Den förnäma damen kom på denna tid att på samma sätt som mannen eftersträva en helgjuten, i alla avseenden fulländad personlighet. Samma procedur i ande och hjärta som gör mannen fullkomlig skall också fullkomna kvinnan. Aktiv, litterär verksamhet begär man ej av henne, och är hon skaldinna, väntar man sig väl en mäktig själens klang men ej någon speciell intimitet i form av dagböcker och romaner. På publiken tänkte dessa kvinnor icke alls. De ville framförallt imponera på betydande män och hålla dessas självrådighet inom vissa gränser.⁷³

Constance Jordan ifrågasätter Burckhardts beskrivning. Hur stor vikt ska man ge enstaka registrerade fall? Är utbildningen av några flickor från samhällets högre skikt representativ för hela samhället och alla kvinnor? Jordan skriver:

For Burckhardt's thesis there is no comparable evidence. To substantiate it, one has to assume that in some ways, at least, men and women were equally affected by the intellectual vigor and the artistic achievement that characterized Renaissance culture. In two important respects, however – education and literacy – the record suggests that women did not even come near to matching the achievements of the men of the same rank much before the end of the seventeenth century. [...] We are almost forced to conclude that the Burckhardtian view of Renaissance women was wrong.⁷⁴

Celibatets fall anknöt direkt och indirekt till det sexuella livets betydelse, till familjens betydelse och slutligen till den privata sfärens

⁷² Burckhardt J. (1965) Renässanskulturen i Italien övers. Lizzie Tynell. Natur och Kultur, s 259.

⁷³ Op cit, s 260

⁷⁴ Jordan, Constance (1990) Renaissance Feminism. Ithaca & London, s. 18

betydelse i samhälle. Celibatet var ett led i kyrkans ambition att skapa en elitorganisation av prästerskapet som en motvikt till furstarnas och statsmaktens maktexpansion och bevara kyrkans ställning som samhällets och offentlighetens centrum. Med protestantismen ändrades detta delvis och man kan se en klar skillnad mellan katolikernas och protestanternas hållning vad gäller synen kvinnans rättigheter. Constance Jordan skriver:

The principal Latin Fathers of the early church were virtually unanimous in their agreement with Paul. The notion that celibacy is better than married fidelity is regarded as absolutely unexceptionable and, moreover, is further justified by the certainty that the times are apocalyptic. Observing that the civilized world is everywhere overrun by barbarians, Jerome perceives that the end of the age is at hand and the injunction "Be fruitful and multiply" no longer obtains. Augustine, apologizing for marriage, declares that continence is better; it may even hasten the highly desirable end of the world, which, if 'all abstained', would come within a generation. Even if this were not so, the case for associating with woman is usually described as a weak one. As Jerome claims, the history of the gentiles shows that woman is responsible for the world's evil: 'In all the bombast of tragedy and the overthrow of houses, cities, and kingdoms, it is the wives and concubines who stir up strife.' And Tertullian, making the existence of woman a perpetual sign of human error, sees in the original sin of Eve the cause not only of her political subordination and obligatory silence but also of continuing guilt.⁷⁵

Kvinnans ställning stärktes mest i den protestantiska världen, men även här var hennes framgångar blygsamma inom den kyrkliga sfären. Den brittiske historikern Euan Cameron skriver:

All mainstream Protestants, and the vast majority of the sectaries, agreed with their age in excluding women from the ministries of the Church and from civic office. Princesses and queens, of course, transcended the normal limits assigned to women; but the power acquired over the conduct of English religious affairs by an Elizabeth I (for example) did nothing for the status of women as a whole. Neither as ministers nor as burghers could women participate publicly in the Reformation process. Though undoubtedly involved intimately in the movement at all levels, women's

⁷⁵ Op.cit., s. 26

distinctive participation was usually masked by that of a male partner.⁷⁶

Reformationen medförde en omvärdering av kvinnans själsliv och tvingade till en rad olika nya problem som tidigare kunde sopas under mattan. Att acceptera kvinnas likvärdighet med mannen tvingade till en djup och radikal förändring av teologiska ansatser som ofta kantade med en ren konfrontation med kristna dogmer vars gränser påminner oss starkt om jämställdhetens övertag över det arkaiska samhället. Constance Jordan beskriver detta dilemma:

A woman therefore acquires a twofold sense of her own identity and worth as a human being. As one who possesses an immortal soul, she is the equal of man and susceptible to the same salvation and damnation; as one who lives in this world, she is always his inferior and his subordinate. In the language of Renaissance political thought, she is a *persona mixta*: her natural and political self balanced by her spiritual self. As such, she posed a considerable problem to moralists. How is she to be judged by the same moral standard as her male superiors? And if she is a political subordinate, can she be blamed for what goes wrong? Traditionalists tended to answer the first question by insisting that woman needed more help in the process of salvation than man did; she stood in greater grace. They answered the second by arguing that the world's evil arose and continues to derive from the disobedience of woman to her superior, man; she is blameworthy only in that she fails to fulfil her superior's orders.⁷⁷

Kvinnan och den privata egendomens ursprung

Få böcker har påverkat feminismen så starkt som Engels *Familjens, privategendomens och statens ursprung*. Där för Engels fram en interpretation av kvinnans historia som Simone de Beauvoir antar som utgångspunkt i *Det andra könet*. Hon skriver:

Under stenåldern, när jorden var klanens gemensamma egendom, var jordbrukets möjligheter begränsade på grund av de ytterst primitiv utformade verktygen spade och hacka. Skötseln av små jordlappar översteg inte kvinnan krafter. Redan i denna

⁷⁶ Cameron, Euan (1991) *The European Reformation*. Clarendon Press, Oxford. s. 402-403

⁷⁷ Jordan, Constance (1990) *Renaissance Feminism* Ithaca & London s. 22-23

ursprungliga arbetsfördelning bildar de båda könen på sätt och vis två jämställda klasser.⁷⁸

Bilden av ett arkaiskt samhälle med jämställda roller befästes via Engels "historiska materialism" i feminismens kärnideologi. Engels skriver:

Den kommunistiska hushållningen, där kvinnorna till största delen eller alla tillhör en och samma gens men männen fördelar sig på skilda genser, är den särskilda grundvalen för kvinnornas dominerande ställning, som under urtiden var allmänt utbredd.⁷⁹

Enligt Beauvoir (och Engels) utförde kvinnan ett produktivt arbete hemma. Jämställdheten innebar att kvinnan stannade i hemmet medan mannen jagade och fiskade. "Men", skriver Beauvoir, "hennes sysslor innebär ett produktivt arbete – förfärdigandet av lerkärl, vävning, skötseln av odlade växter- och härigenom spelar hon en stor roll i det ekonomiska livet."⁸⁰ Man finner här – som i många andra feministiska texter – beskrivningar av en period med jakt och fiske för männens räkning och hemmet för kvinnornas.

Samtidigt framstår kvinnans roll i civilisationsprocessen som viktigare än mannens. Hon ägnade sig åt sådant som jordbruk, vävning, avancerade arbetsuppgifter som utan tvekan har varit av central betydelse för kulturens utveckling. Jakt och fiske är däremot sysselsättningar som knappast skiljer människan från andra djurarter. Men om kvinnans roll var överlägsen mannens, varför ändrade sig dessa förhållanden senare? Enligt Beauvoir ledde upptäckten av metallerna, koppar, tenn, brons och järn, till en mer omfattande jordbruk och arbetsinsatsen krävde nu i stället manlig kraft. Kvinnan blev tvungen att överlämna det produktiva jordbruksarbete åt mannen: "Mannen tar då andra män i sin tjänst och gör de till slavar. Enskild egendom blir en realitet och som herre över slavar och jord blir mannen herre också över kvinnan."⁸¹

Den marxistiska kommunismen förutsätter en flerfaldig relation mellan individer och sociala objekt som gäller i alla riktningar, nämligen att alla äger allt, och allt har alla som ägare. Men sådana

⁷⁸ de Beauvoir, S. (1974) Det andra könet, s. 38

⁷⁹ Friederich Engels (1982) Familjens, privategendomens och statens ursprung. s. 62.

⁸⁰ de Beauvoir, S. (1974) Det andra könet, s. 38f.

⁸¹ Op cit, s. 39

var inte relationerna i det arkaiska samhället. Så gott som alla sociala roller var bestämda av stränga unika regler, likaså de flesta arbetsuppgifter. Även relationerna mellan människor och redskap var unika. Man begravdes med sina redskap, med sina vapen och kläder. Regler styrde individer och samhälle i en unik relation mellan händelser, himlakroppar och naturfenomen. I detta strängt styrda samhälle var kvinnors och mäns roller bestämda och tydligt åtskilda. De var inte jämställda vare sig ur ett socialt, etiskt eller politiskt perspektiv. Den enas värld var stängd mot den andra. Kunskapen om det andra könets levnadsvillkor och sysslor var bristfällig och invävd i myternas värld.

Detta samhälles världssontologi är ett rangordnat system där varje namn har både en deskriptiv och en klassificerande roll. Saker och ting, människor, gudar och djur ställs i unika och oersättningsbara relationer. I den här bemärkelsen är dessa relationer privata, i den betydelse som finns dold i latinets *privatus*, "enskild" av *privare*, "beröva", "frånta", "befria". Vi kan tillägga diskriminerande eftersom all form av kunskap förutsätter urskiljande av egenskaper och ett rangordnande av dessa i ett större sammanhang. Den här ursprungliga relationen mellan individer och sociala objekt kan betraktas vara "kommunistisk" bara om man identifierar en-till-en-relationer mellan individer och objekt med flera-mot-flera-relationer mellan individen och världen.

Släktskapsrelationer av unik karaktär mellan subjekt, gudar, mytologiska figurer, djur, växter, naturliga fenomen och även icke-levande föremål var världens grundläggande mönster. Även om varje individ verkade för allas överlevande, och maten var en gemensam resurs, delades inte tillgångarna efter kollektivistiska principer. Att man gör något samtidigt behöver inte betyda att man gör det tillsammans, som en gemensam handling. Snarare var det fråga om en individualistisk mer eller mindre omedveten överlevnadsstrategi. Även om det ibland kan ha förekommit ekonomiska överskott som någon eller några tog hand om, kunde detta överskott inte berövas de andra, eftersom det förhindrades av den individuella relation som rådde mellan subjektet och världen. Det möjliga ekonomiska överskottet fördelades jämt just på grund av den starka individualistiska strukturen som omöjliggjorde all form av en-mot-flera-fördelning.

En gemensam punkt för den kvinnohistoriska forskningen har varit att utgå från att offentligheten efter klassamhällets genombrott har regerats med det manliga delen av samhället i styrposition. Man har också, och med rätta, menat att män – med sin makt att skriva historien – har undervärderat kvinnornas insats i kulturfrågor. Men denna manliga dominans bör ändå inte antas som en självklarhet. Det är rimligare att anta att civilisationens utveckling har medfört en ömsesidigt invasion av det andra könets traditionella inflytelseområden. Som konsekvens har både mannen och kvinnan svarat med aggressivitet i en uppenbar försvarsattityd, var och en med de medel som de haft till sitt förfogande – mannen utifrån den offentliga sfären, kvinnan utifrån den privata sfären, en aggressivitet som trädde fram först när de ursprungliga sociobiologiska rollerna försvagades och människans sociala liv gradvis befriades från könsrelaterade arbetsuppgifter. Ett studium av den privata sfärens intåg i det moderna europeiska samhället ger oss möjligheten att se hur kvinnans ställning successivt har stärkts, samtidigt som hon har förlorat sin traditionella roll, som i allt högre grad har delats med mannen. Man kan fråga sig om inte är det så att den privata sfärens utveckling är relaterad till den privata egendomens utveckling. Den klassiska marxismens uppfattning enligt vilken civilisationens frammarsch har varit gynnsam enbart för en överklass och framför allt för männen inom dessa klasser har dock vägt tungt bland många feminister. Man har föredragit att välja en ideologisk uppfattning som presenterar kvinnan som ett historiskt offer snarare än som en aktiv deltagare i världshistorien. Här utgår jag emellertid från den uppfattningen att den västerländska moderna människans egenart med sin individualism och frihetsuppfattning, med sin vardaglighet och känsla för intimitet inte är annat än en framgångsrik överlevnadsstrategi. Den privata egendomens utveckling kan med all rätt ses som det moderna samhällets kvinnliga ansikte, och även om det privatas intåg i det moderna livet många gånger har använts emot enskilda kvinnor, förverkligar processen i stort ett genombrott för det privata rummet och kvinnans värld.

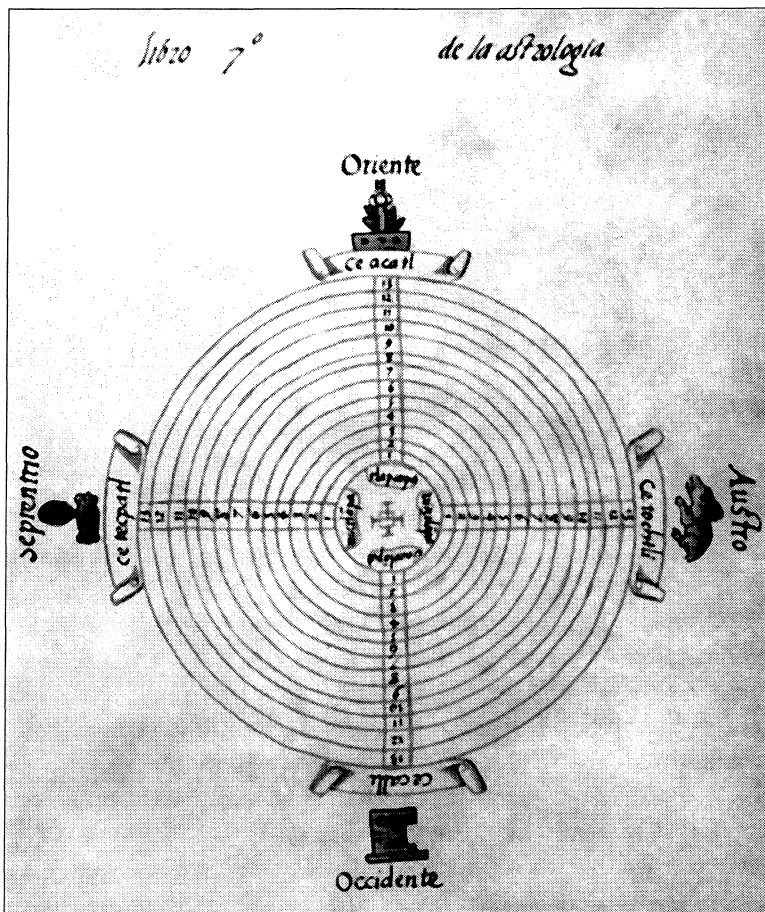


Bild III: *Kalenderns hjul. Florentine Codex. Bok 7, bild 20.* Tidens lopp identifieras med ett universum föreställt i cirkulär form. Enligt traditionen skapades kalenderhjulet av Quezalcoatl själv. Man börjar från öster, och år ett symboliseras av vassröret. Nästa element i räkningen hämtas i norr, och år två blir flintknivens år. Väster, det tredje året, symboliseras av huset. I söder är kaninen är symbolen för det fjärde året. Man fortsätter att räkna runt fram till år tretton, då proceduren upprepas från nästa steg, dvs. flintknivens år blir nummer ett.

Kapitel II

Om historiens formella egenskaper

Mannen som frågade efter vatten

I det föregående har det arkaiska medvetandet visats vara relaterat till vissa ekonomiska och sociala villkor. I detta kapitel anknyter jag till några rön inom dagens kulturanthropologiska forskning om arkaiska kulturer. I synnerhet diskuteras uppfattningar kring tid och historia.

Begreppet "historia" är direkt relaterat till begreppet "tid". Men eftersom vi kan skilja mellan kronologisk tid, biologisk tid, sociologisk och kulturell tid, en tid för gruppen och en annan för individen, en objektiv och en subjektiv tid etc., måste det också finnas en mängd uppfattningar av vad "historia" är. Den som reflekterar över de olika tidsuppfattningarna konstaterar att de flesta vilar på den mänskliga kommunikationen – undantaget är framför allt kronologisk och biologisk tid. Kommunikationen har en inre rytmik eller varaktighet mätbar i enheter av kronologisk tid, men den styrs av subjektiva villkor och ger därför upphov till en subjektiv tidsuppfattning, något som jag kallar den "egentliga historien". Kommunikationsprocessen har sina minsta beståndsdelar i dialogen, de egentliga cellerna i ett samhälles eller en kulturs historieuppfattning. Den kommunikationen kan omfatta flera individer under korta eller långa kronologiska perioder. Därför varierar den historiska rytmen beroende på vilken nivå man studerar den. Historien kan ses som ett hav av kommunikationsvågor, mindre och större, genererade i enskilda samtal, och dessa kombineras till större och mer komplexa enheter tills en historisk period har bildats.

Historien som en produkt av kommunikation är mycket lättare att iakta i den arkaiska världen. Här anses kommunikationen ha makt över händelseförloppet och över naturen, en uppfattning som gått förlorad i det moderna samhället. Den arkaiska människans beslutssystem bygger på händelseförloppets formella egenskaper. Hennes uppfattning om beslutets betydelse för handlingen vilar på

ett historiskt och kommunikativt orsaksbegrepp som har sin förklaring i kommunikationens inre rytmik och i dess formella strukturer. Denna orsaksuppfattning är fullständigt skild från det synsätt som förklarar händelser som mekaniska processer och styrda av politiska beslut. Denna senare typ av förklaringar styrs av en kronologisk tidsuppfattning.

Den arkaiska människan lever i en "historisk" verklighet i den meningen att nuet, det förgångna, framtiden och myten flyter samman i en enda upplevelsesfär. Man kan därför beskriva den arkaiska människan som en människa som handlar efter renodlade historiska villkor. För henne är *mekaniska* beslut underordnade *historiska* beslut. Den moderna människan är däremot politiskt handlande. Man kan kort säga att politiska processer i princip är inomstrukturella, att det är fråga om processer inom ramen för den kronologiska tiden. Så är inte fallet för den historiska processen. Den är strukturförändrande och styrd av en annan form av tid, händelseförloppets rytmik.

Förmågan att handla politiskt har utvecklats långsamt i takt med den moderna världsbildens framväxt, och det är först under 1500-talet som denna förmåga gör sig gällande över den arkaiska (historiska) världen. Det är då, just vid tiden för Amerikas erövring, som människan för första gången lyckas lämna bakom sig den historiska synen på händelseförloppet. En närmare granskning av likheter och skillnader mellan de här två handlingsformerna skall visa att en politisk handling alltid är förbunden med makten, medan en historisk handling är förbunden med initiativet. Det är min avsikt är att visa att en handling som eftersträvar makt radikalt skiljer sig från en handling som eftersträvar initiativ. Handlingen som styr initiativet försöker påverka rytmiken hos händelseförloppet på ett för det handlande subjektet fördelaktigt sätt. Att vända rytmen hos ett händelseförlopp till sin fördel var en teknik som den arkaiska människan kände väl. Paul Radin berättar:

A young man fell in love with a girl belonging to a clan into which he was not permitted to marry. Nothing that his parents or the older people said seemed to have any influence upon him. Marry the girl he would in defiance of all clan regulations. In desperation the father resorted to the following very subtle plan. Among the Winnebago there exists a very curious and interesting

custom which forbids a member of any other clan to ask for water in the lodge of a member of the bear clan. To do so is considered an unpardonable affront and an unforgivable breach of good manners. Should any one, however, presume to ask for water it is refused, but every other demand is granted. The father in this case deliberately committed this affront and when the water was refused and he was asked to make some other request, he asked for the hand of the daughter of the owner of this house, it so happening that members of the bear clan were eligible as mates for his son.⁸²

Detta exempel visar en konfrontation och dess historiska lösning. Det visar hur två förbjudna handlingar kan makulera varandra på det historiska planet. Konfrontationen uppstår när sonen bestämmer sig för att gå emot samhällets bestämmelser. Sonen vägrar att erkänna samhällets rätt att diktera normer (dvs. dess rätt att ta initiativet ifrån individerna) och erövrar initiativet från samhället. Den nya situationen, som egentligen är frukten av en politisk handling, riskerar att riva sönder den sociala tillvaron och tvingar samhället att svara med en annan politisk handling. Samhället måste återta initiativet med politiska medel och den unge mannen måste straffas. Men fadern förstår att konfrontationen kan upplösas om man erbjuder sin egen heder i utbyte. Samhället får då nöja sig med faderns förödmjukelse som bevis för att sonens förbjudna kärleksval inte är ett hot mot ordningen. En aggressiv handling har neutraliserats med en självdestruktiv handling. Sonens roll som angripare makulerades när fadern frivilligt antog offrets roll. Sonens förolämpning, som i princip är riktad mot samhället, har nu omvandlats till en förödmjukelse av fadern, som tycks tänka: "Min sons agerande mot samhälle var egentligen riktad emot mig". Faderns rättsliga lösning - som bär det rättsfilosofiska namnet "substitution" - är en variant av de typiska situationer som studerades av Marcel Mauss, nämligen gåvan och dess avgörande roll som historisk handling. När fadern utlämnar sig själv i utbyte mot sin son, ger han en gåva till samhälle, och på detta sätt försätts samhället i skuld mot honom. Eftersom sonen i sin tur står i skuld till samhället för sitt brott, byts den ena skulden ut mot den andra. Här framgår tydligt förhållandet mellan gåvan och offrandet. Gåvors

⁸² Radin, Paul (1927) *The Primitive Man as Philosopher*, s. 44f.

effektivitet som "frambringare av initiativ" beror på att de står för en positiv handling ur vilken man egentligen inte förväntar sig något i gengäld. Man kan vägra att ta emot en gåva men till priset att förlora initiativet. Man kan också ignorera en gåva men initiativet är ändå i fara. Situationen kan helt enkelt ses som konsekvens av den redan presenterade återgäldbarhetsprincipen.⁸³

Den kommunikativa förbindelsen mellan två individer eller grupper av individer i en historisk kommunikation varar inte länge. Den uppstår plötsligt ur ett hav av kommunikationsförbindelser utan skenbar form och försvinner efter ett begränsat antal kommunikationsprocesser. Den historiska handlingens upplösning sker när det råder konsensus angående handlingens konsekvenser. Inför en historisk handling uppträder subjektet enligt spelregler som är öppna men samtidigt formellt bestämda. Subjektet kan uppfinna nya lösningar men dessa kommer alltid att vara av ett visst formellt slag. Antingen verbalt eller i handling bör lösningarna innefatta en "negativ" akt. Situationen involverar alltid någon form av självförnekelse, en självförvållad förödmjukelse eller ett utlämnande av en själv. Det är som om den historiska konfrontationen uppstår som en konsekvens av ett överflöd av energi som måste kanaliseras ut från strukturen i rätta mängder.

Vidare kan subjektet inte undvika att delta i en historisk konflikt, men det kan välja mellan att försöka ta initiativet eller att låta bli. Att ta och behålla initiativet är det historiska handlingens spelregel nummer ett. Om initiativet inte kan upprätthållas kan den passiva deltagaren tvingas att anta den aktivas ståndpunkter som sina egna. Den historiska handlingen bör inte förväxlas med en politisk konfrontation. Den historiska dialogen etableras mellan kommunikativa parter vilkas roller stundvis är utbytbara. I exemplet ovan är fadern den som "offrar". Motparten i kommunikationen är "samhället" som här är den part som tar emot offrandet.⁸⁴ Men rollerna är inte för evigt bundna till dessa parter. I nästa kommunikativa situation kan fadern vara den part som tar emot en gåva och "samhället" den part som offrar, och rollerna är ombytta. I en politisk kommunikation är däremot rollerna fastlagda och tillskrivna

⁸³ Se kapitel 1, avsnittet: "Kalla och varma samhällen."

⁸⁴ Om fallet där en grupp behandlas som en individ, se längre fram i detta kapitel avsnittet "Att indexera en historisk händelse".

individer en gång för alla, som i Hegels herre-slavdialektik eller i den marxiska relationen mellan förtryckare och förtryckta. Det samma gäller kommunikativa situationer, som den som etableras mellan läkare och patient eller mellan lärare och elev. Det är inte meningen att slaven ska bli herre eller att patienten ska bli läkare. Rollerna är absoluta och beskriver ett sakförhållande, inte en formell struktur av kommunikativ art. Däremot är relationerna mellan givare och tagare eller mellan säljare och köpare renodlat kommunikativa och utbytbara roller.

Vidare gäller att den politiska sfären producerar maktförändringar och därför har fysiska konsekvenser. Den historiska sfären däremot producerar förändringar i skeendets formella egenskaper. Historiska handlingar går ut på att upprätthålla initiativet genom åtgärder som är förbundna med händelseförloppetets rytm. Historiska handlingar kan påverka sakförhållanden men enbart indirekt genom att skapa förändringar i tidens struktur eller med andra ord att föra överflödigt energi ur systemet. Det händer ofta att den part som upprätthåller initiativet inte har tillgång till den politiska makten (sådana är faderns situation i exemplet ovan). I sådana fall kan ingenting hindra den makthavande motparten (i vårt exempel: "samhället") att återta initiativet genom att med politiska (mekaniska, fysiska) medel förtränga den historiska rytmikens konsekvenser. I vårt exempel har sonen uppfattat sig själv som en politisk part gentemot ett förtryckande samhälle. Han vill tillämpa en politisk lösning på konfrontationen och samhället avser att agera på samma sätt. Rollerna av förtryckare och förtryckta kan upprätthållas med mekaniska medel, dvs. genom fysiskt våld. Faderns historiska kommunikationssätt löste dock konflikten. Den historiska lösningen på en social konfrontation kan påminna om den freudianska katharsis-begreppet. Det är fråga om en urladdning av spänningar som återställer konfrontationsnivåerna till nollpunkten.

Genom att den historiska rytmiken förträngs, ackumuleras olösta konfrontationer i samhällsstrukturens omedvetna vävnad. Dessa olösta motsättningar bevaras i form av kulturformer från konst till myter. I likhet med oförlöst och förträngda konflikter i den freudianska teorin är dessa förträngda kommunikativa konflikter dömda att dyka upp gång på gång i nya skepnader.

Historien som rytm

Historien kan enligt de premisser jag har redovisat ovan uppfattas som rytmiska strukturer av praktisk-logisk karaktär. Förklarade som historiska blir den arkaiska människans handlingar förnuftiga. I hennes värld betyder nutid "repetition" och "upprepning". Utan livets återupprepade cykler skulle inte nuet finnas till. Enligt denna syn på tiden är det aktuella en konsekvens av upprepningar. Nuets cykler skapar vardagligheten, den värld som ligger oss närmast och i vilken vår biologiska kropp har sin fysiska kontinuitet. Att dö är att bryta med denna upprepning och falla i det kaotiska. Om historien avskiljs som beskrivningar av den tid som inte är nutid och därför en period som inte kan identifieras med vardagen, blir den i själva verket ett fullständigt främmande interpretationsfält. Den arkaiska människan skiljer inte mellan mytisk berättelse och historisk redogörelse i modern mening, utan berättelserna om det förflutna blir en del av berättarens egen tid. Den arkaiska människans historiska reflexion följer de formella tidsstrukturer som handlingsmönstren bildar eller dem i vilka händelserna är fogade.

För den moderna människan med en mekanistisk världsbild är historien någonting helt annat. Händelseförloppet analyseras steg för steg i en kronologisk följd.

Begreppet "historia" refererar både till en vetenskap och till dess studieobjekt. Som vetenskap innebär historia studiet av både materiella och formella villkor. Men när termen "historia" används för att beskriva ett konkret händelseförlopp, då blir den identisk med "livets rytm" oavsett de materiella förhållanden i vilka den rytmiken manifesteras. Historien är full av exempel på tänkare - från Heraikletos till Hegel - som har försökt fånga den rytmiken i en vetenskaplig förklaringsmodell. Men denna diakroniska förebild brukar också tolkas på ett annat sätt. Man kan också abstrahera bort händelsernas rytm och på detta sätt få en krönika. En krönika är ett tekniskt redskap där varje händelses varaktighet identifieras med tidsenheten och därmed blir lika betonad. På detta sätt försvinner rytmeffekten och dess logiska konsekvenser. Analysen i en krönika baseras på händelsernas materiella innehåll och tidernas rytmik saknar betydelse. En annan möjlighet är att uppfatta "historien" som livets samlade synkroniska moment, dvs. livets alla orsaksrelationer i en och samma

synkroniska skepnad. Därmed blir den historiska vetenskapen snarast identisk med sociologin, och dess formella egenskaper försvinner helt bakom ett mekanistiskt innehåll. Det sociologiska perspektivet förenar det politiska, tekniska och etiska perspektivet med en mekanistisk förklaringsmodell, något som kan ge vissa riktningar inom sociologin en närmast teknologisk karaktär.

Skillnaden mellan historiska och sociologiska studier har också avgränsats med avseende på medvetna respektive omedvetna handlingar. Claude Lévi-Strauss beskriver "historia" som studier av information med en medveten karaktär i motsats till etnologi (etnologi och sociologi tycks för Lévi-Strauss vara utbytbara begrepp) som studerar ett omedvetet material.⁸⁵ Lévi-Strauss historiebegrepp verkar närmast vara identiskt med vad vi i stället skulle kalla "krönika". Men medan en krönika består av redogörelsen av en serie medvetna händelser, handlar den historiska vetenskapen om både medvetna och omedvetna processer. Historien som formell verklighet är en parallell process till den kronologiska tidens förlopp men kan inte identifieras med den. Det är egentligen förloppets rytmik som skapar historien. Om man betraktar en politisk, teknisk eller etisk handling ur dess rytmiska perspektiv, ser man dess egentliga historiska drag. Och om man studerar ett samhälles dynamiska villkor, studerar man det ur ett egentligt historiskt perspektiv. Vi har i föregående kapitel beskrivit två formellt historiska grundläggande kommunikativa processer, nämligen den arkaiska återgåldbarhets- och den moderna vinningsmodellen.

Att indexera en historisk händelse

Historikern reducerar ofta en lång kedja av händelser till en viss nyckelperiod vilken i sin tur förbinds med ett namn. På detta sätt betraktar man vissa år som "den franska revolutionen" eller andra som "Vasatiden". Det namn man ger perioden antyder vanligen den tolkning man är ute efter. De ovannämnda perioderna kunde också ha kallats till exempel "demokratins genombrott" eller "Olaus Petri tid". Ord som revolution, befrielsekrig, inbördeskrig kan lämpa sig som beteckningar på historiska perioder (diakrona strukturer) medan namn som imperiet, kejsardömet, republik är lämpligare för

⁸⁵ Lévi-Strauss, C. (1968) *Antropología Estructural*; s. 19

samhälleliga former (synkroniska strukturer). Vissa benämningar refererar omedvetet till tidsstrukturer, medan andra inte gör det i samma mån.

En annan teknik är att en egenskap eller en intention tillskrivs en hel grupp av människor, t ex en nation eller en etnisk grupp. Man reducerar alla skillnader mellan individerna i gruppen och talar om "grekerna" eller "indianerna". Gruppen betraktas som en individ. Om det är fråga om en konfrontation mellan två grupper föreställs den som en konfrontation mellan två individer: "indianer mot spanjorer", "atenare mot spartaner", etc. Regeln är då att utgå på en syntetiserad psykologi som tillåter en närmare granskning genom det reflekterade subjektets egen uppfattning. Vi talar om "Sverige" och "Tyskland", "Latinamerika" och "Europa" som om dessa ytterst komplexa grupperingar kunde uppträda som individer. Historikern agerar som om den historiska händelsen hade en tyngdpunkt till vilken undersökningen kan koncentreras.

Ur det reflekterande subjektets perspektiv har händelseförloppet olika nivåer eller dimensioner. Det kan försiggå på ett mikroplan där individen är referensen för reflexionen – ett exempel kunde vara den biografiska genren som denna tillämpas i Ginzburgs *Osten och maskarna* - eller ett mellanplan där större grupper eller samhällen står i reflexionens centrum – som beskrivningar av aztekernas samhälle under 1500-talet. Perspektivet kan också ligga på ett makroplan som fokuserar stora perioder och inkluderar flera grupper och samhällen samtidigt – som studier rörande modernismen eller upplysningen.

Sammanfattningsvis kan man säga att de traditionella indexeringsmetoderna använder sig av viss del av det historiska materialet för sin indexering. Historien uppfattad som händelsernas rytm använder sig däremot av händelsernas formella egenskaper för indexeringen. Denna senare historieuppfattning ser i händelseförloppet en struktur som kan avslöjas av förnuftet och därför kan individualiseras med ett index, d v s ges en plats i en lista av möjliga varianter. Detta index kommer att vara av abstrakt natur och tillskrivs en grundläggande kommunikativ karaktär. Det får därmed egenskapen av en historisk variabel. Som formell verklighet kommer dessa grundläggande kommunikativa modeller att kunna användas som logiska moduler för att jämföra olika situationer. Studier av

grundläggande kommunikativa modeller är därför viktiga för en uppfattning av historien som vetenskap.

Livets rytmiska gång gör sig indirekt gällande under formen av *företagsamhet*, dvs. en handling som riktas att vinna initiativet. Den historiska handlingen går ut på att behålla initiativet oberoende av den politiska makten. Om man har förlorat detta initiativ, går allt ut på att så fort som möjligt återta det. Mycket av historiens lärdomar består av att lära sig om hur initiativet har vunnits och behållits. Men initiativet kan vinnas och behållas med politiska medel endast om dessa politiska handlingar sammanfaller med andra associerade historiska handlingar. Dessa rytmiska drag bestämmer vår uppfattning av nutid, framtid och förfluten tid.

John H. Randall Jr. framför i sitt verk *Nature and Historical Experience* från 1956 en uppfattning av historien som kan hjälpa oss att formulera hur den arkaiska människan uppfattade händelseförloppet. Med stöd i Randalls reflektion introducerar jag en musikalisk metafor, "historiens rytm", en illustration till den formella tidsstruktur som ger upphov till vad jag kommer att kalla den historiska kausalitetsmodellen.

Randall Jr. analys grundas i stor utsträckning på Aristoteles kausalitetsuppfattning, en uppfattning om världen som befinner sig i gränsen mellan arkaism och modernitet, ett första steg mot det moderna som fortfarande bär tydliga arkaiska drag. Med John H. Randall Jr:s egna ord:

The past is thus not a cause of the present, but a resultant, a precipitate, a cumulative achievement. The past is always "our past", the past of our present. It is the material with which we work, and upon which our "tendencies" operate. "The past" is our past and as essentially related to our present is never "over". [...] But the future likewise is not what will be, what will eventuate. What will be, will be different from our future, when it has become a present. Our future is rather the determinate possibilities of the present, what is predictable on the basis of our analysis of it.⁸⁶

⁸⁶ Randall Jr., John H. (1958), *Nature and Historical Experience*. Essays in Naturalism and in the theory of History. New York, s. 47

Om historiens melodi

Vilken referenspunkt kan man finna inom den "moderna" västerländska världsåskådning som skulle kunna uppfattas som en länk till den arkaiska människans historieuppfattning? John H. Randall Jr. anmärkningar i *Nature and Historical Experience* kan hjälpa oss att finna denna länk. Han konstaterar att man med begreppet "historia" menar inte enbart politiska och militära händelser från det förflutna. Inte heller handlar historien enbart om ekonomiska förhållanden. Konst och litteratur, trosföreställningar, institutionaliserade vanor vetenskap och religion bör även räknas in. Vidare frågar sig han om några av dessa intresseområden kan betraktas som centrala. Om man inte gör det, finns det en risk att man med "historia" menar all mänsklig kunskap och erfarenhet.

Uppenbarligen menar Randall att historien är nära besläktad med filosofin. Många har sökt efter mönster i historien, Hegel och Marx, Spengler, Toynbee och andra. Existensen av historiska mönster skulle innebära att historien kan förstås och förklaras utifrån sig själv. Men Randall förkastar denna tanke. Han menar att man därmed tilldelar historien egenskaper som tillhör den objektiva världen: "History is not a "thing" at all, it's not a noun, a substance."⁸⁷ Historien är enligt honom snarare en undersökningsmetod:

"History" is not a distinctive subject-matter to be inquired to. It is rather at once a trait of all subject-matters, something to be discovered and understood about each of them, and a distinctive way of inquiring into any subject-matter though by no means the only way.⁸⁸

Man måste också skilja mellan historia som vetenskap och historia som händelseförlopp. Enligt Randall implicerar "historien" en viss tolkning av händelseförloppet. Historien bör därför inte förväxlas med en krönika. Propositioner angående det förflutna kan inte betraktas som historiska propositioner om dessa saknar värdeuppfattningar:

I propose, therefore, to take full advantage of the fact that "history" is a double-barreled word, and designate both the

⁸⁷ Op. cit., s. 27

⁸⁸ Op.cit., s. 28

significance of events and the knowledge of that significance. [...] What "history" does not designate is the mere occurrence of events. Our name for the record of such occurrences is a "chronicle". [...] Thus the illustration Russell always uses of a proposition about the past: "Caesar crossed the Rubicon", is indeed a proposition about the past. But is not an historical proposition, for it states nothing about the significance of that event.⁸⁹

Randall fortsätter med en rad andra intressanta anmärkningar. En teori om historien bör inte förväxlas med historiefilosofi. Den sistnämnda verksamhetsformen har framför allt ägnat sig åt två frågor: å ena sidan att finna regelbundenheten eller händelsemönster i historien och å den andra att finna orsakerna till dessa mönster. Men en teori om historien vänder sig i stället mot sig själv, frågar sig vad historien är eller vad innebär att vara en historia.⁹⁰ Randall uttrycker det: "The 'Theory of History' is conceived [...] as an enterprise of metaphysical analysis."⁹¹ Han anknyter till Aristoteles orsaksbegrepp, där både skulptörens konst och skulpturens material är orsaker till skulpturen som sådan. Bokstäverna är orsaken till stavelser, delarna till helheten, premisserna till slutsatserna. Orsaken föregår konsekvensen: läkarens behandling föregår hälsan och det

⁸⁹ Den i princip "objektiva" karaktär som präglar alla teoretiska påståenden (och i allmänhet alla de påståenden som inte är klara värdeomdömen) gör att sannolikhetsbedömningar berör krönikan men inte historien. Vi kommer att se närmare på detta senare.

⁹⁰ Randall, s. 33f

⁹¹ Op.cit., s. 29

generella föregår det partikulära.⁹² Med utgångspunkt i Aristoteles förståelse av orsaksbegreppet beskriver Randall historiens natur som formella relationer mellan händelser. Man kan säga att historien enligt Randall har en rytmisk struktur som påminner om musikens formella tidfördelning. Den materiella kausaliteten ser han å andra sidan som den källa ur vilken händelseförloppet utvecklats: "Origin means [...] the source from which something is derived, the Aristotelian [...] material cause."⁹³ Den historiska händelsens form och innehåll möjliggör historicismen, som Randall beskriver som tron på att nutidens samlade kunskap är nyckeln för att förstå det förflutna.⁹⁴ Detta beskrivs som den "genetiska metodologin".

Randall menar att en förståelse av den genetiska metodologin kräver en klarare förståelse av "historiens kontinuitet". Han finner tre olika sortens tolkningar av denna kontinuitet: 1) kontinuitet som materialets beständighet (*the persistence of materials*) och oföränderligheten hos vissa fysiska objekt, vanor eller idéer; 2) kontinuitet som gradvis förändring (*gradualness of change*) och en frånvaro av revolutioner; 3) kontinuitet som en institutions eller en idéns funktionella oavbrutenhet (*uninterruptedness*). Kontinuitetsbegreppet i alla dess bemärkelser stöder idén om en genetisk metodologi.

⁹² Aristoteles sätt att angripa orsaksbegreppet har levande processer som den teoretiska utgångspunkten. Aristoteles analyserar orsaksbegreppet utan att abstrahera subjektets plats i resonemanget. Han beskriver tingets materia som en bakomliggande orsak till tingets existens: "(...) e.g. the bronze of the statue, the silver of the bowl, and the genera of which the bronze and the silver are species." Men tingets form bör även räknas bland dess orsaker. Som orsak bör också räknas: "(...) the primary source of the change or rest: e.g. the man who deliberated is a cause, the father is cause of the child, and generally what makes of what is made and what changes of what is changed." Vidare gäller att "hälsan är orsaken till promenaden" därför om vi frågar oss varför vi promenerar vi svarar att det gör vi för att hålla oss friska: "The same is true also of the intermediate steps which are brought about through the action of something else as means towards the end, e.g. reduction of flesh, purging, drugs, or surgical instruments are means towards health. All these things are for the sake of the end, though they differ from one another in that some are activities, others instruments." *Physics*, Bok II. The Complete Works of Aristotle. Edited by Johnatan Barnes, (1985), Princeton; s. 12.

⁹³ Randall, s. 69

⁹⁴ Randall utgår här från: Sydney Hooks *A Pragmatic Critique of the Historico-Genetic Method* in "Essays in Honor of John Dewey on the occasion of his Seventieth Birthday" (New York, 1929).

Randall menar att en analys av nutidens mänskliga natur kan illustrera och avslöja hur den mänskliga naturen fungerade i det förflutna.⁹⁵

Randalls undersökning leder honom så småningom till en precisering av begreppet "ursprung" (origin). Med denna term menar man ibland tillblivelse ("the coming to being") eller upphovet till någonting, ibland källan, det materialet ur vilken någonting blir till. En tredje tolkning av termen är antecedentier (antecedents) i de fall man inte kan eller vill finna det yttersta upphovet. Randall menar att ett tings utveckling inte kan ersätta en förklaring om vad detta ting är, dvs. om detta tings egentliga natur. Substansens förändring, uppfattad som en både homogen och repetitiv identitetsförändring, betraktar Randall inte som en historiska identitetsförändring. För att historien ska inträda krävs både diskontinuitet och originalitet i processen.

Every process at work in histories is continuous and histories themselves have an aspect of continuity or they would not be unified histories. But they must also have an aspect of discontinuity, of novelty, of new parts coming into operation, or else they would not be histories at all. [...] Thus a following stone has no "history" though its motion is continuous and its velocity cumulative. For its acceleration remains constant. On the other hand, a disease can be properly said to have a "case-history", though it be "typical" and "run in course", for its "acceleration" is not constant, but new factors are coming into play.⁹⁶

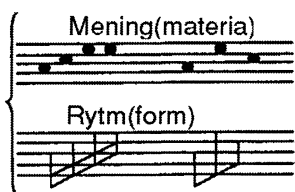
Det finns många beröringspunkter mellan Randalls sätt att förstå historien och den arkaiska människans syn på händelseförloppet. I likhet med Aristoteles associerar den arkaiska människan världens totala händelser med levande processer i allmänhet.

Sammanfattningsvis kan vi säga att den arkaiska människan uppfattar händelseförloppet enligt kausala regler som påminner om den aristoteliska *causa formalis*. Händelseförloppets rytm kan därför inte inverka "mekaniskt" eller "fysiskt" på dessa händelsers utveckling, men i egenskap av att vara dess form, påverkar den indirekt detta förlopp. Vi kan använda oss av en analogi mellan musiken och denna arkaiska uppfattning av händelseförloppet. Historien kan

⁹⁵ Randall, s. 68.

⁹⁶ Op.cit., s. 66

jämföras med ett partitur där livets substans (materia) står för noterna och händelsernas form står för rytmen.



Liv och levande processer i allmänhet karakteriseras då av deras inneboende föränderlighet. Men denna föränderlighet är icke konstant och är därför oförutsägbar. Några exempel från indianska språk kan illustrera denna oförutsägbarhet. Den semantiska förbindelsen

mellan begreppet "liv" och "förändring" är tydlig i nahuatl språket. I detta språk är ordet för "liv", *yoliliztli*, bildat på roten *ollin*, "rörelse" och *liztli* som betecknar abstrakta substantiv.⁹⁷ *Yoliliztli* eller "de levandes rörlighet" betecknar den abstrakta livsprocessen. "Leva" motsvarar inte helt den moderna betydelsen i begreppet "existera", eftersom det arkaiska tänkandet identifierar "att leva" med att befinna sig på en viss plats. Utvecklingen av en skillnad i betydelsen mellan att vara eller att existera och att leva eller att befinna sig är en revolutionerande produkt av moderniteten.

Studier av det arkaiska samhällets sätt att undgå förändringar avslöjar en dold verklighet, nämligen historien som händelseförloppets formella struktur. Detta kapitel har därför ägnats åt ett närmare studium av denna problematik. Jag konstaterar att de två tidigare presenterade kommunikativa akterna - återgäldbarhetsmodellen och vinningsidealmodellen - refererar till tidsstrukturer som skapas med handlingsmönster. Dessa handlingsmönster styrs endast av kommunikationens inre rytmik, som om en viss inre organisation i den kommunikativa akten vore nödvändigt. Enligt min uppfattning vilar människans handling på en ett medvetet nät av kompromisser. Både för återgäldbarhetsmodellen som för vinningsmodellen slutar utbytet i konsensus mellan parterna. Man kan i princip göra en rekonstruktion av människans första tid som en renodlad arkaisk tid med en dominerande återgäldbarhets- och utbytesmodell. Denna arkaiska tid gick sannolikt in i sin första kris under den neolitiska revolutionen. En senare kris är den som utvecklades under 1500-talets som en följd av den europeiska koloniala tidens inledning. Under denna period

⁹⁷ Nahuatl språket: *Ollin* ("Rörelse"), *yóllotl* ("hjärtat", även "det som ger rörelse till någon") och *yoliliztli* ("liv", även "den interna rörelsens konsekvens). Se León-Portilla (1983), s.387.

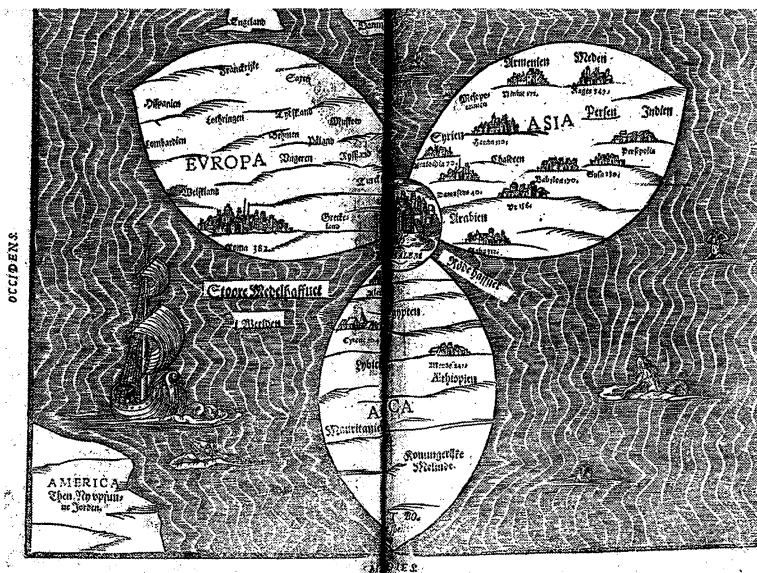


Bild IV: *Itinerarium sacrae scripturae*: Världskarta med Jerusalem i världens centrum. Nere till vänster ses en del av Amerika. Den tyska teologen Heinrich Bünting utgav verket i Magdeburg år 1585. Det översattes till svenska av Laurentius Johannis Laelius, professor i fysik i Stockholm år 1588.

antog vinningsidealmodellen en dominant ställning. På de föregående sidorna har jag även belyst skillnaden mellan de historiska kommunikativa processerna och den politiska konfrontationen. I en politisk konfrontation har kommunikationen en mekanisk karaktär och riktas mot kontrollen av den *fysiska* makten. Inom ramen för den historiska kommunikationen strävar människan efter att kontrollera *initiativet*. Vid européernas ankomst till Amerika omkring 1500 konfronterades de två formerna av kommunikation.

Kapitel III

Från ockultism till naturvetenskap

Pendeln mellan skepsis och tro

Under 1500-talet genomgick den europeiska mentaliteten en genomgripande omvandling. Från och med 1600-talet kommer det arkaiska sättet att tänka förbli en underordnad struktur, och ett återfall till en arkaisk världsåskådning blir i praktiken omöjligt. Ett empiriskt och mekanistiskt synsätt tränger fram på alla de intellektuella fronterna.

Vår uppgift i detta kapitel är att beskriva hur denna omvandling gick till och att finna en övergångspunkt eller ett fall där övergången blir tydlig. Som vi redan har påpekat finns en klar koppling mellan människans förmåga att uppleva sig fri och utvecklingen av slumpbegreppet. Jag kommer därför att ta en utgångspunkt hos en av den tidens huvudaktörer på detta fält: *Gerolamo Cardano* och hans undersökning av slumpbegreppet.

Men låt oss inledningsvis anknyta till med en berättelse registrerad av Franz Boas och återgiven av Lévi-Strauss.⁹⁸ Historien, på *kwakiutl* språket från området nära Vancouver, berättar om en man kallad Quesalid som inte trodde på shamanernas makt och som försökte avslöja deras verksamhet som ett utnyttjande av vidskeplighet för att skaffa sig materiella rikedomar och makt. För att lyckas med detta företag började han att träffa en grupp medicinmän tills dess att en av dem erbjöd honom att bli fullvärdig medlem av gruppen. Quesalid accepterade att själv bli shaman. Kurserna innehöll en hel del dramatisering som magiska sånger simulering av svimning, nervsammanbrott, framkallandet av kräkningar. Detta kombinerades med vissa empiriska kunskaper av medicinsk art samt användning av drömmare (spioner) som i hemlighet förmedlade innehållet av olika privata samtal till shamanen. Dramatiseringen av

⁹⁸ Lévi-Strauss, C. (1968) *Antropología Estructural*; s.158-160.

den medicinska behandlingen innehöll en höjdpunkt, nämligen det moment där shamanen spottade ut några fjädrar som han hade gömt i munnen. I rätt ögonblick, just innan fjädern skulle spottas ut, bet shamanen sig i tungan och fjädrarna blev blodiga. Dessa blodiga fjädrar representerade den patologiska kroppen, orsaken till sjukdomen.

Den undervisning som Quesalid fick bekräftade hans misstankar. Men innan han hade bestämt sig för att avslöja shamanerna som skojare, och innan han hade fullbordat sina studier, hände det att han själv blev känd som stor shaman. Triumfen fick inte honom att förlora den skeptiska hållningen, men han tvivlade en första gång, han drabbades av ett själstillstånd där tron och övertygelsen ifrågasattes. En gång besökte Quesalid en grannstam och var närvarande vid en medicinsk behandling. Det visade sig att grannstammens shamaner inte använde sig av blodiga fjädrar utan i stället spottade lite saliv som personifiering av den patologiska kroppen. En på detta sätt behandlad kvinna hade inte blivit bättre, och för att undersöka om hans metod skulle klara uppgiften sökte Quesalid tillstånd att tillämpa den. Han fick en omedelbar reaktion och den sjuka kvinnan betraktade sig själv som botad. För en andra gång tvivlade Quesalid.

Vi har således ett första stadium av skepticism. Därefter följer ett andra stadium då Quesalid tyckte sig få bekräftelse på sin tidigare skepticism: shamanerna var skojare. Slutligen tvivlar han igen, men nu på sin skeptiska hållning. Han har blivit skeptisk till sin tidigare skepticism. Under tiden börjar också shamanerna från grannstammen tvivla. De skickar sina döttrar som lockelse för att förmå Quesalid att avslöja sina metoder, och till sist bjuder de honom till ett hemligt möte i en grotta. Under mötet avslöjar de sin grundläggande teori. Sjukdomar är människor. Så fort shamanerna har lyckats identifiera och fånga själen som orsakar sjukdomen försvinner den. Men nu vill de veta varifrån de blodiga fjädrarna kommer och vilken hans bakomliggande teori är. De vill helt enkelt få del av "forskningens senaste rön". Quesalid svarar att han inte kan förklara eftersom han fortfarande är en lärling och bör hålla tyst under de närmaste fyra åren. Quesalid blir så småningom en riktig shaman som med framgång tillämpar "den blodiga fjäderns teknik". Hans ursprungliga skepsis omvandlas till en mer moderat sådan. Han ifrågasätter inte

längre shamanismen som sådan, utan enbart vissa "falska" shamaner och vissa falska tekniker.

I exemplet ovan träder skepsis och tro turvis fram och tvingar subjektet från ett ytligt åskådande till djupare engagemang. När människan *tror* blir hon *engagerad*, annars förblir hon likgiltig. Men det finns grader av tro och grader av skepsis som ger olika former av engagemang och likgiltighet. Vi kan konstatera att relationen mellan skepsis och tro inom det arkaiska tänkandets sfär har ett underordnat förhållande till verkligheten. Den följer endast kommunikationens inre rytmik. Den rytmiken skiftar mellan en världsåskådning där övertygelsen skapar en *mycket sannolik* värld till en världsåskådning där skepsis målar en *mycket osannolik* värld. Jag ger här termen "sannolik" en betydelse utanför den strikt matematiska och beskriver etpsykologiskt tillstånd av kognitiv karaktär. Kopplingen mellan sannolik och "säker" samt mellan osannolik och "osäker" är för övrigt uppenbar. I det första fallet är det som sker i denna värld väntat, och överraskningar filtreras bort. Den troende människans situation motiverar henne till handling. Hon finner en kontinuitet mellan sin egen kropp och den omedelbara världen, något som gör handlingarna till självklara beståndsdelar av den världen. Hon har därför också *initiativet*. Notera nu att engagerad handling kräver en "ankarplats" till vilken subjektet måste anknyta och därefter rangera skeendet efter trons linjer. All form av förändring som utgår från denna förankrade tro utesluter ankaret självt från den kontroll man vill tillämpa på verkligheten. På liknande sätt kan inte en förutsägelse förutse sin egen inverkan på framtida händelser, eftersom varje påstående om världens framtid kommer att sakna åtminstone *detta* påståendes inverkan på världen. Därför är varje människa som hyser en trosföreställning omedveten om denna föreställnings inverkan på den verklighet inom vilken hon agerar. Om den troende förlorar initiativet, växlar subjektet över till en skeptisk hållning och följer de initiativ som andra tar.

Växlingen mellan tro och skepsis löper tvärs genom de kulturella uttrycksformerna, från religion till magi och från filosofi till vetenskap. Således kan man finna den djupaste skepticism i en religiös föreställning och en fast övertygelse i den empiriska vetenskapen. Växlingen är en följd av att de arkaiska mekanismerna träder fram för att förändra världsåskådningen. Den skeptiska människan

saknar allt som man kunde kalla trosföreställning, eller med andra ord, den föreställning hon har om världen är så gott som obegriplig, eller i alla fall mycket osannolik. Med en föreställnings sannolikhet menar jag här dess förhållande till verkligheten, dess förmåga att förverkligas. Den skeptiska människan tenderar också att bli handlingsförlamad. Om situationen kräver en förändring har den skeptiska människan endast ett alternativ. Hon kan försöka återta initiativet och på detta sätt själv bli engagerad.

Medlet för den arkaiska människans engagemang är riten. Riten är egentligen en formell struktur som möjliggör en upprepning av den historiska rytmen efter bestämda mönster. Då den arkaiska människan kastar om sin roll från likgiltig till engagerad part får hon tillgång till en hemlig kod, som hon kan utnyttja, men inte förstå till fullo. Det är fråga om en viss ordning och rytm i händelseförloppet som ofta ter sig som en gåta. För den religiösa världsåskådningen är det bästa alternativet att lämna initiativet i Guds händer.

Denna rytmiska mekanism fångas av Kierkegaard i skriften *Fruktan och bävan* (1843) i en reflexion kring trons natur. Kierkegaard visar hur Abraham är redo att offra sin son Isak på Guds befallning. Men Abraham hindras i sista stund, och efter att ha visat denna absoluta lydnad mot Gud, får han sin son tillbaka. Intressant är att notera hur tydligt Kierkegaard relaterar trons egenskaper till handlingens struktur och rytmik: "Är verkligen min samtid i stånd till att göra trons rörelser?"⁹⁹ Kierkegaard fångar den rytmiska struktur som styr skepsis gentemot tro i sin analys av Abrahams handlingsätt. När Abraham beger sig till offerplatsen kan han inte komma fram *för snabbt*, eftersom hans sinnestillstånd i så fall kan uppfattas som lättsinnigt, eller kanske som fanatiskt. Å andra sidan, om han *dröjer* kan hans sinnestillstånd uppfattas som tvivel. Den äkta tron kräver "timing". Kierkegaard skriver:

Men vad gjorde Abraham? Han kom varken för tidigt eller för sent. Han besteg åsnan, han red långsam vägen framåt. Under hela denna tid trodde han; han trodde att Gud inte skulle begära Isak av honom, samtidigt som han dock var villig att offra honom när helst det begärdes. Han trodde i kraft av det absurda: ty mänsklig beräkning kunder där inte vara tal om, och det var ju

⁹⁹ *Fruktan och bävan*. "Dialektisk lyrik av Johannes de silentio." (1995). Översättning av Richard Hejll. Nimrod, Reboda; s. 33.

något absurt, att Gud som fordrade av honom, i nästa ögonblick skulle ta tillbaka sin fordran.¹⁰⁰

Tron beskrivs av Kierkegaard som den *oändliga resignation* som samtidigt finner sitt fäste i det ändliga livet och skänker det mening:

Han gör ständigt oändlighetens rörelse, men han gör det med sådan korrekthet och säkerhet att han alltid får fram ändligheten, och ändå anar man inte ett ögonblick något annat. Den allra svåraste uppgiften för en dansare lär vara att dansa sig in i en bestämd ställning, dvs. att inte för ett enda ögonblick synas gripa efter denna ställning, utan i själva språnget stå i ställningen.¹⁰¹

Växelverkan mellan skepsis och tro beskriver ytterligare ett par grundläggande kommunikationsstrukturer eller historiska modus. Jag har valt att kalla de beslut som fattas på kognitiva grunder för *dogmatiska* kognitiva beslut, medan *skeptiska* beslut är sådana som baseras på sannolikhetsbedömningar. Denna växelverkan mellan de två formerna av beslutsprocesser avspeglas också i mötet mellan ockultism och modern naturvetenskap. Det är samtidigt en växelverkan förbunden med det historiska subjektets strävan efter kontroll över initiativet. Växlingen mellan det dogmatiska ställningstagandet och ett ställningstagande baserat på sannolikheter skall vi studera genom att följa den italienske läkaren Gerolamo Cardanos analys av hasardspelet.

Revolution i den matematiska forskningen

1600-talet är den vetenskapliga revolutionens århundrade. Men den utvecklingsprocess som ledde fram till Galilei, Kepler, Descartes och Newton inleddes redan på 1400-talet, delvis i samband med utvecklingen inom navigeringsteknik och kartografi. Den expanderande handeln och sjöfarten krävde en ny matematik. Matematiken som den utvecklades under tidigmodern tid har därför oftast skildrats som hjälpmedel för andra verksamheter, inte som en självständig disciplin. Dess historia är i hög grad förenad med de män som skapade modern astronomi och fysik. Att klassificera de matematiska insatserna under 1500-talet och fram till Descartes och Fermat kan vara svårt, eftersom matematiken inte existerade som oberoende

¹⁰⁰ Op. cit., s. 34.

¹⁰¹ Op.cit., s. 39.

vetenskap och alla de som sysslade med den gjorde detta parallellt med eller i samband med andra aktiviteter. Fermat var politiker och arbetade med matematik på fritiden, Descartes var filosof och Cardano läkare. För dessa människor var matematiken en bisyssla eller ett hjälpmedel snarare än en självständig disciplin.

I *The Mathematical Career of Pierre de Fermat (1601-1665)* delar Michael Sean Mahoney upp 1500-talets matematiska insatser i sex grupper: "the classical geometers", "the applied mathematicians", "the mystics", "the artists and artisans", "the analysts" och "the cossist algebraists".¹⁰² Arbetet inom den klassiska geometriens ramar genomfördes särskilt i Italien och Frankrike med målet att nå fram till en bättre kännedom och förståelse av den klassiska grekiska geometrin. Att utveckla matematiken vidare och finna nya lösningar var uteslutet. Till den här gruppen hörde t.ex. Federigo Commandino (1509-1557) som översatte och kommenterade många viktiga klassiska verk. Den tillämpade matematiken var koncentrerad till England och Nederländerna, och dess representanter ägnade sig huvudsakligen åt den matematik som behövdes inom ramen för navigeringsteknik, fortifikationsteknik, vapenteknologi och liknande. Deras intresse för matematiska frågor överskred aldrig det praktiska ändamålet. Som ett exempel anför Mahoney den belgiska ingenjören Gemma Frisius (1508-1555). Gemma Frisius (1508-1555)¹⁰³ Gruppen av mystiska matematiker, med John Dee som huvudexempel, fann i matematiska frågor en djupare innebörd. Matematiken, och särskild talteorin, blev för dem föremål för mystisk reflexion. Konstnärerna för sin del utvecklade nya geometriska ramar, särskilt inom perspektivläran. Den analytiska matematiken, med representanter som François Viète, Pierre de Fermat, Descartes, Mersenne, hade Frankrike som huvudsäte, och dessa är möjligen de första som arbetade med matematik i modern mening. Slutligen hade den

¹⁰² Mahoney, Michael S. (1973) *The Mathematical Career of Pierre de Fermat (1601-1665)*. Princeton University Press. Mahoney, Michael S. (1973); s. 2.

¹⁰³ Reiner Gemma Frisius (1508-1555) var Gerard Mercators lärare och anställd år 1535 denne som kartritare. Hans första viktiga arbete *De principiis astronomiae & cosmographiae* översattes till flera språk och trycktes upprepade gånger. Han var den första att föreslå trianguleringsprincipen för att noggrant bestämma geografiska punkter i kartorna. Han var också den förste som föreslog användningen av bärbara klockor för att mäta longitud i förhållande till tiden.

grupp som sysslade med *l'arte de la cosa* eller algebra (efter arabiskans "al-jabr") – konsten att lösa ekvationer med variabel – sina huvudmän i Italien och Tyskland. Denna grupp kännetecknades av en kvalificerad problemlösning och av ett socialt spel i vilken både prestige och pengar var viktiga ingredienser. Till den gruppen hörde läkaren Gerolamo Cardano.

Mahoneys klassifikation är träffande men den bör antas med vissa reservationer. Hans indelning är ordnad utifrån ett nutidsperspektiv. Under 1500- och 1600-talet var gränserna mellan dessa grupper mycket oklara. Så kunde till exempel en praktisk inriktning eller böjelse mot det mystiska förena matematiker inom alla Mahoneys grupper. Den praktiska inriktning som kännetecknar den tillämpade matematiken finner sin motsvarighet i algebraikernas problemlösning, i mystikernas numerologi, etc. Men överhuvudtaget var strävan efter exakthet den gemensamma egenskapen, en allmän tendens i tidens vetenskap. Kartografen, konstnären, den praktiske problemlösaren, filologen, naturvetaren och även hermetikern, alla ville de åstadkomma en precisare beskrivning av sitt studieobjekt.

Det "lilla", det "osorterade" och det "tillfälliga"

Antropologerna har många gånger konstaterat att det arkaiska tänkandet präglas av partikularia, det vill säga av tankegångar som alltid relateras till det konkreta. Man påpekar ofta att arkaiska kulturer saknar förmågan att uttrycka universaliala. Arkaiskt språk har beskrivits som 'strukturellt underutvecklade'. Men riktigare är det att påstå att det arkaiska tänkandet använder sig av en annorlunda tankestruktur i vilken universaliala och partikularia inte kan urskiljas. Skillnaden mellan universaliala och partikularia får inte förväxlas med skillnaden mellan genus och species. Den sistnämnda relationen är den som råder mellan termerna i en vetenskaplig klassifikationsstruktur liknande den som Linné utvecklade för växtriket. Indianspråken och det arkaiska tänkandet i allmänhet följer samma mönster. Varje individs namn är ett allmänbegrepp eftersom det antingen är genus eller också species i en struktur där namnet samtidigt ger en plats i en social struktur. Man kan då med rätta påstå att det arkaiska tänkandet visar på en form av nominalistisk struktur. Frågan är om inte denna 'nominalism' påverkade den europeiska utveckling i

samma riktning och i så fall förstärkte den tendens till nominalism som senmedeltiden uppvisade.

Under 1500-talet och som en konsekvens av flera samverkande faktorer- bland dem den nyavåg av arkaiskt tänkande som når Europa från Amerika -flyttas individen och det individuella till uppmärksamhetens centrum. Det individuella kommer in den vetenskapliga diskussionen i många olika skepnader, som den "lilla faktorns" betydelse i det allomfattande sammanhanget eller i egenskap av *precision* mätbar i antalet decimaler eller närvarande som detaljerna i en bevisföring. Samma tendens uttrycks också i ett noggrant genomförande av experiment och inte minst i teknologiska tester. Att åstadkomma eller fånga detta "lilla" krävde en skärpning av förmågan att urskilja detaljerna i helheten och därmed minimera osäkerheten. Människan drevs in i en spiral av kontroller, okänd före 1500-talet, och *kontroll* blev ett nyckelord i den vetenskapliga undersökningen. I vidare mening blev kontrollen överhuvudtaget ett kännetecken för det förnuftiga handlandet. Människan utvecklade en inre känsla av säkerhet genom att utöva kontroll över processerna kring henne, och i bästa fall kunde hon förutse skeendet så att antalet överraskningar minskade.

Det individuella framträder även som uttryck av det "tillfälliga". Det som är tillfälligt kan självfallet inte vara normen, och normen kan anges endast för vad som gäller universellt. En tillfällighet uppfattas som en *individuell* händelse, men den kan medföra *mångfaldiga* konsekvenser. Med det tillfälliga associeras därför det överraskande – det latinska ordet *casus* kan även betyda "undantaget", "tillfälligheten". Givet en norm enligt vilken händelserna grupperas, är "det tillfälliga" det som bryter mot mönstret. I sin tur kan "undantagen" inte vara för många, ty i så fall kan inget mönster bildas eller också, skulle kaoset bli den nya mönstret. Först när begreppet slump hade etablerats, kom kaoset att betraktas som en summa av tillfälligheter – i antikens Grekland och Rom hade ordet betecknat den obestämda urmassan eller den formlösa underjorden.

Med ett stigande intresse för det tillfälliga får begreppet slump en ny innebörd. I 1500- och 1600-talets svenska språk betecknade ordet slump en liten osorterad rest, det som hade blivit kvar av ett tyg, en matvara etc, en rest utan ett igenkännbart mönster. Just i

detta svenska ords semantiska utveckling anar man kopplingen mellan kaoset, tillfälligheten och den osorterade lilla resten.¹⁰⁴

Synen på det individuella som händelser eller handlingar utan mönster – eller som fall där händelserna eller handlingarna avviker från normala mönster – får en viktig kognitiv betydelse för den vetenskapliga utvecklingen. Det är inte förvånande att “slumpen” under denna period underkastas de första vetenskapliga studierna, detta genom Gerolamo Cardano (1501-1576).

Denna “individuella särprägel” – särskilt i form av *precision* – blev av stor betydelse för diskussionen kring vad som skulle uppfattas som sant och för *graderingen* av sanning. Att veta mycket eller litet uppfattades som en fråga om precision eller, om man så vill, en fråga om kontroll. Man behövde en metodologi som fångade den överraskande förändringen i en konstgjord ram. Den individuella särprägelns avslöjades genom att detaljerna isolerades från bakgrunden, och genom att den verklighet kontrollerades i vilken tillfälligheterna uppträdde – med andra ord, genom att man undanröjde tillfällena för överraskningar. Med djupa rötter i forntiden utvecklades en spelkultur, som frigjorde sig från sina ursprungliga religiösa och mystiska anknytningar och expanderade till nya kulturella områden.

Förståelse av tillvaron som alternativa världar

Man kan se en ny föreställningsförmåga om alternativa världar framträda tydligt redan under 1500-talets första hälft i Gerolamo Cardanos *Liber de Ludo Alae* förmodligen delvis författad redan år 1526.¹⁰⁵ Det var en tid då Europa förändrades radikalt geografiskt, ekonomiskt och inte minst demografiskt. Gerolamo Cardano föddes

¹⁰⁴ Ordet slump – av SAOB definierat som en “oväntad, oförutsedd eller oberäknelig tilldragelse – har sannolikt inlånats från lågtyskan. Enligt Elof Hellquist *Svensk etymologisk ordbok* användes ordet år 1561 av Laurentius Petri i betydelsen “tillfällighet”. Samma referens ger Svenska Akademiens ordbok. (...) Sannolikt är betydelsen av obestämd mängd eller rest den ursprungliga: “en liten kvantitet (utgörande rest) av dryck och dyligt, även om penningssumma”.

¹⁰⁵ Cardani, Hieronymi (1663) *Opera Omnia. De liber de ludo Alae*, s. 262-276. Se även en engelsk översättning i Ore, Oystein (1953) *Cardano, the Gambling Scholar. With translation from the Latin of Cardano's Book on Games of Chance* by Sydney Henry Gould. Princeton University Press.

i den norditalienska universitetsstaden Pavia. Han ägnade sig till omfattande studier som förutom medicinen – han blev läkare år 1526 – inkluderade studier av klassikerna, matematik och astrologi. Cardano skrev över två hundra verk i medicin, matematik, fysik, filosofi, religion och musik. Redan i sina unga år blev han berömd i hela Europa för sina läkarfärdigheter. Bland hans patienter fanns åtskilliga bemärkta män, bland dem ärkebiskopen av Edinburgh John Hamilton, som han behandlade på 1550-talet under sin vistelse i Skottland. Lika viktig som hans läkargärning var hans insats inom matematiken. Sin kanske största matematiska prestation gjorde han inom "*l'arte de la cosa*" dvs. inom algebran. Hans verk *Artis Magnae sive de regulis algebraicis liber unus* från 1545 är en klassiker i ämnet. Här redovisar han bland annat sin upptäckt angående lösningen av tredjegradslikvationer. Genom dessa studier kom han i konfrontation med Nicolo Tartaglia, en konflikt som under lång tid och orättvist har påverkat eftervärldens syn på Cardano negativt. Året 1570 blev tillfångatogs han av inkvisitionen anklagad för kätteri. Anledningen var att han hade uppställt Jesu horoskop och tillskrivit stjärnorna inflytande över Frälsarens liv. Med påvens Pius V beskydd flyttade han efter några månaders fängelsevistelse till Rom år 1571 där han dog 1576.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Oystein, Ore(1953).

Bland Cardanos övriga intressen bör man framhålla hans förkärlek för hasardspel¹⁰⁷, en aktivitet vilken han ägnade sig åt under större delen av sitt liv. Om man får döma efter hans egna ord förorsakade denna sysselsättning honom inte bara glädje utan även stora bekymmer. Lyckligtvis fann Cardano också en hel del tid åt att fundera över hasardspelets teoretiska ramar, och så tidigt som 1526 verkar han ha skrivit om hasardspelens lagar. Dessa reflexioner publicerades först med hans samlade skrifter år 1663.

Från de arkaiska benknotorna, t ex "talus" en benknota med fyra sidor, härstammar antagligen några av de moderna spelens redskap.¹⁰⁸ Gerolamo Cardano skriver: "Talus har fyra sidor och därför fyra poäng. Tärningen har sex; i sex kast skulle varje poäng komma fram en gång."¹⁰⁹ Han använde sig av både tärnings- och kortspel för att studera slumpens regler. Tärningens *stela* struktur

¹⁰⁷ Cardano använder sig av ordet "alea" för att referera till å ena sidan "hasardspel" (ibland uttryckt som "ludo aleæ") men också till "tärning" som han kallar oftast "alea" men identifierar med den klassiska "tesseræ" eller "cubi". Den första betydelsen finner vi i bokens titel *De Ludo Aleæ*, liksom i följande exempel:

"Antiqui Ludum habebant Aleæ, quem Tesserarum appellabant. Cum Alea commune nomen euaserit omnium ludorum, quibus fortuna dominatur. [...] Tesseræ propriæ dictæ sunt, quas cubos etiam alij dicunt sex faciebus, totidemque punctorum ordinibus." Caput XXX, s. 274. (I antiken fanns ett hasardspel (eller tärning), som kallades tesseræ (tärning), trots att *alea* (tärning) blev det gemensamma namnet för alla spel som är beroende av turen eller slumpen. (fortuna). Dessa objekt kallades *tesseræ* medan andra kallade dem för *cubos*, med sex sidor och samma antal poäng).

Den andra betydelsen, tärning, framgår av följande citat:

"Talus habet quatuor facies, ideoque etiam puncta quatuor. Alea vero sex; in sex revolutionibus singula puncta eunerire deberent." Caput IX, s. 264. (Talus har fyra sidor och därför fyra poäng. Tärningen har sex; i sex kast skulle varje poäng komma fram en gång.)

¹⁰⁸ Talus är även känd som "astragal": [jfr t. o. eng. *astragal*, fr. *astragale*, af lat. *astragalus*, af {grekiska}, benknota, särsk. om språngbenet (jfr i den anatomiska nomenklaturen *astragalus* ss. namn på samma ben), ryggkota, tärning, astragal, äfv. namn på en baljväxt. Svenska Akademiens ordbok. Cardano kallar den för *talus*; se Caput XXXI "De ludo talorum". Cardani, Hieronymi (1663) *Opera Omnia. De liber de ludo Alae*, s. 275-276.

¹⁰⁹ "Talus habet quatuor facies, ideoque etiam puncta quatuor. Alea ver sex; in sex revolutionibus singula puncta eunerire deberent; (...)" Op cit, Caput IX, s. 264.

gjorde den till ett idealiskt föremål för dessa studier. Stelheten har sin betydelse i sammanhanget eftersom den garanterar att experimenten kan upprepas under samma villkor. Det samma gäller för de flesta hasardspel. Det blev naturligt att uppdelade sanningshalten i proportion till redskapens struktur. Hasardspelet fundamentala princip är helt enkelt den att villkoren är lika och oföränderliga. I någon överdriven form kan man läsa om sådana villkor i Cardanos ord:

Hasardspelets viktigaste princip är helt enkelt lika villkor, t ex vad gäller antalet motståndare och åskådare, mängden pengar, plats, tärningsbägare och själva tärningen.¹¹⁰

Undersökningen av spelets villkor gav Cardano anledning att begrunda frågor som kring skeendets nödvändighet och den fria viljan. Vi har sagt att den arkaiska människan levde i en deterministisk värld. Det som hände oberoende av subjektet vilja uppfattades som en främmande vilja och underkastad en främmandes initiativ. För att lära känna gudarna – eller ödet – utvecklade människan olika vetenskaper. En av dessa var astrologin, den vetenskap som förklarar händelseförloppet vara styrt av himlakropparnas kraft och rörelser. I detta fall riktades kunskapen mot universums ursprungliga villkor och därmed kunde heltäckande svar ges. Man agerade så att säga *holistiskt*.

Men man försökte också skapa situationer där universums lagar skulle kunna återspeglas mot en analogisk bakgrund. Man försökte ge svar på enskilda frågor och avslöja innebörden i bestämda individuella situationer. Händelseförloppet kunde tydas i en enda enstaka punkt av den stora heltäckande kedjan av fenomen. Man närmade sig problematiken *styckevis*. Inom flera kulturer utvecklades ritualer avsedda att fånga det tillfälliga i stränga ramar eller "spel". I arkaisk tid kunde spelet vara ett sätt att tyda framtiden, att i förväg lära känna vad gudarna eller ödet hade i beredskap. Även om forntidens människa säkerligen hade en viss, kanske omedveten förmåga till skepsis, fanns inte ett utvecklat slumpbegrepp, allt var fortfarande bestämt *a priori*. Det var först då människan kunde tänka

¹¹⁰ "Est autem, omnium in Alea principalissimum, aequalitas, vt pote colussoris, astantium, pecuniarum, loci, fritilli, Alae ipsius." Cardani, Hieronymi (1663)s.263. "The most fundamental principle of all in gambling is simply equal conditions, e.g. of opponents, of bystanders, of money, of situation, of the dice box, and of the die itself." Ore, Oystein (1953); s. 189.

sig in i en annan situation, men i *samma* rumsliga och tidsliga referensram, som idén om slumpen kunde utvecklas. Tanken på en slumpmässigt ordnad värld förutsätter idén om alternativa världar och idén att subjektet kan välja mellan dessa alternativ. Slumpbegreppet förutsätter att människan är *fri*. Följaktligen sammanfaller slumpbegreppets första framträdande med de första tecknen på att människan inser att hon kan befinna sig i andra situationer än den aktuella.¹¹¹

Slumpbegreppets utveckling kan sägas markera en gränsöverskridning mellan arkaisk och modern tid i en vidare bemärkelse. Det är en brytningstid under vilken människan övergår från en sluten till en öppen uppfattning av händelseförloppet. Vi kan följa en fördjupning av denna uppfattning av handlingsfriheten i direkt relation till civilisationernas utveckling och i relation till befolkningstillväxten och en medföljande ökning av samhällsstrukturens komplexitet.

Man kan se hur en ny förmåga att föreställa sig alternativa världar framträder i Cardanos text. Han skriver om möjligheten att välja mellan "alternativa världar" som finns till handlingens förfogande, att välja mellan att gå "till krig" eller att "resa" eller att "stanna hemma" som här förenas med spelets slumpmässiga villkor:

Det är tillräckligt att här säga att lyckan ändras enligt någon regel, som när en plan förändras, ibland öppet, som när jag borde delta i ett krig och uppleva ett annat öde än om jag hade företagit en resa eller stannat hemma, men ibland i hemlighet som i tärningsspel, som när jag borde skaka mer eller mindre, och en annorlunda resultat kom fram som en följd varje impuls. Därför verkar turen i hemlighet på två sätt, antigen genom att ändra den plan från vilket handlingen härstammar eller också genom

¹¹¹ The Columbia Encyclopedia, Fifth Edition Copyright ©1993, Columbia University Press. Tärningar liknade dem som vi känner idag fann redan i den antika Egypten och i Babylonien och att spela med tärningar var mycket populärt i både Grekland och Rom.

inverkan av en händelse som är slumpmässig i förhållande till de rådande villkoren.¹¹²

Cardano använder sig av begreppet *fortuna* för att uttrycka många olika besläktade begrepp, bland dessa “öde”, “slump”, “tur” och “lycka”¹¹³. Han arbetar med att precisera gränserna mellan de olika begreppen. Det framgår tydligt att han vill precisera skillnaden mellan de situationer där den fria viljan spelar en roll från de fall där den inte gör det. Den fria viljan kommer in i ett slumpmässigt sammanhang som “färdighet”, “erfarenhet” eller “kunskap”. Denna skillnad är avgörande när det är dags att klassificera de olika slagen av spel. Cardano inleder sin studie genom att särskilja de spel där människan utsätter ett objekt för den rena inverkan av slumpen från

¹¹² “Quod autem ad rem hanc attinet, hic sufficiat dixisse, fortunam mutari aliqua ratione, quoniam consilium mutatum, in aliquibus quidem evidenter, vt si iuero ad bellum, alia fortuna vtar, quam si hic peregrinationem, aut domi mansero, occultè autem velut in Alea, nam si plus agitauero, vel minus, si alio impetu alius punctus eueniat. Ergo bifariam fortuna occultè, aut fortuito casu ad comparisonem eius, quod iam est.” Cardani, Hieronymi (1663) *Opera Omnia. De liber de ludo Alae*; s. 273. Den engelska översättningen (Ore O., 1953): “(...) is sufficient to say here that fortune is changed by some principle, as a plan is changed, sometimes openly, as when I should go to war and experience a different fortune that if I should go on a journey or remain at home, but sometimes secretly as in gambling, as when I should shake more or less, and a different point should come forth with each different impetus. Therefore fortune works secretly in a twofold way, either by changing the plan from which action results or else by means of an event which is fortuitous in comparison with the existing circumstances.” s. 227-228.

¹¹³ Cardano använder sig vanligen av ordet *fortuna* för att referera till “tur” och “lycka”. “Cum ergo necesse sit ludos constare fortuna tantum, vel fortuna & arte...” Caput XXII, s. 271. (Eftersom lyckospel med nödvändighet är baserade på enbart tur eller tur och skicklighet...) Ibland, men med reservationer, skulle man kunna översätta *fortuna* även med “slump”. Cardano refererar någon gång till “tillfällighet” eller “slump” som *alia causa*: “De Alea bifariam periculum est, [...] omnis enim Alea, seu forma, seu alia causa, seu casu punctum habet familiarem”. Caput VII, s. 263f. (Beträffande tärningen själv finns det två sorters risker. För det första har varje tärning en favoriserad sida vare sig det är på grund av sin form eller av något annat skäl, eller på grund av en ren tillfällighet).

I kapitel XXXI refererar Cardano till *sorte* som “öde”: “Hoc solum in ludo pecuniarum, sed etiam pro sorte talis utebatur” s. 276. (Han använde tärningen inte bara i spel om pengar utan också för att fastställa ödet.) Detta är Av *sors*, *sorte* kommer verbet *sortiri*, kasta eller dra lott.

andra slag av spel, där människans subjektiva tillstånd (även kallad "skicklighet") kan vara avgörande. Han skriver:

Spelen är beroende antingen av kroppens rörlighet, som i bollspel, eller av kraft som i diskuskastning och brottning, eller av långvarig träning som i schack, eller av tur som med tärning och Talus, eller av båda – träning och skicklighet – som med *fritillus*.¹¹⁴

Cardano föregriper vår tids uppfattning av "matematisk förväntning", dvs. den relation som råder mellan en situations sannolikhet och det pris man förväntar sig att vinna. Samtidigt finns i hans tänkande fortfarande arkaiska drag förbundna med en fatalistisk världsåskådning. Sådana drag återfinns hos den moderna hasardspelare vilken behåller den arkaiska människans tro på hemliga krafter och vill vända dem till egen fördel genom ritualer av olika sort. För sådana böjelser varnar dock Cardano efter att själv ha varit deras offer.

Om sannolikhets subjektiva rötter

Hasardspelen, ur vilken den moderna sannolikhets teorin utvecklades, uppvisar ett antal gemensamma drag. För det första grundas spelet på en rad fysiska objekt, en tärning, en kula, med en viss tålighet mot fysiska deformationer och slitage, objekten är *beständiga*. Objekten visar också på en viss strukturlikhet som förenar dem i en "familj". De förses med symboliska värden på så sätt att olika kombinationer ger olika tolkningar i komplicerade relationer. Vidare gäller att spelet försätter att subjektet fortsätter dessa objekt i rörelse, en rörelse som subjektet alltså initierar, men som omedelbart därefter drivs av naturens egna krafter. Genom att studera dessa krafters inverkan på spelets objekt kan människan läsa det symboliska budskap som ställs inför henne.

¹¹⁴ Ludi constant, aut agilitate corporis, velut Pila; aut robore, vt Discus; & Lucta; aut industriâ, vt Latruculorum, aut fortunâ, vt Alae propriè; & Talorum; aut vtroque, vt Fritilli. "Op cit, s. 262. "Games depend either on agility of body, as with ball; or on strength, as with a discus and in wrestling; or on industriously acquired skill, as at chess; or on chance, as with dice and with knucklebones; or on both as fritillus." Ore, Oystein (1953) s. 227. Om "fritillus" skriver Ore (s. 185) : "Cardano talks steadily about the game of fritillus, and this is at first a little confusing since there exists no medieval game commonly known by this name". Se även s 111.



Bild V: Olaus Magnus *Historia om de nordiska folken*. Femtonde boken. Om tärning och schackspel.

I de fall där spelets utgång beror på människans subjektiva tillstånd eller skicklighet, underkastar hon delvis sig världens krafter genom att anta tärningens roll i det kognitiva scenariot. Man kan jämföra människan med en manipulerad tärning. I denna andra spelsituation är den slumpmässiga händelsekedjan relaterad till mycket starkare subjektiva innehåll och har därför troligtvis lett till en specifik form av sannolikhetsuppfattning, nämligen det vi idag kallar för "subjektiv" eller "kvalitativ" sannolikhet. I detta andra fall är kravet för en utvecklad frihetsuppfattning mycket tydligare och kräver mer subtila filosofiska preciseringar. Låt oss se hur Cardano beskriver denna kvalitetsskillnad när han jämför tärningsspel med kortspel. Han finner att i det ena fallet, gäller bedömningar om *framtida* händelser – *långvariga* händelsekedjor – och i det andra, fallet bedömningar om *nutida* händelser – *kortvariga* händelsekedjor. Cardano text är av sådant intresse att den på en gång kan ses som historiskt undersökningsobjekt och som auktoritet för vårt eget resonemang och vår historiska tolkning. Av Cardanos ord kan man dra en preliminär slutsats, nämligen den att han menar att subjektiva sannolikhetsbedömningar vilar på situationer i nuet, dvs. i vardaglighetens säkra rum eller också på trosföreställningar av något slag. Detta resonemang utvecklas i följande citat:

Kortspel skiljer sig från tärningsspel – även när det sistnämnda kräver färdigheter – eftersom spel med tärningar är mer beroende av bedömning om framtida händelser; förvisso vanligen av motståndarens framgång men också av den egna framgången,

medan kortspel med endast kräver en bedömning av den egna och motståndarens aktuella ställning.¹¹⁵

Cardano beskriver både objektiv och subjektiv sannolikhet. Relationen mellan subjektiv och objektiv sannolikhet beskrivs som "absolut" och "relativ" i förhållande till människans planer:

Låt oss då studera vad tur är och på vilka principer den vilar; förvisso förefaller den mig vara ett sakförhållande i harmoni eller i disharmoni med människans planer; oberoende av hur du agerar utfaller sakerna väl eller illa, överensstämmer med människans planer eller gör det ej. Turen är tvåfaldig, i likhet med våld och förräderi i mänskliga angelägenheter, och den kan passa i våra planer eller lura oss. För vare sig jag stannar hemma eller ej kan det hela utfalla mycket illa; men vad som än händer är vi underordnade Furstens auktoritet. Så är det även i hasardspelet. Därför finns det två slag av händelser och icke-händelser, den ena är absolut och det andra relativ till plan eller till omdöme.¹¹⁶

¹¹⁵ "Differunt ludi Chartarum à ludis Alea, in quibus industria locū habet, quòd Alea de futuro iudicium fert, & magis licet de alieno successu, tamen etiam de proprio, Chartarum autem ludi de praesentibus, & alienis solum iudicium requirunt." Op cit, s. 272. / "Card games differ from dice games even when these require skill, because play with dice depends more on judgement of future events; mostly, to be sure, on the success of one's opponent but also on the one's own success, while play with cards requires only judgement of one's present holdings and of one's opponent's." Ore, Oystein (1953), s. 223

¹¹⁶ "Videamus ergo quid sic haec fortuna, & è quo principio pendeat; mihi sane videtur apta, vel aduersa dispotitio rerum voluntati, & cogitationi hominis; vt vel quomodocumque egeris, res bene, vel male cedat aut quae congruit humanis consiliis; aut non congruit. Duplex ergo est felicitas, velut & in rebus humanis, vis & dolus violenta, & congruens concilio nostro, aut deceptrix. Si lenim manser domi, aut non manser, vel male esse potest; sin autem vtroque modo, vt à Principe vis immineat est, ita & in ludis; ergo congruentium, & non congruentium duo sunt modi, vnus quidem absolutus, alter ad consilium, & iudicium relatus." Op cit, s. 273. / "Let us therefore examine what this luck is and on what principle it depends; certainly it seems to me to be a disposition of affairs in accordance with or adverse to the will or plan of man; so that no matter how you act, the matter turns out well or badly, or agrees with human plans or does not agree. Good fortune is twofold, like force and guile in human affairs, and it may suit our plan or deceive us. For if I stay at home or do not stay, it can turn out very badly either way; but whatever happens, we are subject to the authority of the Prince. So it is also in games. Therefore, there are two kinds of happenings and non-happenings, one of the absolute and the other relative to plan or judgement." Ore, Oystein (1953), s. 227

Denna distinktion mellan objektiv och subjektiv är inte ny. Den är också närvarande i alla de periodens texter som behandlar ämnet.¹¹⁷ Enligt Cardano kan man beskriva den subjektiva sannolikheten som den rådande relationen mellan slumpens utfall och de "mänskliga planerna" dvs. det är fråga om en form av "förväntning". Men det subjektiva träder in i situationen först om utfallet av en slumpmässig situation sammanfaller med subjektets önskemål eller intresse, annars är "absolut".

Därför verkar turen i hemlighet på två sätt, antingen genom att ändra handlingens plan eller genom inverkan av en händelse som är slumpmässig i förhållande till de rådande villkoren. Jag har t ex en fiende och hans otur är en del av mitt plan; men om hans makt skulle öka genom hans dotters giftermål, beror detta på turen och har ingenting att göra med min plan. Vidare, trots att principerna bakom den första av dessa två – turen – är inte tydlig, inte minst är den utanför allt tvivel.¹¹⁸

Cardanos tolkning kan relateras till förhållandet mellan tro och skepsis. Vad jag har beskrivit som en trosföreställning är för Cardano en plan. I en text med självbiografiska inslag återskapar Cardano för eftervärlden unika villkor för analysen av rationalitetens subjektiva processer.

¹¹⁷ Text Torquemadas *Jardín de flores curiosas* (1570). Den fjärde traktaten handlar om skillnaden mellan *fortuna* och *casus*.

¹¹⁸ "Ergo bifariam fortuna occultè , aut consilium mutando, ex quo actio prouenit, aut fortuito casu ad comparationem eius, quod iam est. Velut inimicum habeo, hoc iam consilij nej est, quòd verò ei potentia accrescat ex filiae connubio, hoc ad fortunam absque consilio pertinet. Primi autem etsi non perspicua ratio sit, attamen haud dubia est." Ore, Oystein (1953), s.273.

"Therefore, fortune works secretly in a twofold way, either by changing the plan from which action results or else by means of an event which is fortuitous in comparison with the existing circumstances. For example I have an enemy, and his bad luck is thus part of my plan; but if his power should be increased by the marriage of his daughter, this pertains to luck and has nothing to do with my plan. Moreover, although the principle of the first of these two, namely luck is not clear, nevertheless it is beyond doubt." Ore, Oystein (1953), s. 228

Om Cardanos "glömda" konst: att skapa objektiviteten

Gerolamo Cardano berättar en historia som skall ha ägt rum under hans ungdomsår, mer precist året 1526. Tillsammans med Hieronymus Rivoli från Bergamo ägnade han sig en kväll åt ett kortspel, kallat "bassette". Denna kväll vann Cardano mycket och Rivoli, som till sist var tvungen att spela på kredit, blev skyldig Cardano en större summa pengar. Han lovade att betala tillbaka denna summa inom tre dagar men gjorde det inte. I stället lockade han Cardano till ett nytt spel. Denna andra gång spelade Rivoli med *märkta* kort och Rivoli vann. Utgången av detta andra spel försatte Cardano i en svår ekonomisk situation på vilken han tvingades finna en lösning.

Cardano resonerade och agerade på följande sätt. Eftersom Rivoli spelade med märkta kort, skulle man kunna man finna ett mönster i kortlekens beteende. Cardano menade sig kunna fånga detta beteende inom sannolikhetens ramar, och på så sätt skulle han kunna avgöra hur han själv borde agera. Hans beräkningar tillät honom att satsa upp till tjugofyra spelomgångar. Denna strategi skulle han lägga på minnet och försöka följa till punkt och pricka:

Jag utvecklade en viss konst; jag kommer inte ihåg vilken den var, eftersom det har gått trettioåtta år sedan dess, men jag tror den grundades på geomanti, med vilken under upp till tjugofyra spelomgångar kunde komma ihåg alla de nummer med vilka jag skulle vinna och alla de andra med vilka jag skulle förlora; av en tillfällighet var de förra vida fler än de senare; till och med i proportionen till sju mot ett (om jag minns rätt) och jag kan nu inte påminna mig i vilken ordning dessa var emot mig.¹¹⁹

¹¹⁹ "Itaque (ver nun dico, nec est, necio nunc, recordor, qualis fuerit, elapsis iam annis triginta octo, sed puto ex Geomantia ortam, in qua vsque ad viginti quatuor ictus, numeros tenebam omnes, quibus vinciturus eram, & quibus succubiturus; fortè fortuna longè etiam plures erant, quibus superior eram futuros, quàm quibus inferior; adeò (vt ni fallor) ad septimum vsque vnus, nescio nunc, quo ordine solus aduersabatur." Op cit. s. 270.

"I contrived for my self a certain art; I do not now remember what it was, since thirty-eight years have passed, but I think it took its rise in geomancy, by which I kept in mind on up to twenty four plays all the numbers whereby I should win and all those whereby I should lose; by chance the former were far more numerous than the latter, even in the proportion (if I am not mistaken) of seven to one; and I do not recall now in what order these were against me." Ore, Oystein (1953), s. 217.

Vidare såg Cardano till att hans personliga tjänare inte skulle låta honom spela flera gånger än de som var bestämda. På detta sätt kunde han vinna:

Under spelets gång vann jag och förlorade i alla de spelomgångar precis som jag hade förutsett, och efter den tredje spelomgången insåg jag att det inte var något bedrägligt i det hela. Han satsade frikostigt och jag accepterade hans satsningar, men han var väl motiverad efter den föregående dagens resultat och också på grund av de märkta korten (som jag har sagt).¹²⁰

Cardano ger här en intressant redogörelse för relationen mellan helt slumpmässiga serier och delvis slumpmässiga serier. Även märkta kort är trots allt utsatta för tillfälligheter. Samtidigt måste serierna följa ett visst mönster på grund av att de följer "fuskarens" intresse. Subjektets inverkan på det slumpmässiga händelseförloppet agerar i detta fall som en utarmande faktor, en reduceringsfaktor av spelets öppenhet mot alternativ. Men Cardano säger ingenting om vilken den konst var som han tillämpade för att besegra Rivoli. På ett undflyende sätt erkänner han: "Jag utvecklade en viss konst; jag kommer inte ihåg vilken den var", men vi vet att denna konst krävde

¹²⁰ Quid plura ludit: octibus omnibus, quos praeuideram, vici, & victus sum, vbi post tertium ictum cognoui, non fraudari, non fallere, large ponebant pecunias, & deponentem amplectebat, ille autem gaudebat prioris diei exemplo, & ob chartas (vt dixi) adulterinas, existimabatque iuuenili impetus inflammatum, (...)“ Op cit, s. 270.

“As the game went on I won and lost in all the plays just as I had foreseen and after the third play I realized that there was no trickery or deceit about it. He laid down money freely and I accepted the wagers, but he was delighted by the example of the previous day and also on account of the marked cards (as I have said).“ Ore, Oystein (1953); s. 218 – Geomanti är en form av spådomskonst, där sandkorn, småstenar eller grus strös ut och mönstret tolkas.

en bestämd speldisciplin som hans tjänare skulle garantera genom att avbryta spelet i rätt ögonblick.¹²¹

Kort sagt ledde redan Cardanos tidiga studier i spelteori fram till att alla former av ingrepp i den slumpmässiga kedjan skapar en form av regelbundenhet som kan avslöjas genom att man låter motståndarens vilja komma till uttryck. Sättet att möta den sortens ingrepp är att återskapa kedjans objektiva slumpmässighet genom att förstöra varje eventuellt mönster. Resonemanget förutsätter att den lurade garderar sig mot eventuellt fusk. Men situationen kräver också att den "lurade" själv avstår från att fuska, eller att han avstår från att direkt följa sina egna intressen för att i stället förbli ett instrument för slumpen. Vi får två typiska motparter: å ena sidan "fuskaren" och den andra "den lurade". Den första engagerad i strukturering av spelet, den andra "oengagerad" i spelet – dvs. att han agerar så att hans handlingar förstärker slumpens lagar.

Om spelreglerna är neutrala – fria från deltagarnas egna intressen – bestäms spelutgången enbart av slumpen. Men om spelreglerna inte är neutrala, som i Cardanos berättelse, underkastas villkoren en viss grad av nödvändighet. Denna andra form av slump är svagare. Slumpen kan här kallas för "tur" eller "lycka" och har en tydligt subjektiv karaktär. Handlingsfrämjande tolkningar (som

¹²¹ Vi kan göra ett försök att fånga Cardanos metod med ett enkelt exempel: Vi kan föreställa oss att Rivoli erbjuder Cardano en låda i vilken finns två lappar. På den ena av lapparna står "Rivoli betalar sin skuld till Cardano", och på den andra "Rivolis skuld till Cardano makuleras". Nu kommer momentet där Rivoli "fuskar". I lådan lägger han två likadana lappar med den för honom fördelaktiga texten "Rivolis skuld till Cardano makuleras". Men Cardano har genomskådat Rivolis intentioner och förväntar sig fusket. Han tar upp en av lapparna och *förstör* den. Sedan ber om att *se* den *återstående i lådan*. Eftersom den resterande lappen visar på texten "Rivolis skuld till Cardano makuleras" måste den tidigare förstörda lappen ha stått för det motsatta alternativet. På detta sätt vinner Cardano *varje* gång som Rivoli fuskar. Man känner igen den typiska kommunikativa handling som skänker initiativet till den som i underläge vågar "förstöra" en del av den kommunikativa energin, i detta fall fanns energin koncentrerad i Rivolis konstruktion och avslöjades genom händelsernas regelbundna mönster. – Jämför diskussionen kring den kommunikativa handlingen i kapitel I. Om fusk i spel skriver Cardano: "Ubi de dolo suspicaris de parua pecunia certa, adhibe speculatores, chartas intermiscere non superpone, & si alter superponat, nó misceat, dolo agit." S. 269." (När du misstänker fusk, satsa lite, tillkalla åskådare, blanda korten i stället för att endast lägga dem på varandra, och om någon lägger dem på varandra i stället för att blanda dem, fuskar han.)

manipulerar verkligheten) introducerar alltid orsaksrelationer under någon form av nödvändighet i händelseförloppet genom att identifiera orsak med "motiv". Cardanos "glömda" konst strävade efter att återställa spelets ursprungliga villkor, dvs. att garantera ett visst orsakssamband i händelseförloppet eller också att skilja "orsak" från "motiv". Den engagerade handlingen förutsätter tillämpningen av strukturförändrande processer medan delaktig handling reducerar verksamheten till inomstrukturella processer.

Sammantaget kan sägas att Cardanos resonemang avspeglar ett växande intresse för frågan om människans förmåga att påverka sitt liv genom att gardera sig inför oväntade händelser, och också visar hur förutsättningarna för utvecklingen av sannolikhetsteorier inträdde med den moderna tidens genombrott. Det avspeglar också en stigande insikt om vikten av att skilja de situationer i vilken subjektets färdigheter spelar en roll från dem där dessa färdigheter är oväsentliga.

All denna utveckling har sitt samband med den nya anda som bredde ut sig med de stora geografiska upptäckterna och erövringarna och med den ekonomisk och social utveckling som för första gången förenade jordklotet i ett och samma rum, och skillnader i klimat, tid, språk och kultur, liksom skillnader i politiska och religiösa system krävde sina förklaringar. Tack vare sjöfartens tekniska utveckling krympte avstånden mellan världens olika regioner, och känslan av samtidighet mellan människor och händelser förstärktes. Smaken för att föreställa sig alternativa möjligheter – senare förlöjligad av Voltaire i *Candide* – var sammanbunden med förmågan att föreställa sig en annan verklighet och leva sig in i andra människors situation.



Bild VI: Olaus Magnus *Historia om de nordiska folken*, åttonde boken, elfte kapitel. En gång fanns bland bytet (om detta tagits från alanerna eller något annat folk, är ovisst) en häst, som visserligen hvarken utmärkte sig för skönhet eller storlek, men enligt krigsfångarnas utsago var i stånd att löpa hundra mil om dagen och kunde hålla ut därmed åtta till tio dagar i följd. Alla trodde nu, att Probus skulle behålla ett slikt djur för sig själf, men han yttrade endast: »Denna häst passar bättre för en fältflyktning än för en tapper krigare.» Därpå befallde han soldaterna att lägga hvar och en sitt namn i en urna för att genom lottdragning afgöra, hvem som skulle erhålla hästen. Nu funnos i hären utom anföraren själf, hvilkens namn sedel icke blifvit inlagd, fyra andra krigare med namnet Probus, och slumpen fogade så, att den första lott som utföll bar namnet Probus. Då begynte de nyssnämnda fyra soldaterna tvista sinsemellan, i det hvar och en af dem gjorde anspråk på vinsten, hvarför kejsaren befallde, att urnan än en gång skulle omskakas; men äfven denna gång utföll namnet Probus. En tredje och fjärde gång lät han göra om detsamma, och alla fyra gångerna kom namnet Probus ut. Då förklarade hären samfälligt, att hästen skulle tillfalla Probus, anföraren, och häri instämde äfven de soldater, hvilkas namn utfallit.

Kapitel IV

Världen som ockult eller uppenbar

Om begreppet "ockult"

Jag kommer i det följande att använda mig av en definition av "det ockulta" som har sin bas i den aristoteliska och skolastiska indelningen av kunskapen i *secreta* och *scientia*. Definitionen baseras främst på William Eamons *Science and the Secrets of Nature*, från 1994.

"Vetenskapligt" var det som betecknades som "demonstrable knowledge of the universal and necessary causes of normal, quotidian natural phenomena".¹²² Med *secreta* avsågs däremot bland annat studiet av de det ockultas manifesteringar. Eamon påpekar att viss undervisning kring det ockulta vid universiteten visserligen förekom. Däremot fick studiet av *secreta* ingen ställning som *scientia*, eftersom det inte var fråga om en demonstrativ vetenskap. Ockultismen uppfattades därför inom den skolastiska traditionen inte som "vetenskap", trots sin närvaro i det europeiska medvetandet – också inom den akademiska världen – från och med 1200-talet.¹²³

Thomas ab Aquino (1224-1274) skiljer mellan å ena sidan *studiositas* eller "devotion to learning" och å andra sidan *curiositas* eller "appetite or hankering to find out".¹²⁴ I den skolastiska uppfattningen av vetenskap – det vill säga av det som i en beskrivning av verkligheten ska förstås som "sant" – dominerar en kombination av vardagligt sunt förnuft och syllogistik som är oförenlig med studier av det ockulta. Ockulta är således de fenomen som uppstår oväntat, som konsekvens av gömda orsaker. Dessa fenomen kunde inte förklaras demonstrativt och gav därför endast empirisk kunskap om enskilda fall (*demonstratio quia*).

¹²² Eamon, William (1994) *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*. Princeton University Press, s. 54

¹²³ Op cit s. 53

¹²⁴ Op cit, s.64

Som "ockultism" betecknas i det följande alla de läror som hanterar ockulta fenomen. Termen *secreta* används ofta i medeltidens och renässansens litteratur som synonym till det ockulta men har även med andra betydelser. I vissa situationer kan "det hemliga" referera till hur kunskapen om det ockulta bör hanteras. Eamon kallar denna uppfattning den "sociala definitionen". Enligt denna bör de tillvaratagna kunskaperna bevaras inom en inre cirkel av initierade skyddade från allmänheten.¹²⁵ Denna uppfattning definierar det som brukar benämnas esoterism – varje lära eller ideologisk rörelse oavsett innehåll med en inre stängd diskurs.

Ockultismen har en karakteristisk egenskap gemensam med aristotelismen. Den försöker binda samman fysiska eller materiella egenskaper med själsliga eller icke materiella egenskaper. Som belegg för förbindelsens giltighet anges ofta den empiriska iakttagelsen.

Den ockulta världsåskådningen – liksom övriga icke-mekanistiska åskådningar – innesluter även en religiös och teologisk idévärld. Jag syftar här på alla de påståenden av vetenskaplig eller teknisk natur som baseras på religiösa antaganden som har sin grund i bibliska eller andra religiösa källor och som antar existens av en "gömd" verklighet. Typiskt för det religiösa tänkandet, åtminstone fram till 1700-talet, är att man förutsätter existensen av övernaturliga ockulta varelser som änglar och djävlar, och att dessa antas ha en direkt inverkan på vardagslivet. Ett tydligt exempel på denna religiösa ockultism är läran om demonerna och den associerade tekniska process som är känd under beteckningen exorcism.

Den kristna traditionen har sedan kyrkofädernas tid fördömt esoterismen, d v s den form av ockultism som stänger kunskaperna i inre cirklar.¹²⁶ Men ett arkaiskt arv i form av det ockulta förblev ändå närvarande i den kristna kyrkans världsuppfattning.

Ockultism och empiriskt tänkande

William Eamon visar hur ockultismen blev ett alternativ till traditionell akademisk vetenskap och framför allt varför den blev av

¹²⁵ Op cit, s. 11

¹²⁶ Om detta se: Guy G. Stroumsa, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and The Roots of Christian Mysticism* (1996) Netherlands.

sådan betydelse för den empiriska vetenskapens utveckling. Men ett viktigt inslag i Eamons arbete är också hans beskrivning av "det dolda" eller "hemliga" som upplevbart men inte bevisbart. *Secreta* var sådana fenomen som saknade allmän giltighet. De kunde äga rum tillfälligtvis och erfaras av enstaka individer, som ägde särskilda förmågor eller färdigheter. Som ordet "secreta" antyder, låg det en motsägelse i försöket att "få kunskap" om det som definitionsmässigt var dolt. Studiet av det ockulta strävade således efter någonting annat än kunskap. Det ockulta kunde framkallas experimentellt men inte förklaras enligt logiska principer.¹²⁷

I *Seeing the world* diskuterar Håkan Håkansson termen okkultism. Han beskriver den som "a comprehensive term for the various sciences dealing with invisible or non-manifest forces, such as magic, alchemy, divination and astrology."¹²⁸ I en not till denna text skriver Håkansson:

The term "occultism is preferable to labels like "Hermetism" or Neoplatonism", often invoked as more or less synonymous with occultism, since it does not ground this body of beliefs in a particular philosophical tradition or set of texts. Instead it makes us susceptible to the syncretistic and heterogeneous character of these conceptions.....

Sten Lindroth väljer i stället att kalla samma fenomen "hermetism":

Sedan länge hade funnits ett alternativ till den aristoteliska skolfilosofin. Det var den mystiska eller "hermetiska" naturfilosofin. Den täcker en brokig och mångskiftande verklighet. Också termen platonism i en mera allmän betydelse uttrycker dess egenart.¹²⁹

Universitetsvärldens hållning till det ockulta var aldrig motsäggelsefri. För aristotelismen och för den kristna teologin var det viktigt att dra en gräns mot den demoniska magin, och detta kunde ibland leda till en fientlig inställning till det ockulta. Trots det omfattade universitetsvärldens ledande gestalter denna form av intellektuell verksamhet. Eamon påpekar att exempelvis Roger Bacon

¹²⁷ Eamon W.; s. 54

¹²⁸ Håkansson, Håkan (2001). *Seeing the world. John Dee and the Renaissance Occultism*. Lunds universitet; s. 35.

¹²⁹ Lindroth, Sten (1975). *Svensk lärdoms historia. Stormaktstiden*. Stockholm; s. 146.

lät sig påverkas av *Secretum secretorum* (Boken om hemligheternas hemligheter), felaktigt tillskriven Aristoteles och ett verk som under flera århundraden var den aristoteliska esoterismens huvudkälla.¹³⁰ Det var alltså inte fråga om ett tvivel på det ockultas existens utan snarare om en övertygelse om det omöjliga i att dra universella slutsatser och en rädsla för att falla i irrationella och mot Gud fientliga handlingsmönster. Det ockultas otillgänglighet för det sunda förnuftet uppfattades som idealisk mark för Satan och magin som förenad med djävulska intentioner. Universitetsvärldens ointresse för ett praktiskt tänkande grundat i erfarenheten, liksom de lärdas motsägelsefulla syn på vad som var vetenskap och vad ockultism, ledde till att gränsen mellan ”fakta” och ”vidskepelse” blev oklar. Eamon skriver:

The criteria by which the Scholastics distinguished between fact and superstition were quite specific and decidedly unempirical: “facts” were the data reported or confirmed by the litterati (those who wrote in Latin for a scholarly audience), while “superstitions” were the data that circulated among the illiterati (identified with oral and vernacular traditions).¹³¹

Eamon visar att praktiskt tänkande i form av ”hur man gör” och empiriskt tänkande som öppet individuellt experimenterande var de grundläggande egenskaperna i det *secretas* epistemologi. Tidens motsägelsefulla inställning till *secreta* bar därmed inom sig fröna till det empiriska tänkandet. Dessutom verkar det sannolikt att denna motsägelsefullhet åtminstone indirekt påverkade den filosofiska och teologiska debatten, exempelvis striden mellan realister och nominalister. Det framstår alltså som sannolikt att det intresset för det ockulta bidrog till nominalismens framgångar, och att de metoder som tillämpades förändrade den intellektuella miljön till fördel för ett praktiskt och empiriskt tänkande. Utan detta inslag kunde den moderna empiriska vetenskapen svårligen ha funnit en plats för att utvecklas utanför den universitetsmiljö i vilken traditionell aristotelisk tänkande dominerade. Den kognitiva brytningen i 1500- och 1600-talets Europa gäller också för alla dem som, trots att de stannade kvar inom skolastiken, försvarade någon form av empirisk världsåskådning. Sådant var t ex Bartolomé de Las Casas fall.

¹³⁰ Eamon, W.; s. 45

¹³¹ Op cit, s. 55

Samtidigt som Europas tänkare ändrar intellektuell inriktning byter man miljö. I stället för offentliga miljöer – universitet, domkyrkoskolor, munkordnar och kloster – verkar man inom den privata sfären – hemmet, privata associationer som *Accademia dei Lincei* i Italien. Just denna intellektuella krets inspirerades tidigast av Della Portas naturmagi för att senare övergå till Galileis naturfilosofi. En epistemologisk brytning av detta slag, dvs. en brytning med den gamla aristoteliska modellen, kan beskrivas som övergången från omdömen som gäller för alla fenomen av en viss sort till omdömen som först angår ett fenomen för att senare angå varje fenomen. Processen alla – ett – varje framträder tydligt redan i Francis Bacons verk för att fullbordas med Galileo omkring 1600.

Med boktryckarkonsten förändrades en gång för alla hela den lärda världen. Det skrivna ordet som i äldre tider associerades till lärda män och deras tankar öppnades nu för allt fler läsare. Samtidigt minskade exklusiviteten vad gäller ämnen och läsare. I princip kunde allt det som talades om vara värt tryckas. Den traditionella och exklusiva offentligheten förenades med en vardaglighet och med den enskildes individuella värld. I och med att de folkspråken i viss utsträckning också blev den lärda världens språk, minskade avståndet mellan kulturens elitskikt och den folkliga nivån, samtidigt som tryckkonsten gav alla slag av litteratur möjligheten att få en stor läsekrets. Med reformationen kommer också behovet i de protestantiska länderna att lära folket att läsa, och där skulle nu också kvinnorna ha rätt att studera Skriften i nästan samma utsträckning som männen.

Tryckeriet möjliggjorde således en ny form av offentlighet där den enskildas värld förenas med den traditionellt offentliga. Ett dominerande kollektivt tänkande med universell giltighet ersattes av ett dominerande privat tänkande. Detta innebar inte att offentligheten upplånades från scenariot. Men offentligheten ändrade innehåll och uttrycksform.

The culture that grew up around the printing press - "printing culture", as Elisabeth Eisenstein calls it, distinguishing it from "scribal culture" - brought together scholars, craftsmen, merchants and humanists engaged in common pursuits. The printer's workshop was the prototypical locus for such exchanges, but the cultural impact of printing resulted in the creation of a sort of

new occupation, some directly connected with the production of books, other related to the distribution of books or the regulation of the printed word. [...] When apothecaries, potters, sailors, distillers, and midwives got into print along with scholars, humanists, and clerics, the Republic of Letters was permanently changed.¹³²

Här beskrivs ett fenomen som egentligen kommer att gälla för hela det moderna samhället, byggt på relationer mellan individer. Detta samhälles offentlighet är inte längre homogen och relaterad till en viss grupp. Offentligheten präglas av en oregelbundenhet vad gäller klasstillhörighet, etnisk tillhörighet, yrke, kunskap och kön. Samhället omvandlas till något som kunde jämföras med det som i nutidens Rio de la Plata kallas *cambalache* och på svenska kallas loppmarknad. Allt tycks ligga huller om buller utan tydlig ordning. Saker och ting visas som de är, man vågar låta verkligheten träda fram, ridåer dras undan. Den genomgående logiken är att de sociala objekten förenas efter sin individualitet.

Detta nya samhälle upplevde många som stötande, oetiskt, djävulskt. Samtidigt var utvecklingen irreversibel – världen kunde aldrig bli den som den en gång hade varit. En avgörande faktor i denna förändring var upptäckten av Amerika, en erfarenhet som i grunden hade förändrat Europa. Samlingar av kuriösa objekt, både privata och offentliga blev ett tecken på en nya tids inbrott, och genom olika faser – i ett första skede som kuriosakabinett – utformas det moderna museologiska fenomenet. Det offentliga blev en plats för kuriositeter, för objekt som tillhörde avlägsna och hemlighetsfulla världar, objekt som samtidigt blev föremål för experiment och upplevelse.

Under rubriken “jägarens epistemologi” presenterar Eamon den nya empiriska metodologi som kännetecknas av vad grekerna kallade *metis*, d v s praktisk intelligens, skicklighet som grundas i erfarenheten och det sunda förnuftet, en form av kunskap viktig under jakt eller i krigssituationer.¹³³ Det är fråga om samma epistemologiska modell som presenteras av Carlo Ginzburg i *Ledtrådar* som en alternativ till den platoniska (galileiska) matematiskt baserade epistemologin., det slag av kunskap som kännetecknar sofister och politiker, läkare och

¹³² Op. cit, s. 94

¹³³ Eamon, W., s. 281

seglare.¹³⁴ Det är fråga om en livslång träning i mycket komplexa processer som kräver bearbetning av en stor mängd information. Denna "jägarens epistemologi" kan spåras i flera 1500- och 1600-talsverk.

The French savant Pierre Gassendi (1592-1655) described scientific discovery as a way of "sagaciously" (sagaciter) examining nature, looking for clues or signs (media) that will lead the searcher to the hidden aspects of nature. Knowledge, he wrote, can be about either things manifest or things hidden.¹³⁵

Francis Bacon (1561-1626) är en av dem som utvecklar jägarmetaforen. I *Novum Organum* skriver Bacon, här citerad efter Eamon:

The universe to the eye of the human understanding is framed like a labyrinth, presenting as it does on every side so many ambiguities of way, such deceitful resemblances of objects and things, natures too irregular in their lines and so knotted and entangled. And then the way is still to be made by the uncertain light of the sense, sometimes shining out, sometimes clouded over, through the woods of experience and particulars; while those who offer themselves for guides are (as we said) themselves also puzzled, and increase the number of errors and wanderers.¹³⁶

Ett exempel på att magi och vetenskap inte upplevdes som motsatser har förstå redan nämnts: Federico Cesi (1585-1630) grundade i början på 1600-talet Accademia dei Lincei inspirerade i Della Portas verk och naturuppfattning. Tre andra män följde med i äventyret: Joannes Eck (1577-1620), Francesco Stelluti (1577--1651) och Anastasio de Filiis (1577-1608). Akademiens namn hämtades från en mening i Della Portas *Magia naturalis* (1589): "Att studera med lodjurets ögon alla ting som uppenbaras för att senare sätta dessa ting i verket"¹³⁷. Dessa ord kommenterades av Stelluti: Akademiens avsikter var att "tränga i tingens inre för att förstå deras orsak och verkan samt för att förstå naturens inre verkningsätt,

¹³⁴ Ginzburg, Carlo *Ledtrådar*. Essäer om konst, förbjuden kunskap och dold historia. Häftet för kristiska studier (1989) Stockholm.

¹³⁵ Eamon, W., Op cit, s. 283.

¹³⁶ Op cit, s. 285.

¹³⁷ ["...examining with lynx-like eyes those things which manifests themselves, so that having observed them, he may zealously put them into operation."]. Op cit, s. 229. Min översättning från eng.

alldeles som det sägs om lodjuret att det inte endast ser det som står framför ögonen utan även det som är gömt inuti¹³⁸. Akademin arbetade i hemlighet och avsikten var att bilda ett broderskap som uteslutande ägnade sig åt naturfilosofiska problem med avsikten att avslöja naturens hemligheter, och genom inflytandet från Della Porta var akademien väl insatt i ockultismen. Men Della Portas inflytande minskade dramatiskt efter 1611, det år då Galilei publicerade *Siderius Nuncius*. Istället hyllades nu Galilei, kanske den första vetenskapsmannen i modern mening, i *Accademia dei Lincei* av de män som några år tidigare hade verkat för den traditionella magiska naturfilosofin. Magi och modern vetenskap upplevdes som delar av en och samma världsåskådning.

Ett annat exempel av likartat slag är den process som ledde till formandet av Samuel Hartlibs grupp i England, en gruppering som så småningom utvecklades till den berömda vetenskapsakademien *Royal Society*. Hartlibs grupp skulle så småningom inspireras av Francis Bacons naturfilosofi men dess djupaste rötter var andra. Samuel Hartlib (1600?-1662) var en övertygad anhängare av den pansofiska rörelse till vilken man också kan räkna John Dury (1596-1680) och Jan Amos Comenius (1592-1670). Den pansofiska rörelsen bars upp av en reformatorisk religiös ideologi som såg utbildningen av gemene man som vägen att förändra världen till det bästa. Under den trettioåriga krigets konvulsioner försvagades den pansofiska rörelsen och Hartlib sökte ny inspiration i Bacons *New Atlantis*, ett verk som han menade passade perfekt till gruppens ursprungliga avsikter.

With the outbreak of the Thirty Years War, the pansophic enterprise collapsed on the European continent. But its demise did not signal the end of Hartlib's dream of universal restoration. For in the meantime, he had become acquainted with the works of Bacon, whose description of the utopian community of Bensalem in the *New Atlantis* (1626) bore unmistakable similarities to Christianopolis, the fictional utopian community that inspired the pansophic ideal.¹³⁹

¹³⁸ "...penetrate into the inside of things in order to know their causes and the operations of nature that work internally, just as it is said of the lynx that it sees not just what is in front of it, but what is hidden inside." Op cit. Min översättning från eng.

¹³⁹ Op. cit., s. 326

Ännu än gång kan man konstatera att det inte rådde någon motsatsställning mellan en vetenskap med magiska och ockulta inslag och den moderna vetenskapen. Tvärtom kan den sistnämnda inte förklaras utan den första. Skillnaderna mellan ockult och modern vetenskap är förvisso stora, men det inte är fråga om en brytning utan om en gradvis förändring från tro till skepsis, från en dogmatisk till en sannolikhetsbaserad kommunikationsmodell.¹⁴⁰ Gentemot den etablerade aristoteliskt inspirerade akademiska naturfilosofin var det däremot fråga om en radikal epistemologisk brytning. Den brytningen var förbunden med en växling från det offentliga till det privata, från den manliga traditionella sfären till den kvinnliga, från universitet och kloster till privata samfund och hemlaboratoriet.

Arkaisk och ockult epistemologi

All form av vetenskap har sina rötter i en mindre tydligt formaliserad kunskapsform, i föreställningar som har fungerat som preliminär bearbetning av den relevanta informationen men saknar skarpa konturer. En sådan kunskapsform är den arkaiska, och de ockulta vetenskaperna har sina rötter i det arkaiska sättet att förstå världen.

Det arkaiska tänkandet har varit föremål för studier ända sedan Amerikas upptäckt, från Bartolomé de Las Casas och José de Acosta fram till Franz Boas och Claude Lévi-Strauss i vår egen tid. Den arkaiska epistemologiska modellen, av Lévi-Strauss beskriven som en *bricolage* av föreställningar, visar en identifikation av världens processer med levande processer i allmänhet. De egenskaper som man efter moderna kriterier tillskriver levande fenomen, tillskriver den arkaiska modellen varje kunskapsobjekt oavsett om det är levande eller ej. I detta tänkande görs ingen tydlig skillnad mellan rörelse och förändring, i båda fallen är det fråga om processer som ”sträcker ut sig”, dvs. som samtidigt ”rör sig” och ”förändras” i ett kontinuum.

Ett annat för det arkaiska tänkandet karakteristiskt drag är användningen av analogier. Substanser kan indelas i två huvudtyper: de som har homogena beståndsdelar – exempelvis celler som

¹⁴⁰ Jag har närmare diskuterat denna fråga i Kapitel III: "Pendel mellan skepsis och tro".

innehåller molekyler som innehåller atomer osv – och de som visar heterogena beståndsdelar – exempelvis vardagliga ting: ett bord vars beståndsdelar är skiva, lådor och skruvar, eller en bok med beståndsdelar som en omslag, ett antal blad, ett antal ord etc. Typiskt för den arkaiska epistemologin är att en sådan åtskillnad inte görs, utan homogena och heterogena beståndsdelar blandas i en och samma konstruktion. Likaså negligeras storleksordningen när det är dags att finna förklarande analogier.

Exempel på detta sätt att tänka finner vi hos den svenske hermetikern och astronomiprofessorn Sigfridus Aronus Forsius (död 1626), som på följande sätt förklarar varför världen håller samman och inte sönderfaller i sina beståndsdelar:

Och äggeskaalet håller först i sigh thet huijta som tunt är, näst skaalet, och äggeboman som tiuck är mitt uthi, ther hon blifuer, att hon icke aff sitt rum faller igenom thet huijta, huarcken på en sijdha, eller then andra in till skaalet, ehuart som hälst man wänder och kullrar ägget, thet wist skeede, om thet huijta wore watn, men nw hafuer här Äggeklaret en Chaosisk art, then icke watnet hafuer, så att bloman ther igenom icke falla kan. Altså är och Himmelen en Chaosisk kråp, som alle sijne delar Vunderlighen håller i sigh, huar deel i sitt rum oförryckt och stadfast, igenom thet första ordzens kraft, Fiat Firmamentum, eller Stående fast.¹⁴¹

För Forsius är analogin mellan ägget och "Himmelen" giltig därför att han inte känner något epistemologiskt avstånd mellan dessa objekt. Det finns därför inte heller något avstånd mellan de verkande krafterna. Det som gäller i äggets värld, gäller också för världen i övrigt. De fysiska lagarna är de samma.

I den arkaiska epistemologin dras således ingen gräns mellan levande och icke levande, mellan rörelse och förändring, mellan homogena och heterogena substanser. Här tillskrivs också idéer, bilder och andra andliga föreställningar en fysisk gestalt med förmåga att handla och påverka. I denna föreställningsvärld överskrider änglar, djävlar och andra andliga varelser den fysiska världens gränser, och här kan dessutom ett tings identitet samtidigt beskrivas med två förklaringsmönster, utan att för den skull det ena förklaringsmönstret behöver dominera över det andra. Alla dessa drag återfinns också inom den ockulta epistemologin, och det

¹⁴¹ Forsius, Sigfridus Aronus (1952) *Physica* s. 77.

framstår som sannolikt att mötet med en arkaisk värld gav ny kraft åt en kvardröjande arkaiska inslag i den europeiska världen, och därmed också åt den ockulta traditionen.

Arkaismen i den kristna världsåskådningen

Under 1500-talet upplever de ockulta vetenskaperna sin storhetstid och en utveckling och spridning som aldrig förr. Åtminstone fram till 1700-talet var gränslinjerna mellan ockult och modern vetenskap varken tydliga eller nödvändiga. Det fanns en acceptans av ockultismen läror och metod också bland tidens banbrytande vetenskapsmän, som ofta tog en del av den ockultistiska filosofin till sig för att komplettera de egna teorierna. Även om ockultismen var omdiskuterad världsföreställning upplevdes den ingalunda som en villervalla. Åtskilliga vetenskapsmän – Cardano och Kepler eller den moderna fysikens huvudfigur, Isaac Newton – kunde utan uppenbar ansträngning kombinera modern vetenskap med intensiva ockultistiska studier. Kyrkan och teologerna försökte begränsa ockultismens betydelse och spridning. Den som dömer efter kyrkans agerande under dessa århundraden kan därför lockas att tro att kristendom och ockultism var mer eller mindre oförenliga. Men kyrkans roll var motsägelsefull, och om man närmare undersöker de historiska aktörernas agerande, kan man konstatera att de sällan såg kombinationen av kristet och ockult som kontroversiell.

Det kritiska studiet av den kristna världsåskådningen får en tidig begynnelse med Hugo Grotius verk i 1600-talets första hälft. Klart påverkad av den samlade information som hämtades från Europas olika kolonier, men särskilt av den som strömmade in över Europa från den amerikanska kontinenten, försökte Grotius finna en teologisk ram för att förklara och försvara några centrala begrepp inom det kristna religiösa idékomplexet, med det tydligaste uttrycket i Kristi offerdöd på korset.¹⁴² Grotius, som ville finna en teologisk grund för rättsfilosofin, konstaterade att blodiga offer, inte minst människoeffter, var en vanlig företeelse i alla folk och religioner. Att lämna den sortens praktik bakom sig innebar en form av utveckling från äldre traditioner till en ny tid med nya värderingar. Jesu död på

¹⁴² Kuller Shuger, Debora (1996) *The Renaissance Bible. Scholarship, Sacrifice and Subjectivity*. University of California Press.

korset anknöt även till annan ålderdomlig men så småningom övergiven praktik, nämligen substitutionen, den handling enligt vilken man kan straffa en person eller grupp av personer i stället för någon eller några andra.¹⁴³

Arkaiska komponenter i den kristna världsbilden omvandlades från praktik till symbolisk handling i och med att religionen följde förändringen av den sociala miljön. Under de första århundradena av vår tideräkning förändrades kristendomen radikalt, särskilt på grund av behovet av inre koherens i mötet med nya värderingar och nya världsliga erfarenheter. Omvandlingen av det ideologiska budskapet från praktik till symbolik kan vi följa i den teologiska debatt som kulminerade med den aristoteliska lärans förening med den kristna doktrinen på 1200-talet. Men denna syntes kunde inte lösa de djupaste problemen, eftersom även aristotelismen är en lära med djupa rötter i arkaiska strukturer. Vid tidpunkten för Amerikas upptäckt, och under trycket av den tidiga kapitalismens frammarsch, befann sig den kristna filosofin i en återvändsgränd. Den skolastiska traditionen var på en gång dess starkaste och dess svagaste sida. Den var onekligen en produkt av relativt moderna behov och kunde därför överleva i kyrkans tjänst fram till 1700-talet. Men den kunde inte bli utgångspunkten för en radikal omvandling av världsbilden, eftersom dess bindning till gångna tiders föreställningar var för stark. Det är därför inte förvånande att den nya tidens filosofi och vetenskap växte fram i opposition mot skolastik och aristotelism, eller att den fick sin tyngdpunkt utanför universiteten.

Bland de arkaiska drag hos den kristna världsåskådningen som överlevde inom den aristoteliska ramen finner man en rad mytiska föreställningar med grund i bibliska och andra äldre texter. Vi får inte glömma att man fram till renässansen betraktade äldre tiders händelser som historiens centrala utgångspunkt ur vilken all vidare utveckling kunde förklaras. I en sådan situation är det inte nödvändigt att finna nya lösningar, utan snarare att åstadkomma nya tolkningar av äldre lösningar. Fram till 1500-talet lever människan med blicken vänd bakåt, mot Israels, Greklands och Roms civilisationer. Allt som hände sågs som upprepningar av en ursprunglig problematik, sådant som människans syndafall och fördrivandet ur

¹⁴³ Shuger, 71f. Jämför även inledningens avsnitt "Om det arkaiska och det moderna".

paradiset. Liksom i den arkaiska världsåskådningen sågs allt som skedde endast som en bekräftelse på mytens berättelse. Upprepningen av mönstret konstruerade en sluten kedja av händelser där orsaker och konsekvenser redan var förutsatta av varandra.

Under renässansen utövade den nyplatoniska filosofin åter ett starkt inflytande över det europeiska intellektuella livet. Den nyplatoniska renässansen ifrågasatte den rådande skolastiska världsbilden, såväl dess moderna som i dess arkaiska innehåll. Den ville ersätta det ideologiska materialet med ett annat, även detta i vissa avseenden arkaiskt och i andra modernt. Renässansens revolution i tankens värld betydde inte en modernisering av det intellektuella livet i Europa. Det var snarare fråga om en perspektivförskjutning inom äldre traditioner som indirekt kom att ge nya lösningar på äldre problem. I den mån en ideologisk rörelse förändrar människors värderingar av äldre generationers synsätt, genererar den en ny plattform från vilken man kan blicka bakåt och med det ett nytt förhållande mellan det nya och det gamla. Den nya moderna världsåskådningen växte fram delvis ur en nyplatonisk begreppsvärld och i strid med skolastiken, men utan att medföra en ny epistemologisk grund. Den egentliga revolutionen kom dock att ha sitt centrum utanför de lärdas krets, även om den indirekt påverkade dessa kretsar. Den radikala förändringen fann i stället sin form i handelsvärld, bland sjömän och kartografer, affärsmän och missionärer, ofta självlärda personer utan större intellektuella ambitioner och med en klart praktisk livsriktning. Den tid som man i vår tid känner igen som "modern" började fjärran från universiteten och de klassiska studierna. Den nya tidens drivande ideologer var snarare personer som Columbus, eller Vespucci. De påverkade teologer, författare, konstnärer och filosofer genom att erbjuda dem nya myter placerade i nya scenarier.

Vid sidan av de nyplatoniska strömningarna utvecklades den ockulta filosofin till en av Europas dominerande ideologier. Den gör det som tjänare till dessa kretsar utanför universiteten, bland personer som i ockultismen finner en direkt förmedling till det praktiska liv i vilket de har sina rötter och sina erfarenheter. Konfrontationen med aristotelikerna medförde också en konfrontation med kyrkan, en institution som numera mer eller mindre identifierade sig med den aristoteliska världsbilden. Till en del hade konfronta-

tionen mellan ockultism och teologi sin grund i hermetismens sekulära inriktning. Sekulär har en gång den aristoteliska filosofin också varit, men, efter häftiga strider var den sedan 1200-talet integrerad med den kristna läran.

Den ockulta filosofin blev aldrig på samma sätt förbunden med kristendomen. Även om den kristna ortodoxien liksom den ockulta filosofin stod på en arkaisk epistemologisk grund, var den kristna världsbilden i motsats till den ockulta renodlat religiös. Hermetikern ställer frågor om världen och naturen och förvänta sig svar som bär på ny information. Han är eklektiker och använder sig av idékomplex, ett pussel av föreställningar, såväl kristna som icke-kristna. Det metafysiska innehållet i den ockulta kosmologin – dvs. dess föreställningar om världsalltet skapelse, uppkomst och utveckling – har en egen profil, tydligt skild från den kyrkliga kristna problematiken. Men vad gäller uppfattningen av tillvarons mekanismer är avståndet mellan kristet och ockult inte så stort.

Den ockulta filosofin, liksom den nyplatoniska, bidrog inte med mycket nytt inom de områden där den aristoteliska filosofin var som starkast. Ett sådant var fysiken och den kosmografiska världsbilden. Detta område kom att förändras genom revolutionerande praktiska erfarenheter under de stora resornas tid, och flera av dessa rön bekräftades teoretiskt definitivt först nästan hundra år senare, med Galilei och Kepler. Den stora praktiska revolution som indirekt påverkade den geofysiska världsbilden och så småningom även den astronomiska, skedde i kartografins värld, med namn som Waldseemüller och i Norden Olaus Magnus. Om man bortser från denna praktiska revolution och dess betydelse för erfarenheten, är det dock svårt att se någon direkt koppling mellan den ockulta filosofin och revolutionen inom fysiken. Inte minst på detta område visade ockultismen en klar tendens att förankra verkligheten i mystiskt innehåll som oftast ledde till extrapolationer som sänkte mekanismerna i mörker. Den ockulta fysiken har magisk grund och relationen mellan subjektet och studieobjektet kan först förverkligas i en rit för initierade. Man kan se hur nära den religiösa världsåskådningen den ockulta filosofin är på den punkten. Om den ockulta filosofin bidrog till den moderna fysikens utveckling, måste detta bidrag ha kommit som en konsekvens av dess världslighet, dess avståndstagan-

de från renodlat religiösa frågor och kanske framför allt från dess praktiska inriktning.

Kyrkans hållning till astrologin var vacklande. Mycket starkare och mer konsekvent var dess motstånd mot spådomskonsten. Men med fördömande av spådomskonsten, fördömdes också den teknik som denna konst använde sig av, nämligen interpretationen av i naturens bildade mönster. I en sluten värld där allting som skall hända i princip "redan har hänt" – Adam och Evas synd och Jesu frälsargärning – blir det som sker i nuet en upprepning av den ursprungliga problemet, en ny prövning av ett givet utkast. I den meningen kan man tala om en form av ständigt återkommande historiskt kretslopp. Det är inte fråga om en historiskt drama linjärt framskridande från en början mot ett slut, utan ett kretslopp förbundet med rationalitetens problematik, i vilket den viktigaste händelsen – Jesu offerdöd – ständigt är närvarande. I en sådan situation finns inget berättigat behov av att fråga ödet om framtiden och därmed ifrågasätta människans moraliska plikt.

Bartolomé de Las Casas: i gränsområdet mellan ockultism och naturvetenskap

Bland Bartolomé de Las Casas verk upptar *Apologética historia* en särskild plats. Verket skrevs med avsikten att bevisa indianernas mänsklighet genom att jämföra deras kultur, seder, sociala organisation och religion med de europeiska folken i samma avseenden. Projektet innebar en vetenskaplig vändpunkt eftersom Las Casas antog att alla folks historiska utveckling förverkligades i egen takt via i stort sett samma stadier. Författarens internationella renommé samt det faktum att vissa fragment av verket publicerades under 1500-talet, tyder på en relativt bred spridning av hans idéer. Studiet av Las Casas inflytande på sin tid brukar dock begränsa sig till verket *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Det är detta verk det som görs ansvarigt för den s.k. *leyenda negra*, Spaniens mörka rykte i fråga om behandlingen av indianerna.

Enligt Las Casas motsvarade indianernas historiska läge på 1500-talet den situation i vilken de europeiska folken befann sig i före Kristi ankomst. Indianernas utgångspunkt var dock bättre eftersom de uppvisade en överlägsen fromhet. Den nya världen

erbjöd kristendomen ett unikt tillfälle för expansion bland folk som endast kunde kallas barbarer så länge de inte tillgodoräknade sig det kristna budskapet, och att föra fram detta budskap var européernas mission i den Nya världen. Las Casas uppmanar således européerna att anta den historiska rollen som förmedlare av det kristna budskapet, och den moderna civilisationen, bland folk med arkaisk världsåskådning. Enligt Las Casas kommer läran om den fria viljan att förändra människan och leda henne till frälsning.

Det kristna budskapet i Las Casas diskurs kan alltså betraktas som en av modernitetens bärare. Processen hade inletts av grekerna och hebréerna. Med den kristna teologin och läran om föreningen av Gud och människa i Jesus liv och gärning hade den fullbordats, i och med att idén om den fria viljan därmed blev tydlig. Nu måste detta kristna budskap om viljans frihet spridas till amerikanerna.

Men kristendomens modernitet var relativ, och den hade inte helt lyckats besegra den arkaiska världsåskådningen. I stället sammanlevde den modernitet som den fria viljan representerade med arkaiska idékomplex inom kristendomen själv. Den arkaiska fallenheten för mytologiska förklaringar överlevde med förnyat material hämtat från kristna texter och traditioner. Las Casas *Apologética historia* ger onekligen bevis på 1500-talets kraftmätning mellan det nya och det gamla. I en enastående diskurs utvecklar Bartolomé de Las Casas sin analys av det ockultistiska tänkandet, den filosofi som hade varit kristendomens rival sedan senantiken och som hade motiverade flera av Augustinus filosofiska reflexioner. Las Casas studie av "vidskepselernas" kosmologi – som han själv gärna beskriver de ockulta vetenskaperna – kan inte undvika uppvisa den typiska kluvenhet som kännetecknar den kristna synen på frågan. Låt oss först studera hur kyrkan uppfattade de onda andarnas verklighet. Den brittiske historikern Stuart Clark skriver:

The demands of medieval Christianity itself were that the devil should be strong in relation to men and weak in relation to God, a power differential of which St Thomas Aquinas's discussion 'Whether angels can work miracles' was the model account. Angels did seem capable of miraculous actions, as did demons (whose fall from angelic grace had not deprived them of their knowledge and powers, the skills they imparted to demonic magicians being an obvious example). But (Aquinas argued) something could only be properly called a miracle if it took place

entirely outside the natural order, of which the powers of all angels, being creatures, were necessarily a part. Its causation was thus the prerogative of the Creator alone. [...] Aquinas's point, to be endlessly elaborated in the sixteenth and seventeenth centuries, was that Satan worked not miracles (*miracula*) but wonders (*mira*). Demonic phenomena went beyond what would normally have been expected from the ordinary flow of natural effects from natural causes, and their strangeness made them seem impossible. They were after all, the product of great intelligence and power, largely unimpaired by the devil's original fall from grace and exceeding what most men could muster. But this did not make them supernatural, only extraordinary— they were, in the terminology of Renaissance scholars, 'preternatural'.¹⁴⁴

Enligt Clark kan tillämpningen av demonologin – en praktik gemensam för den katolska och den protestantiska världen – ha bidragit till att klagöra skillnaden mellan vetenskap och vidskepelse. Den holistiska ockulta världsåskådningen är sluten och har därför uppfattats som ett hot mot det kristna budskapet om människans fria vilja. Inför detta hot har två strategier tillämpats. En radikalare exemplifieras av Pico de la Mirandolas kritik av astrologin. En mer moderat attityd intas av Bartolomé de Las Casas som vill begränsa dess betydelse till vissa fenomen. Las Casas accepterar att himlakropparna har inflytande över människans liv. Detta – framhåller han – hade redan sagts av Aristoteles.¹⁴⁵ Himlakropparna styr händelserna på jorden därför att relationen mellan dem är naturlig. Det går dock inte att exakt avgöra vad Bartolomé de Las Casas avser med "himlakropparna" och med "naturliga orsaker", bilden förblir suddig. Allt tyder på att han växlar mellan en traditionellt astrologisk kosmologi och en modernare och naturfilosofisk. I naturfilosofisk anda skriver han exempelvis: "På detta sätt känner man om det ska regna genom att se på himlen"¹⁴⁶, men längre fram påstår han att himlakropparna kan vara sekundära orsaker till krig. Han menar att även om kriget beror på människans frihet kan himlakropparna

¹⁴⁴ Clark, S. "The rational witchfinder: conscience, demonological naturalism and popular superstition" i Punfrey S., Rossi P. L. and Slawinski M. (Editors) (1991), *Science, culture and popular belief in Renaissance Europe*, s.222f.

¹⁴⁵ *Apologética historica*; s. 435

¹⁴⁶ Op cit. Min översättning.

secundum quid påverka situationen.¹⁴⁷ Så finner Las Casas en regel: om det gäller naturliga orsaker kan en astrolog förutse dessa framtida händelser, annars inte.¹⁴⁸

Las Casas exempel på den sortens kunskap som astrologerna inte kan befatta sig med är medicinen. Angående gruppen av de tekniska världsåskådningarna, till vilken medicinen bör räknas, menar Las Casas att det inte är fråga om en kunskap om de naturliga orsakerna utan om de naturliga konsekvenserna. Medicinsk kunskap är för Las Casas *a posteriori*, den bygger på att veta hur man gör och inte varför. Han skriver:

Läkarna känner igen sjukdomarna efter vissa tecken. Inte efter dess orsaker som är *a priori* (que son priores). Utan efter att begrunda det som enligt dialektikerna är *a posteriori*. Som vissa egenskaper i pulsen eller i urinen [...] På samma sätt kan man förutse det som kommer att hända, inte på grund av att man känner orsakerna utan genom att förstå effekterna. Så kan vi veta att det ska regna efter att höra vaktelns sång [...]. Men vaktelns sång är inte orsaken till regnet utan dess konsekvens.¹⁴⁹

Apologética historia påbörjades omkring 1555 och avslutades 1559. Verket avslöjar de svårigheter som det moderna tänkandet hade att besegra, samtidigt som det tydligt visar hur de ockulta konsterna kunde fungera som föregångare till den epistemologiska revolutionen. Las Casas skriver:

Av det sagda följer att våra kroppar förändras enligt naturens förändringar men det lägger vi inte märke till om inte någon större förändring har ägt rum. Och detta sker på grund av att tänkandets processer tar uppmärksamheten ifrån naturens processer. I sin tur innebär detta att män som saknar omdöme, galna eller efterblivna människor samt barn, bättre förstår naturens ting än de visa som ägnar sig att studera förnuftets egendomligheter.¹⁵⁰

Man kan här ana Las Casas syn på indianernas kunskaper om naturen som han för övrigt i alla sina skrifter berömmar som oskuldsfulla. Han avslutar kapitlet med följande ord:

¹⁴⁷ Op cit s. 437

¹⁴⁸ Op cit 438f

¹⁴⁹ Op cit. s. 439. Min översättning.

¹⁵⁰ Ibid.

Efter allt vi har sagt kan vi dra slutsatsen att det är möjligt att veta vad som kommer att hända utan vidskepelser eller synd, och att det är fördelaktigt att veta om de naturliga och nödvändiga ting, vissa av dem efter dess orsaker, andra efter konsekvenserna.¹⁵¹

Om den mänskliga kroppens nya kontinenter

I *Om könens uppkomst* uppmärksammar Thomas Laqueur Renaldus Columbus upptäckt av klitoris år 1559:

Men mitt i bland dessa ekon från antiken var en ny och självmedvetet revisionistisk vetenskap i färd med att ivrigt utforska kroppen. År 1559 hävdar exempelvis Columbus – inte Kristoffer utan Renaldus – att han har upptäckt clitoris.¹⁵²

Visserligen talar Laqueur här om en framväxande ny och självmedveten vetenskap, men i det stora hela tenderar han att förlägga genombrottet för en ny syn på kroppen och på könet till 1700-talet. I en studie av betydelsen som den kvinnliga orgasmen har haft före och efter upplysningen visar han att den kvinnliga orgasmen före 1700-talet uppfattades som nödvändigt för befruktningen. Då senare vetenskapliga iakttagelser visade att så var inte fallet, påverkade den nya insikten samhällets uppfattning av kvinnans sexuella natur.¹⁵³ Kvinnan som tidigare hade uppfattas som sexuellt omätligt blev i stället betraktad som passiv och passionslös. Han skriver:

Vad som är en självklarhet i mycken samtida psykologi – att män vill ha sex medan kvinnor vill ha relationer – är raka motsatsen till de åsikter som rådde före upplysningstiden och ändå tillbaka till antiken som satte likhetstecken mellan vänskap och män respektive sinnlighet och kvinnor.¹⁵⁴

Stort utrymme ägnar Laqueur åt en studie av relationen med en äldre en-könsmodell och en modernare två-könsmodell. Gränsen för övergången är återigen 1700-talet. Sedan antiken hade man sett kvinnans sexuella organ som ett ofullbordat manligt kön. Man

¹⁵¹ Op cit s. 439f. Min översättning.

¹⁵² Thomas Laqueur (1994) *Om könens uppkomst. Hur kroppen blev kvinnlig och manlig*. Brutus Östlings bokförlag Symposion. Stockholm, s 82.

¹⁵³ Op cit, s. 15.

¹⁵⁴ Op cit, s. 16.

föreställde sig slidan “som en inre pennis, blygdläpparna som förhud, livmoder som pung och äggstockarna som testiklar”.¹⁵⁵

Gränsen för modernitetens genombrott dras olika beroende på hur modernitet definieras, men ofta dras denna gräns vid 1600-talets vetenskapliga eller 1700-talets politiska revolution. Laqueur tillhör den grupp av forskare som ser moderniteten blomma upp under 1700-talet. I denna avhandling betraktas modernismen dock snarare som en process utan bestämda gränser om än med sina höjdpunkter. Så också vad gäller förhållandet mellan modernitet och synen på manligt och kvinnligt. Två-könsmodellen kan enligt min mening även spåras i antiken – man kan tänka på Platons redogörelse i Gästabudet.¹⁵⁶ Å andra sidan kan den en-könsmodell som enligt Laqueur försvaras av Galenos och andra antika läkare ses som ett generaliserat manligt kön och därmed som ytterligare ett uttryck för den manliga dominansen i diskursen. Hur som helst kan man anta att den dualistiska föreställningen om ett respektive två kön alltid är närvarande i människornas undermedvetna och att inflytandet för respektive modell har varierat.

Att det manliga och det kvinnliga könet uppfattades som motsatser snarare än som två olika skilda objekt har en bakgrund i antikens fortfarande arkaiska sätt att tänka i strukturella motsatser: ljus och mörker, dag och natt, liv och död, varmt och kallt, kvinnligt och det manlig, utåtvänt och inåtvänt etc. Men detta arkaiska sätt att framställa sig världen bryts ner betydligt tidigare än på 1700-talet.

¹⁵⁵ Op cit, s. 17.

¹⁵⁶ Två-könsmodellen kan enligt min mening även spåras i antiken. Ett exempel är Platons diskussion kring dessa teman i Gästabudet. Laqueur nämner på sidorna 70-71 Staten för att påpeka att Platon avfärdar skillnader mellan könen och sedan på sidan 130 Timaios där Platon beskriver både de manliga och kvinnliga könsdelarna som djur. I Gästabudet presenterar Aristofanes till och med en teori om tre kön: ”Först måste ni lära kanna den mänskliga naturen och vad den har gått igenom. Ty förr i tiden var vår natur inte som den är nu, utan annorlunda. För det första fanns det tre kön bland människorna, inte två som nu, manligt och kvinnligt. Det fanns också ett tredje, en förening av dessa två, och namnet på det finns kvar fast saken är borta. På den tiden var nämligen androgynen, mankvinnan, ett särskilt kön med gemensamma drag i både form och namn från det manliga och det kvinnliga könet.” Platon, Om kärleken och döden. Gästabudet, Försvarstalet, Faidon. Översättning av Jan Stolpe. Studentlitteratur 1993, s. 39.

Förändringen inleds under 1500-talet, och inom anatomin kan Renaldus Columbus upptäckter ses som ett exempel.

Den egentliga revolutionen skall dock inte beskrivas som sprungen ur en antinomi mellan två modeller, utan som en process i vilken arkaiska konstruktioner ersattes av modernare studieobjekt. Medicinarna vände sig bort från den klassiska naturfilosofiska litteraturen, som fortfarande var präglad av arkaiska uppfattningar, för att i stället ägna sig åt att dissektera av mänskliga kroppar. I denna process avslöjades att många av de klassiska beskrivningarna var baserade på ren spekulation eller på disektioner av djur. Efter Renaldus Columbus utvecklades de anatomiska insikterna och ledde till djupare och tydligare beskrivningar. Den anatomiska revolutionen i synen på könet kan ändå inte flyttas tvåhundra år framåt, utan att historiska fakta förvrängs.

En av de egenskaper som enligt Laqueur kännetecknar en-könsmodellen är att den saknar namn på de kvinnliga organen, och att dessa i stället beskrivs i jämförelser med manliga kroppsdelar. Situationen får därmed en brytningspunkt med Columbus när denne upptäcker en benämning för kittlaren:

Eftersom ingen har skönjt dessa utstående delar och deras göromål bör det, om det är tillåtligt att ge namn åt något som upptäcks av mig, kallas för Venus' kärlek eller ljuvhet.¹⁵⁷

Den anatomiska revolutionen har således också sitt samband med de ockulta vetenskapernas empiriska tradition, en tradition som bär på arkaiska världsbilder samtidigt som den bryter med den klassiska naturfilosofin. Eftersom man enligt min mening kan finna förbindelser mellan ockultismen och genombrottet för den moderna vetenskapen menar jag att Thomas Laqueur måste ha haft fel när han tolkar renässansen vetenskap som följer:

Fortidens beskrivningar av kroppar och njutning var så kraftigt insnärjd i den härva som utgjordes av renässansens medicinska och fysiologiska teori, i både dess sofistikerade och dess mer folkliga uppenbarelser, och så fast knuten till en politisk och kulturell ordning att den fullständigt undgick varje logisk avgörande kontakt med erfarenhetens gränsland eller överhuvud taget någon uttalad prövning.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Laqueur citerar Columbus: Op cit, s. 83

¹⁵⁸ Op cit, s. 88.

Om Laqueur har rätt skulle renässansen fortfarande befinna sig under inflytande av det antika och medeltida paradigmet och vara oförmögen att bryta sig ur detta. Men situationen är en helt annan: Medicinen och anatomin upplever under 1500-talet en brytning mot den klassiska traditionen, och i denna brytning spelar förbindelserna med i de ockulta vetenskaperna en viktig roll.

1500-talets europeiska ockultism och det arkaiska tänkandet

Övergången från modernitet till arkaism omfattar flera stadier av den europeiska idéhistorien. Den grekiska filosofin och den tidiga kristna teologin kan betraktas som stadier i denna utveckling. Båda hade som konsekvens den uppfattningen att människan var en fri varelse som på egen hand och med stöd av sitt förnuft kunde nå sina mål, frälsningen eller visdomen. För att lyckas med detta är människan tvungen att acceptera att framtiden är öppen, och att händelseförloppet därför kan styras av slumpen. Övertygelsen att människan har friheten att välja är den idéhistoriska stämpel som avslöjar modernitetens inträde. Riktigast vore det att tala om flera etapper, eller snarast en kontinuitet i denna utveckling, om post-arkaism eller förmodernitet, i stället för att försöka finna en skarp gräns mellan perioderna. Synen på framtiden som slutet gör en del av den religiösa världsåskådningen till en del av det arkaiska arvet, och därmed blir kontrasten mellan vetenskap och religion mindre tydligare. På samma sätt kan man inte lätt bestämma skillnaden mellan magi och vetenskap, mellan de "ockulta" och de "moderna" vetenskaperna. Åtskilligt av det ockulta förblev en etablerad del av de vetenskapliga studierna under 1500- och 1600-talet. Vi har också sett att kristendomen accepterade en del av den ockulta verkligheten, nämligen existensen av demoner och onda andar, änglar och andra osynliga varelser:

In Renaissance Europe it was virtually the unanimous opinion of the educated that devils, and a fortiori, witches, not merely existed in nature but acted according to its laws. They were thought to do so reluctantly and with a good many unusual manipulations of natural phenomena, yet they were always regarded as being inside the category of the natural. This was a

matter of principle for demonologists; for them, not to accept it was superstitious.¹⁵⁹

De så kallade ockulta vetenskaperna kan betraktas som den synliga delen – toppen av isberget – av överlevande tankestrukturer och den praktik som i alla tider och kulturer kännetecknar det arkaiska tänkandet. Den ockultistiska idéströmningen upplevde sin höjdpunkt under 1500-talet. Det verkar sannolikt att tidens ockultistiska tendenser påverkades av Nya världens arkaiska idéströmmar, något som i så fall bidrog till den radikala förändringen av det intellektuella livet i Europa.

Amerikas radikala olikhet medverkade till en sekularisering av den vetenskapliga problematiken, samtidigt som denna befriades från en del av det klassiska arvets negativa tyngd. Forskningen kom närmare människan – vardagens värld, till hemmet och köket – och fjärmade sig från universitetet och den offentliga aulan. Visserligen fanns den västerländska ockultismens rötter i den senantika världen och präglades av en mängd egna idéströmmar – bland annat den hebreiska och den kristna världsåskådningen samt av grekisk filosofin. Men de amerikanska erfarenheterna gav det arkaiska tänkandet ett nytt innehåll och stärkte redan existerande tendenser i det europeiska medvetandet. Samhörigheten mellan de olika arkaiska strömningarna vilade inte på budskapets innehåll utan på dess inre struktur.

Under modernitetens tidiga historia omarbetades den ockultistiska traditionen från en traditionell klassisk hållning, i vilken det empiriska draget var fångat i stela riter, och tillämpades nu på nya områden och nya problem. De esoteriska stängda cirkelarna gav vika inför en öppet utövad ockultism, populariserad via "hemligheternas böcker", akademiska föreningar, kuriosa kabinett etc. Denna nya form av ockultism kallar Eamon *epistemic*, "because it included aspects of nature that were taken to be unknown or unknowable for historical contingent reason".¹⁶⁰ Eamon tänker här på den naturvetenskap som utvecklas under den så kallade vetenskapliga revolutionen under 1600-talet och som i uttrycket "naturens hemligheter"

¹⁵⁹ Clark, S. "The rational witchfinder: conscience, demonological naturalism and popular superstitions." s.222. Punfrey S., Rossi P. L. and Slawinski M. (Editors) *Science, culture and popular belief in Renaissance Europe*. (1991)

¹⁶⁰ Eamon, William (1994) s. 11



Bild VII: I Lérys *De L'Amérique* 1585 (s. 435), jämförs indianernas danser med de europeiska sabbatsdanserna som Jean Bodin beskriver dem i *De la démonomanie des sorciers* från 1578. *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil*. Genève 1975.

anger en metodologi och ett vetenskapligt program. Men det finns en annan form av överlevande ockultism som finner sin plats i de sociala och kulturella studierna, med Bartolomé de Las Casas epistemologi som ett utmärkt exempel. Enligt denna nya form av ockultism kan förhållandena mellan orsak och verkan vara inbäddade i det vardagliga sunda förnuftet, även om orsaken förblir fysisk eller materiell och verkan själslig eller immateriell.



Bild VIII: Forsius *Physica*: Fig. 6 (fol.169), detalj. Gamla kartor som avbildar havet med dess kreatur kan påminna om sagornas och myternas värld snarare än anknyta till den moderna vetenskapliga världsbilden.

Kapitel V

Den arkaiska världsbilden hos Sigfridus Aronus Forsius *Physica*

Sigfridus Aronus Forsius föddes i Helsingfors någon gång omkring 1550. Man vet inte mycket om hans ungdomsår. Han blev skollärare och dök så småningom upp i Uppsala som student. Kring sekelskiftet 1600 tjänstgjorde han som fältpredikant i Finland och Estland. Han tjänstgjorde som astronomiprofessor i Uppsala under ett par år och man antar att det var under den tiden som han skrev sin *Physica* troligtvis avsedd för undervisning. Verket publicerades först 1952. Genom att han bekände sig till kiliasmen, dvs. tron på ett jordiskt lyckorike vid tidens slut, kom han i konflikt med den lutherska ortodoxin. Han blev anklagad för att sprida vidskepelse och rannsakades inför Uppsala domkapitel år 1619. Han dog 1624 i Ekenäs övertygad om världens snarare undergång.¹⁶¹

Man kan inte påstå att Forsius *Physica* tillförde någonting originellt till tidens vetenskapliga debatt. Verket är dock intressant bland annat av två skäl. För det första representerar det både den akademiska och den utomakademiska naturfilosofin i Norden. För det andra är det ett utmärkt exempel på den tidigmoderna eklekticismens användning av epistemologiska modeller. Sannolikt har de eklektiska dragen hos Forsius förstärkts just på grund av hans perifera ställning. Men han är väl insatt i tidens debatt. Hans ockultistiska, astrologiska och alkemiska idéer är hämtade från bland andra Cardano och Paracelsus. Samtidigt är Forsius skolastiker, och den aristoteliska modellen präglar ovedersägligen *Physicas* struktur. Ibland framstår han som en traditionell aristotelisk akademiker för att i nästa stycke skifta till tidens friare naturvetenskapliga problematik och metodologi.

En tredje viktig intellektuell källa för Forsius är reseskildringar och andra rapporter från upptäcktsresande med Olaus Magnus i spetsen. Från den gruppen får Forsius material till sina reflexioner

¹⁶¹ Lindroth, Sten (1975). *Svensk Lärdomshistoria*. Stormaktstiden; s. 146f.

kring världens geografi och folkens seder. Intrycken från den nya världen har också lämnat sina tydliga spår i *Physica*. Verket speglar en process som de flesta naturvetare i hans generation genomgick. Den lärda akademiska skolastiska världsbilden – liksom den tidiga humanismen – baserades på klassikernas auktoritet, medan 1500-talets experimentella naturvetare snarare byggde på vardagslivets erfarenhet, ett drag som vi även finner inom tidens ockultism. Denna praxis kan ses som en återgång till ett arkaisk förhållningssätt, där hemmiljön, familjelivets sfär med kvinnan och barnet i centrum, är inspirationskällan för tankelivet.

Forsius om orsakerna

Det moderna sättet att tänka uppträder inte på en gång, utan utvecklas gradvis och förekommer egentligen aldrig i ren form hos någon enskild tänkare. Modern blir den argumentation som befriar sig från vardagen och förankrar sig i icke upplevbara situationer. Ett genomgående drag hos varje arkaisk världsbeskrivning är en strävan att bygga argumentationen på antinomier, dvs. på en systematisk framställning av kategorier som uppträder i par som alternativa tankeinnehåll. Den punkten är gemensam för både den skolastiska och den ockultistiska världsåskådningen. Låt oss se närmare på detta drag i fallet Forsius. I aristotelisk anda erkänner Forsius i kapitel IV av sin *Physica* fyra orsakstyper: *Efficientes* eller verckande orsaker, *Materialiske*, *Formaliske* och slutligen *Endeorsakerna*, alltså ändamålsorsakerna. Vi behöver inte här gå in i detalj i hans komplicerade aristoteliskt inspirerade systematisering. Låt oss först ta fasta på hans klassificering av orsakerna efter deras närhet till konsekvensern i *causae propinquae* och *causae remotae*:

Item then fierre orsaken till ene människios sorgh öfver hennes wäns död är rychtet eller taalet, ther närmaste är synen, när hon sielf får see medh sijne öghon: Nam visus anget dolorem, säger Cicero.¹⁶²

Den vetenskapliga metodologin förenas här med en etisk avsikt att via en vardaglig situation finna en betydelse bakom det som sker. Men om man kan känna igen Aristoteles tankesystem det är inte till

¹⁶² ForsiusForsius,Sigfridus Aronus (1952) *Physica*. Utgiven av Johan Nordström. Uppsala Universitets årsskrift 1952:10Forsius; s. 19.

honom som Forsius refererar här. I stället nämner han både Cardano och Paracelsus. Och en paracelsisk världsuppfattning dominerar i framställningen. Gud har skapat andar och intelligentias för att verka som regenter och ”rådhare”, dvs. för att verka bakom de sekundära orsakerna. Dessa Saganas fördelades enligt de fyra grundelementen, himlens (eldens) Pennates, luftens Lemure, vattnets Nymphas och jordens Gnomos och Erdmenlein. Som exempel på *causa sine causa* ges de villkor som gör att trä brinner: trädet ska vara torrt och inte för hårt, eller den lätthet som gör att en fjäder flyger i luften. *Causa occasionalis* är den tillfälliga orsaken: Forsius exempel är ”Occasio furem facit, thet är: Tillfället gör tiwfuen.”¹⁶³ De verkande orsakerna delas i grupperna Potentiali och Actuali.; korn och humbla är potentiella orsaker till ölet. Forsius särskiljer också de verkande orsakerna som ”Causas Procreantes sive Producentes, Conservantes & corruptentes, Födhande, Vphållande och förderfuande.(...) Item värmen eller Sommaren låter växa, dagg och regn vpehåller, kölden, owäder, eller torcko förderfuar.”¹⁶⁴

Nästa kapitel ägnar Forsius till *causa finalis*. Här hänvisas redan inledningsvis till Aristoteles för att understryka att allt som har skapats, har skapats med ett ändamål. Det finns däremot en viktig precisering att göra enligt Forsius mellan ”Endeorsaken” och ”Enden”, nämligen att ändamålsorsaken alltid föregår målet eller ”Effektum”. *Causa finalis* – liksom den verkande orsaken – uppdelas också i ett hav av parvisa kategorier. Men vi låt oss lämna detta för att i stället studera Forsius syn på slumpen.

Om Fortuna och Casu, thet är Lycko och Slumplycko¹⁶⁵

Hand i hand med den aristoteliska världsåskådnings kris, växte i Europa intresset för de ockulta vetenskaperna. Eftersom dessa vetenskaper alltid hade varit närvarande i varje folks kulturarv, skulle det vara riktigare att säga att intresset för den klassiska ockultismen växte under 1500-talet med Hermes Trismegistos läror som den kanske viktigaste inspirationskällan. Med den ockultistiska filosofins

¹⁶³ Op. cit., s. 21

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Forsius Op cit., s. 26.



Bild IX: Tärningsspel. Bruegel 1559. Detalj från "Fastslagens strid med fastan" (bild 12). Kunsthistorisches Museum, Wien.

frammarsch förenades detta klassiska arv med andra traditioner och religiösa världsbilder.

I kapitel VI av *Physica*, behandlar Forsius även orsaker beskrivna som "accidentaliske eller händelighe, som af en händelse kunna infalla".¹⁶⁶ *Physica* visar att var Forsius bekant med flera av Cardanos verk, och det verkar möjligt att han inspirerats av denne vad beträffar slumpbegreppet. Jag kan dock inte finna några konkreta och ovedersägliga spår av Cardanos idéer i Forsius diskussion kring just detta ämne.

De accidentaliska orsakerna är av två slag: "Lycko och Slumplycko. Lycko eller Fortuna är det som händer oförmodhat i tuijfuelachtighe ärender, doch igenom berådt modh och vpsåth." Som exempel nämner Forsius den krigare som vågar möta en större armé i en väpnad kamp och trots underläge ändå vinner slaget. Krigare som Alexander den store och Iulius Caesar var lyckosamma, däremot inte Pompejus och Cicero. Under historien har meningarna varit delade angående "huad Lyckon är, och huar af hon kommer". Hedningarna har betraktat Fortuna som en gudinna, men –

¹⁶⁶ ForsiusIbid.

konstaterar Forsius – lyckan beror egentligen på människan själv: ”Huar och en är smeth till sin eghen lycko.”

Enligt Forsius ska man också akta sig för att försöka förstå Guds intentioner och kanske felbedöma en lycklig händelse som olycklig. Jesu död på korset blir i det stora perspektivet en lycklig händelse. Gud är den första orsaken till lyckan. De andra orsakerna, naturen, himlen och stjärnorna, är Guds redskap. Denna form av lycka brukar identifieras med ödet och kan studeras genom horoskopet. Enligt Forsius har människan sedan stoikerna erkänt ödets makt. Samtidigt kan dess verkningar lindras med disciplin, lärdom: ”flijtt, öfning och eghen wilia”.¹⁶⁷

Slumpen kan enligt Forsius inte urskiljas från lyckan, fortuna, och därför beskrivs slumplyckon nästan på samma sätt som fortuna. Den är en oförmodad händelse, som drabbar utan förvarning och ”elies händer än en tenkt eller sigh föresatt hafuer”. Även slumpen har sin orsak i Guds vilja. Som exempel på detta slag av orsak nämns fallet när faraos dotter Thermutis fann Moses liggande i en korg. Ett annat exempel: ”Item en går fram öfuer en gato, och kommer oförwarandes itt taaktegel eller en bielke af itt hwss fallandes, som slår honom till död.” Men även denna form av situationer kan underkastas kontroll med försiktighet och förstånd. Sådana slumpartade händelser drabbar gemenligen de oförsiktiga och oförståndiga, sällan de försiktiga, ty ”then wäl för sigh seer, han kan icke på wäghen falla”.

“Mörcke och hemlige“ kvaliteter samt rörelsebegreppet i Forsius värld

Efter en utförlig behandling av orsaksbegreppet och av rörelse, förändring och tid kommer Forsius in på en studie av världens kvaliteter. Kvaliteterna grupperas inledningsvis i de traditionella värme, köld, torrhet och fuktighet.¹⁶⁸ Dessa i sin tur kan vara aktiva eller passiva. De fjorton *secundae qualitates* kallas även påtagliga kvaliteter eller *qualitates tangibiles*. Även de uppträder i par: ”Tiuckhet, tunnhet, suårhet, lätthet, hårdhet, blötthet, grofhet, grannhet, skarpheet, haalhet, seeghet, mörhet, oiämpt, slätthet.” Var

¹⁶⁷ Op cit., Forsius s. 31.

¹⁶⁸ Op. cit., s. 58.

och har en underordnad relation till en av de fyra första kvaliteter. Argumenten som skänker dessa beskrivningar den nödvändiga giltigheten är många och utförliga. Alla har sin grund i vardagslivets direkta erfarenhet, ofta djupt naiva iakttagelser upphöjda till metafysiska kategorier. Tjockhet har sitt ursprung i köld och har sammantryckta och täta delar. Denna kvalitet förenar ”flinta, stål och allahanda metall, glaas, ijss, bresilie och andre hårde trädh”. Lätthet har värmen som sitt ursprung som i fjädrar eller rök. Vi lägger märke till hur kvaliteterna tillåter grupperingar av objekt enligt vardagliga erfarenheter och utan hänsyn till andra för moderna ögon uppenbara likheter och skillnader. Förutom de primära och de sekundära kvaliteterna beskriver Forsius hemliga kvaliteter.

The hemlige slagz qualiteter kallar man mörcke, och thet tridie slagz. Mörcke och hemlighe kallas the, att man icke kan see och förmärckia huar af the hafua then hemlighe kraft att göra noget, eller aff itt annat afficierat warda, och att man inthet skäl kan finna till theres kraft och naturlig wärckande, antingen af the förste, eller af the efterföljande qualiteter [...].¹⁶⁹

En segelsten har enligt Forsius samma primära och sekundära kvaliteter som andra stenar, men endast den har magnetiska egenskaper. Ett liknande exempel är att en Cristall uptänder elden af Solennes sken, thet göra icke andre ting. Flera exempel följer: ”Item, att en vlf gör menniskia hees, thet gör icke en gråhund, som honom kan nogh likk wara.” Dessa hemliga kvaliteter ordnas i två grupper beroende på om de ”hafua en naturlig wenskap medh hwar annan, i så fall kallas den Sympathia. Men om de hafua en naturlig fiendskap och osämio medh hwar annan kallas Antipathia.” Exempel av den första är segelstenen och järnet, eller segelstenen och nordstjärnan. Exempel på av den andra antipatiska gruppen är människan och ormen, ulven och fåret, björnen och en igelkotten. Klassificeringen ger lätt nästan oändligt långa listor av par.

I Forsius studie av kvaliteterna dominerar hans hermetiska övertygelse över den aristoteliska världsåskådningen. Sympati och antipati mellan ting och varelser, liksom kvaliteter av ”mörk” typ, ger icke-aristoteliska orsaksförklaringar.

¹⁶⁹ Op. cit., s. 61-62.

Forsius medvetenhet om tidens ideologiska kris

Det finns ingen tvekan om att Forsius är medveten om motsättningarna mellan den gamla och den nya tidens tänkande. Apropå ”then fempte och sijdzste Känslon, som kallas Tactus, thet är Kännande eller Påtagande” skriver att ”om thenne Känslon skall wara en eller flere, ther om warder mykit disputerat bådhe af Aristotele och the Nyie Philosophis.”¹⁷⁰ Motsättningen tar olika form beroende på ämne. När han diskuterar huruvida man kan lösa guld i vatten – aurum potabile – opponerar han sig mot Chymister och Galenister och undertrycker oppositionen mellan principerna och “förfarenheten” samt traditionen och det som är brukligt i thenne dagh.

Om man kan wercka Aurum potabile, thet är itt smält eller resolveret guld, thet man wthan skadha dricka kan, sigh till helso och läkedom? Här om faller itt suårt disputatz emmelan the Chymister och Galenister. Galeni läriungar, them och Iulius Scaliger efterföljer, förneecka thet, att thet icke skee kan, ther emoot förfarenheten sträfuer. Ty thet i thenne dagh af the Chymiske Läkarie tillbereedt warder, och blifuer i läkedom mykit brukat.¹⁷¹

Förutom att Forsius ger återkommande referenser till den klassiska litteraturen, citerar han framstående tänkare i den egna samtiden, Olaus Magnus och Cardano, Paracelsus i medicinska, kemiska och fysiska frågor och Copernicus och Tycho Brahe i astronomiska frågor.

Om Forsius syn på jordens form och dess plats i universum

Efter en genomtänkt men kort analys av den kopernikanska modellen förkastade Forsius den för att i stället välja Tychos förklaringsalternativ. Tychos modell passade sannolikt bättre för en eklektiker som Forsius. Med en sådan kosmologi (kosmogoni) kunde Forsius behålla en världsåskådning öppen för både det nya och det gamla.

Copernicus han sätter Solen till en center mitt i werlden, och gör Iorden rörligh omkring Solen, then mening warder gement

¹⁷⁰ Op. cit., s. 330.

¹⁷¹ Op. cit., s. 177.

ogillat, mädhan hon och sträfuier emoot then helgha skrift. Men the andre, them man förra nämbde, synnerligha Tyche Brahe, settia medh rättö Iorden till en center , och Månens cirkel omkring Iorden: sedhan settia the Solen ther näst, och Mercurij och Veneris kretzar omkring Solennes och icke Iordens center, [...].¹⁷²

Forsius uttalar sig även om jordens form, men använder sig av ett resonemang som kan kännas främmande för en senare tid. Han talar egentligen om “watnes figur”, det är havet som är runt inte jorden. Att vattnet är runt illustreras på sidan 142.

Argumentet är filosofiskt:

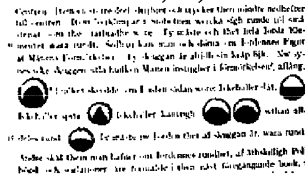


Watnes, såsom andre Elementers, figur är rund, icke allenest medh Iorden, wthan och af sigh sielft. Ty thet är en substantia homogenea, eller en enlijk warelse, Huarföre, sådana som delarna äre att itt ting, sådant är thet och alt: Nw äre delarna af watnet, nemligha droparna alle runde; Ty måste och hela watnet wara rundt.¹⁷³

När han sedan närmare diskuterar jordens form – dvs. oberoende av vattnets form – använder han sig av likartade resonemang:

Om Iordennes Figuyr hafua åthskillighe meningar warit ibland Philosophos, them Aristoteles förkastar, och gör henne medh rättö Rind. Ty Iordennes delar, bergh, sanhöghar, och sandekornen äre runde.¹⁷⁴

Han stöder detta argument med en studie av månens skugga (på sidan 171). Den sista bilden avslöjar jordens rätta “figur”.



¹⁷² Op cit, s. 87

¹⁷³ Op cit, s. 142.

¹⁷⁴ Op cit, s. 171.

Den nya världens närvaro i Forsius *Physica*

Den nya världen är påtagligt närvarande i Forsius verk. Referenser förekommer ofta, ibland med lokala namn som "Cumana" på sidan 155 eller "Guiana" på sidan 186. Om den nya världens geografiska läge verkar han vara mindre säker. Med namnet "Indien" och "Öst Indien" refererar han uteslutande till det asiatiska Indien. Men "Väst Indien" tycks alltid referera till Amerika. Amerikas flora och fauna är klar representerade i hans studie över världens växt- och djurrike. Inte heller saknas en beskrivning av Cannibali, ett säkert kännetecken på den nya världens närvaro i det europeiska medvetandet. Till den klassiska listan över människoslag som påminner om Mandevilles medeltida samling, lägger han kannibalerna, en praxis som blev populär efter 1492. Han skriver: "Cannibali eller Cynocephali, beskrifvas medh hundahofuud som tala göandes, elies äre the andre menniskior lijke, och äta meniskio kött, och foglar, och klädha sigh medh diurs hwdar."¹⁷⁵

Kannibalerna hade också varit ett kärt ämne för Gerolamo Cardano i *De rerum varietate* från 1557, där ett kapitel ägnas ämnet under rubriken *Gentium ritus*. Forsius särskiljer kannibaler från indianer, men trots detta räknar han också indianer till den grupp som äter människokött. I en förteckning som påminner om Mandeville återfinns Resar, Cyclopes, Suartte Morer, Pygmaei, Cannibali, Sciopodes och gemene Menniskior.

I Forsius verk finner man avspeglingar av mötet mellan den moderna världsbilden och den arkaiska kosmologin. Särskilt via den ockultistiska filosofins syn på fortuna avslöjas dess motsägelsefulla relation till modernitet och arkaism. För Forsius är förnuftet både i arkaisk och modern mening identiskt med kontroll, och en modern världsåskådning förutsätter kontroll över subjektets öde. Men med en fot i varje verklighet lyckas Forsius inte helt bryta med uråldriga traditioner som i det slumpmässiga skeendet ser en bekräftelse på vad som ändå skulle ske. Även om Forsius verk inte tillför någonting nytt, är han både engagerad och väl informerad och därmed ett levande bevis för att den moderna tiden nått även det perifera Norden. Under 1500-talet dras avlägsna regioner som Amerika och Norden in i den kulturella utveckling som skapar Västeuropa. De får

¹⁷⁵ Op. cit., s. 248.

ofta fungera som argument och exempel. Men även i dessa regioner utvecklas den praktiska och teoretiska kraftmätning som möjliggjorde de stora ideologiska synteserna. Exemplet Forsius visar hur moderna idéer vävs in i traditionella diskurser och avslöjar hur även en tämligen perifer nordisk gestalt medverkar vid valet av nya vägar.

Kapitel VI

Det avlägsna och det vardagliga. Det moderna subjektet skapar sitt rum

Den europeiska människans hem

1500-talet kognitiv revolution var förbunden med en avmystifiering av världens avlägsna områden. I och med att man besökte och mer eller mindre annekterade dessa områden, blev de en del av det 'det vardagliga', och genom denna process blev hela världen den europeiska människans hem. Den moderna världsbilden – eller rättare sagt, den världsbild som gjorde vardaglighet av det som före 1500- och 1600-talet uppfattades som avlägset – skapades av upptäcktsresande som Columbus, Vasco da Gama och Magalhães, av reseskildrare, affärsmän och lycksökare som Vespucci och av historiker som Petrus Martyr och Bartolomé de Las Casas. Till dessa grupper bör man även lägga till två slag av vetenskapsmän som sysslade med systematisk beskrivning: astronomerna, på den tiden vanligen betraktade som matematiker, och kosmograferna. Utan att ägna så mycket uppmärksamhet åt makrokosmiska (astronomiska) problem – ett område som krävde betydande matematiska färdigheter och som de vanligen inte behärskade särskilt väl – arbetade kosmograferna med den geografiska problematiken utifrån en deskriptiv metodologi. Deras arbetsområde låg framför allt på det mesokosmiska planet – havet och sjöarna, bergen, vindarna, väderleken, klimatet, värmen och kylan. De ägnade sig även åt en antropologisk analys av exotiska kulturer och samhällen och av dessas förhållande till växt- och djurlivet. Till denna grupp av människor bör man också räkna reseskildrare och kulturhistoriker som Olaus Magnus och José de Acosta men även kartritare som Waldseemüller. Det här var en tid i vilken reseskildrare på ett genomgripande sätt kunde påverka allmänhetens kulturella medvetande. All den kunskap de samlade blev snabbt allmän egendom; deras skrifter blev storsäljare och upptäckter ritades omedelbart ner

på kartor och trycktes av män som ansträngde sig till det yttersta för att, så fort som möjligt, kunna erbjuda den mest fullständiga beskrivningen av världen. Men reseskildrare och kosmografer ägnade sig även åt analyser av den fysiska verklighetens mikrokosmiska nivå. Ett exempel på den sortens diskussioner är Olaus Magnus behandling av snöflingorna eller hans och José de Acostas beskrivning av magnetismen.¹⁷⁶ Ytterligare en viktig grupp bestod av författare till renodlat skönlitterära verk, exempelvis Shakespeare och Cervantes, som fick stort genomslag bland bredare grupper. Det är också lättare att formulera och föra vidare grundläggande kommunikativa historiska modeller – myter – i skönlitterära verk än i deskriptiva eller analytiska arbeten.

Miguel de Cervantes 'Persiles' och Norden

Miguel de Cervantes sista verk *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, *Historia Setentrional* publicerades först 1617 ett år efter författarens död och är idag nästan okänt utanför specialistkretsar. Men under 1600-talet var detta verk omåttligt populärt. De närmaste åren efter dess utgivning trycktes boken inte mindre än tio gånger, översattes till franska, italienska och engelska och blev inspiration för otaliga andra arbeten, alltifrån poesi till drama. Redan titeln associerar till Olaus Magnus *Historia de gentibus septentrionalibus*, och inflytandet från den svenska historikern, kartografen och etnologen på Cervantes val av scenario i den första boken av *Persiles* är ställt utom varje tvivel. Huruvida Cervantes hade haft direkt kontakt med Olaus Magnus verk är däremot mindre säkert. Vägen till hans *Historia* kan ha haft andra källor, exempelvis Antonio de Torquemadas *Jardín de flores curiosas*, som i sin tur säkerligen hämtat åtskilligt ur just Olaus' verk och även ur broderns, ärkebiskopen Johannes Magnus.¹⁷⁷ Juan Bautista Avall-Arce menar att Cervantes måste ha känt till en italiensk översättning av Olaus Magnus *Historia* med titeln *Historia delle genti et della natura delle cose settentrionali*. *Nuovamente*

¹⁷⁶ Båda senare citerade av William Gilbert (1600) *On the Magnet*.

¹⁷⁷ Antonio de Torquemada, (1982) *Jardín de flores curiosas*. Edición de Giovanni Allegra. Editorial Castalia. Madrid.

traduotta in lingua Toscana. Venedig MDLXV.¹⁷⁸ Till samma utgåva, som inkluderar en tämligen anspråkslös version av Carta marina, refererar också Torquemadas utgivare Giovanni Allegra. De kosmografiska elementen begränsar sig till en schematisk återgivning av relief, hydrografi och växtlighet. Nomenklaturen består huvudsakligen av landskapsnamn, med undantag av ‘Montes Ferri’, malmfälten i mellersta Sverige. Orter anges med torn- eller tältsymboler.¹⁷⁹ Närvaron av en karta över Norden i denna utgåva av Historia förstärker teorin om att Cervantes kände till verket, eftersom man mot en sådan bakgrund har lättare att förstå Cervantes disposition av de berättelser som äger rum i Norden. Men låt oss först undersöka den andra av Cervantes möjliga källor, innan vi ägnar oss åt en studie av dispositionen.

Antonio de Torquemadas “Jardín de Flores Curiosas”

Antonio de Torquemada föddes med all sannolikhet i Astorga, León i Spanien, någon gång under 1500-talets första decennium. Han studerade klassikerna och latin i Salamanca, men tog aldrig någon akademisk examen. Åren 1528–1530 reste han till Italien. Väl tillbaka i Spanien blev han sekreterare till greve de Benavente Antonio Alfonso de Pimentel och den tjänsten behöll han livet ut. I grevens bibliotek tycks han ha funnit Olaus Magnus Historia samt Johannes Magnus *Historia gothorum sveononumque*. Torquemadas *Jardín* (utgiven 1570, ett år efter författarens död) består av sex traktater av vilka de två sista handlar om Norden. Torquemada skriver i en medeltidstradition som mer påminner om Mandevilles resor än om Olaus Magnus. Han berättar om fantastiska och beundransvärda ting och händelser, och är lika intresserad av att understryka det ovanliga eller överraskande som att upplysa läsaren om alla nya men kanske mer vardagliga fakta. På den punkten skiljer sig Torquemada tydligt från Olaus Magnus, som snarare kan jämföras med Bartolomé de Las Casas och José de Acostas än med John av Mandeville. De två första traktaterna i Torquemadas *Jardín*

¹⁷⁸ Miguel de Cervantes (1969) *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Edición de Juan Bautista Avallé-Arce. Clásicos Castalia. Bild på s. 144–145.

¹⁷⁹ *Sverige och de skandinaviska länderna i gamla kartor och tryck* (1987) Eduard van Ermen – Erik van Míngroot; Atlantis; s. 22 – 23

är inspirerade av klassiska och bibliska berättelser. Den tredje traktaten berättar om häxeri och svart magi, och tycks ha varit den traktat som gav verket berömmelse och den som mest förtjänade att hamna på inkvisitorernas index, vilket också skedde, i Portugal 1581 och i Spanien 1632. Den fjärde traktaten handlar om skillnaden mellan *fortuna* och *casus*. Den studerar ödets inverkan på människans liv samt diskuterar och försvarar astrologins sanningsvärde. Torquemada var en typisk man av sin tid, lärd och framför allt självlärd, med smak för både det klassiska arvet och den nya tidens utmaningar. Han ägde förmågan att balansera mellan fakta och fantasi och framföra allt detta i ett populärt format som riktade sig till samtidens bredaste läsekrets. Miguel de Cervantes ger flera bevis för sin kännedom om Torquemadas verk, inte minst i *Don Quixote*. Däremot säger han ingenting vare sig om Torquemada eller om hans verk i *Persiles*.

'Persiles' och 'Carta marina'

Cervantesexperterna har betraktat *Carta marina* och *Historia* som ett och samma verk, och detta har färgat deras tolkning av Olaus Magnus inflytande över *Persiles*. På den punkten skiljer sig mitt sätt att se. Vid läsningen av *Persiles* påminns man nämligen betydligt mer om *Carta marina* än *Historia* även om båda verken kan ha varit källor till Cervantes text. Man kan inte undgå att lägga märke till att varje episod i berättelsen som behandlar Norden har havet som gemensam nämnare, och att handlingen ofta äger rum under resor mellan öar. Cervantes var mycket kompetent geograf och särskilt intresserad av navigeringsfrågor. Provet på detta ger han i synnerhet i *Persiles* första bok, och det framstår som sannolikt att han planerade verket utifrån en verklig eller fantiserad karta över de norra delarna av Europa. Man vet att *Carta marina* strax efter 1539 hade utövat ett starkt inflytande över kartografin. Man vet också att ett stort antal reproduktioner av kartan spreds över Europa under 1500-talets andra hälft. *Carta marina* och *Historia* var för övrigt tänkta som kompletterande verk, och kännedom om det ena ledde naturligt till kännedom om det andra. En latinsk kommentar till *Carta marina* utgavs exempelvis tillsammans med den nionde upplagan av *Historia*

i Basel 1567.¹⁸⁰ Carta marina trycktes i reducerad skala av kartografen Battista Agnese i Venedig som en del av en atlasverk 1536-1564. På Carta marina bygger venetianaren Nicoló Zeno d. y:s *Carta de navegar* över Nordatlanten 1558. Av Luis Astrana Marins gigantiska biografi vet vi att Cervantes kände till Zenos karta, och det kan mycket väl vara den kartan som han använde sig av för att planera verket.¹⁸¹ Vidare tog Mercators Europakarta från 1554 över en hel del från Carta marina. Denna europakarta användes i sin tur senare som referens av många andra kartografer. Åren 1562-1564 utförde Giovanni Antonio Vanosino en karta över Norden som muralmålning i *Loggia cosmografica* i Vatikanen, även den baserad på Mercators europakarta. Antonio Lafréry tryckte i Rom år 1572 en ganska trogen kopia av Carta marina i förminskad storlek.¹⁸² Som man kan se av denna korta beskrivning var Cervantes öppna vägar till Carta marina många och inte särskild svåra att följa för en spanjor på 1500-talet, i varje fall inte svårare att följa än vägarna till Olaus Magnus *Historia*.

Vid denna tid var de spanska kartograferna intresserade att avgöra möjliga förbindelser mellan den europeiska kontinenten och de nya geografiska områdena på andra sidan Atlanten. Herman Richter, som 1967 utgav en omfattande kommentar till Carta marina, skriver: "De äldsta spåren i Spanien av Carta marina äro knutna till frågan om Grönlands landförbindelse med Skandinavien och förekommer i den spanske kosmografen Alonzo de Santa Cruz *Isolario general del mondo* från omkring 1560, med en av Carta marina influerad kartbild av Island. Med stöd i Carta marina avvisar författaren i *Isolario* antagandet av en dylik landförbindelse men håller en förbindelse norr om Skandinavien till Kina och Orienten för möjligt".¹⁸³

¹⁸⁰ Herman Richter (1967) *Olaus Magnus Carta marina 1539*. Lychnos-Bibliotek 11:2 . Almqvist & Wicksell. Stockholm, s. 41.

¹⁸¹ Astrana Marin, Luis (1958) *Vida Ejemplar y Heroica de Miguel de Cervantes Saavedra*. Con mil documentos hasta ahora inéditos y numerosas ilustraciones y grabados de la época. Instituto Editorial Reus. Madrid. Verket består av sju volymer och behandlingen av temat Norden sker i vol VII, s.420-430.

¹⁸² Herman Richter (1967), s. 41.

¹⁸³ Op. cit., s. 42.

Olaus Magnus träffade Francisco López de Gómara – författaren till *Historia de las Indias* – i Bologna någon gång under åren 1548-1549. Vid detta möte samtalade de om möjligheten av en nordlig förbindelse till Nya världen. López de Gómara skriver: "Vi har nu mycket information och erfarenhet om hur man kan segla från Norge och genom självaste Nordpolen för att fortsätta genom kusten till söder, runt Kina. Olaus göte berättade många detaljer för mig om dessa trakter och om navigering där."¹⁸⁴

Den spanske historikern Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdes, som beskrev den Nya världen, erkänner att i fråga om de nordliga regionerna har han – på inrådan av Giovanni Battista Ramusio hämtat informationen från Olaus Magnus.¹⁸⁵ En förvärvskatalog i Escorialbiblioteket registrerade år 1593 ett exemplar av Carta marina som beskrevs på följande sätt: "Vna carta de marear y discreption de las tierras setentrionales ympresa en papel colorida año de millyquinientos y treynta y nueve puesto sobre lience enmarco con molduras de madera tiene dos baras y un dozabo de large y de alto bara y siete dozabes."¹⁸⁶

Herman Richter har visat hur spår av Carta marina i 1500-talets kartografi kan följas i land efter land. Här räcker det att konstatera att Cervantes knappast kunde ha undgått att träffa på åtminstone någon av Carta marina påverkad geografisk beskrivning av Norden. Inflytande från Olaus Magnus Carta marina på Cervantes Persiles ter sig åtminstone lika sannolikt som ett inflytande från hans Historia, men på grund av valet av scenario för berättelsen och med ledning av Cervantes ofta noggranna geografiska beskrivningar är Carta marinas betydelse kanske något större.

¹⁸⁴ López de Gómara, Francisco (1941) *Historia General de las Indias*. Tomos I y II. Espasa-Calpe S. A. Madrid, s. 26

¹⁸⁵ Herman Richter (1967); s. 42. Richter hänvisar i fortsättning till en *Tractado septentrional* tryckt i Venedig med påven Paul III:s auktorisation, varmed torde avses Carta marina, ehuru denna ingenting omfattar av den Nya världen mer än västra delen av det tudelade Grönland.

¹⁸⁶ Havskarta med en beskrivning av de nordliga trakterna, tryckta i färger året 1539 och inramade i trä. Bredden är två "baras och en dozabo" och höjden är en "bara" och sju "dozabes". Min översättning.

Persiles och Sigismundas resa från periferi till centrum

Persiles narrativa struktur har beskrivits metaforiskt som en resa från mörker till ljus, från synd till frälsning. Denna process har som protagonister en man och en kvinna vilka förenades av kärleken i pilgrimsfärd korsar Europa från de mest nordliga och okända trakter till Rom, staden som föreställs som världens centrum. Resan är också på ett annat plan en resa från det okända till det välkända, från det förmodade till det vardagliga och säkra. Översatt till tidens parametrar var det en resa från den icke-latinska till den latinska världen. Utgångspunkten är barbarernas land där befolkningen drar ut sina fångars hjärtan – detta med klar referens till redogörelserna om den Nya världen. Cervantes projekt var att skriva en episk historia inspirerad i Heliodorus *Aethiopica*. Heliodorus hade översatts direkt från grekiskan av Jacques Amyot (1513-1593) biskop av Auxerre. Den episka berättelsen var synnerligen populär under renässansen, och mycket arbete lades ned för att förstå dess struktur. En huvudfigur i detta sammanhang var den neoaristoteliska poeten Torquato Tasso för vilken Cervantes uttryckte sin djupa beundran. Från Tasso fick Cervantes idén att förena å ena sidan epik och romans, och å andra sidan det fiktiva berättelsen med den historiska. Det är möjligt att Cervantes i hans texter fann inspirationen till den första bokens arktiska scenario.¹⁸⁷ Liksom Tasso kan Cervantes inte undvika att dela tidens förtjusning för upptäcktsfärderna och deras resultat, och han vill gärna förena den nya informationen med det klassiska formatet. Ännu en gång får vi bekräftat att upptäckten av Norden i det allmänna medvetandet förenades med upptäckten av den Nya världen, och att Olaus Magnus skildringar bör studeras i samband med den grupp av texter som redogör för "utomeuropeiska" expeditioner. I denna mening kan Europas nordligaste delar sägas vara en del av den "Nya världen".

I Persiles första berättelse är huvudpersonen fånge hos barbarerna i ett okänt land. När hans situation blir desperat räddas han av en

¹⁸⁷ Alban K. Forcione (1972) *Cervantes' Christian Romance. A Study of Persiles y Sigismunda*. Princenton University Press. Tasso skriver: '(...) in poems composed in such a manner one should seek material in Gotia and Norveggia, in Suevia and Islanda, or in the East Indies or in the lands which have been recently discovered beyond the Pillars of Hercules.'

överraskande storm under transporten mellan två näraliggande öar. Barbarerna och landets geografiska läge specificeras inte, men deras vanor att dra ut offrens hjärtan associerar direkt till den Nya världen. Ensam på havet får han hjälp av sonen till Danmarks kung, och plötsligt befinner sig läsaren i Norden. Under flykten från dessa barbariska trakter har sällskapet nått från den Nya världen fram till Europas arktiska trakter. Varje kapitel följer en förutbestämd tradition hämtad från Heliodorus Aethiopia. I varje episod utvecklas situationen mot det ohållbara, och i sista stund flyttas spänningen till nästa kapitel. I en blandning av fantasi och geografisk noggrannhet vandrar berättelsen genom det mörka Noruega till Golandia som beskrivs som ett nästan obefolkat "land av katoliker". Människorna i detta Golandia var få, och en enda byggnad fungerade som *mesón* (dvs. som rastställe) för de sjömän som seglade förbi.¹⁸⁸ Denna *mesón* visade sig å andra sidan vara så stor att i den 'kunde placeras en hel flotta'. Maten bestod av köttet från en lokal fågel, barnaclas, med egendomliga egenskaper: "Vid havets strand gräver man ner några träbitar mellan de stenar som havet sköljer. Den del av dessa träbitar som vattnet täcker blir stenhårda medan de delar som är ovanför vattnet förruttnar. Ur de förruttnade delarna utvecklas en liten fågel som flyger till fastlandet och blir stor och smaklig för att bli en av de finaste rätterna. De flesta av dessa fåglar, som kallas barnaclas, finns i provinserna Ibernia och Irland." Passagen kan spåras till Olaus Magnus Historia men även till Carta marina. I Historia, nittonde boken, kapitel nio skriver Olaus: "Dessutom berättar en annan skotsk författare, som noggrant behandlar hemlighetsfulla ting, följande: När frukterna på ett visst träd, som växer på Orkneyöarna, falla ned i havet, födas ur dem änder, hvilka, efter hand som de får vingar, flyga bort och sälla sig till andra änder, tama eller vilda." På Carta marina har Olaus Magnus låtit rita ut ett träd under vilket tre änder simmar. Bildens följs av texten: 'Anates ex arborum fructibus nate'. Enligt John Granlund kommentarer till Historia går denna emblematik tillbaka till medeltiden och nämns av bland andra Albertus Magnus.¹⁸⁹ Bilden förekommer också i Olaus Magnus två fristående kommentarer till

¹⁸⁸ Miguel de Cervantes, *Persiles*, Op cit. s. 105-106.

¹⁸⁹ Olaus Magnus Gothus (1976) *Historia om de nordiska folken*. Kommenterad av John Granlund (1951). s. 378-379.

Carta marina, en italiensk, känd som *Opera brevis*, där han skriver: 'Le Anadre nate da frutti de certi arbore'; och en tysk, känd som *Auslegung*, där motsvarande mening lyder: 'bedeut etliche antfoegel auss frucht aines ausgebaxen'.

Cervantes verk finner sin dualistiska struktur i ett samspel mellan myt och verklighet, avlägsenhet och mörker, vardaglighet och ljus. Det objektiva vävs samman med det fantastiska i en medvetet utformad ideologisk berättelse av pedagogisk karaktär. Det ideologiska innehållet och Nordens faktiska dragningskraft på tidens läsare, blir den litterära hemligheten bakom Persiles framgång.

Att få den nya information som upptäcktsresorna frambringade att passa in i dåtidens vardagsbild krävde en bearbetningsprocess av ideologisk natur. För den som sätter sig in i ett studieobjekt förenas detta objekt med en vardagsrepresentation och studieobjektet väcker inte längre frågor. Så länge ett objekt förvånar, omringas det av ideologiska element, främmande för objektet. Dessa ideologiska element kan vara mer eller mindre fantastiska, ofta av mytisk karaktär, invävda i en berättelse hämtad från det förflutna. Ju mer avlägsen och suddig en föreställning är, desto mer vilar människors omdöme på gamla utsagors auktoritet och mindre på rena fakta. Vi kan tala om två alternativa medvetandehåll, ett tillstånd av vardaglighet och ett tillstånd av fantasi och myt. Växlingen mellan dessa alternativa tillstånd sker så fort subjektet släpper initiativet och faller i någon form av inkonsekvens, som när en kartritare för in en okänd ö vars existens vilar på obekräftad information, eller när en reseskildrare ersätter det han själv har sett med andras iakttagelser. I samtliga fall är det fråga om ett otillräckligt krav på bevis. Det "bevisade" kan sägas vara ett annat ord för vardaglighet, eftersom det inte längre är föremål för frågor. För en författare kan denna svängning innebära att byta från en realistisk diskurs av deskriptiv karaktär till en renodlat ideologisk föreställning. Egentligen är det en variant av motsättningen mellan tro och skepsis.

Upptäcktsresorna: att lämna den välkända och säkra världen

I *Historia de las Indias* och under rubriken ”Gamla kosmografiska nyheter som kunde ha påverkat Columbus i riktning att ägna sig åt att upptäcka las Indias” studerar Bartolomé de Las Casas fem olika motiv som har påverkat Columbus resor.¹⁹⁰ Det första av dessa var helt enkelt uppfattningen att jorden var rund.

[...] eftersom allt vatten och jord i världen bildar en sfär och jorden därför är rund, ansåg Columbus att det skulle vara möjligt att segla runt den från öst till väst, och att alltså alla män som går på jorden är riktade mot andra mäns fötter på varje plats de än må befinna sig.¹⁹¹

Det andra skälet bakom beslutet att företa resan över Atlanten var enligt Las Casas att Columbus av många andra seglare hade hört att ”det mesta var redan upptäckt” och att det enda som fattades var rummet mellan Ostindiens slutpunkt och Kap Verdeöarna. En tredje skäl finner Las Casas i Columbus övertygelse om att avståndet till Indien var betydligt kortare än ”andra hade beräknat”. Ett fjärde skäl var att Indien enligt olika rapporter var mycket stort och därför skulle denna jordmassa täcka en större del av avståndet till Europa än man dittills hade ansett. Ett sista motiv skulle Columbus ha funnit hos kosmografer som Alfragano som uppskattade jordens klot som betydligt mindre än de mått som var accepterade. Han menade att en grad av sfären ”inte var större än sex mil och $\frac{2}{3}$ ”¹⁹². Las Casas fortsätter sin studie av Columbus motiv till världsomsegling på ytterligare 27 sidor. Noggrant går han igenom klassikernas uppfattningar och hur de hade kunnat påverka Columbus. Bland de citerade källorna nämns Platons ”Isla del Atlántico”¹⁹³, Ptolemaios, Strabon, Plinius, Aristoteles, Augustinus, Seneca och Ambrosius.

Man kunde lätt få uppfattningen att Las Casas menar att jordens sfäriska form var en självklarhet för Columbus att jorden var rund redan innan han seglade västerut. Men dessa citat – som många andra som behandlar denna fråga – bör läsas med försiktighet. Vad Las Casas säger är att Columbus var *så gott som* övertygad om att

¹⁹⁰ B. de Las Casas (1994), s. 368

¹⁹¹ Op cit, s.,369. Min översättning från spanskan

¹⁹² Op cit, 369f

¹⁹³ Op cit, s. 384

jorden var rund, men ingenting annat. Som Las Casas visar, avslöjar Columbus resonemang och argumentering inför världsomseglingen att detta långt ifrån var en självklarhet för Columbus och hans tid. Intressant är att se hur Las Casas studie av Columbus argument skiftar mellan vetenskapliga utsagor, empiriska fakta och hänvisningar till gamla texters auktoritet.

Utvecklingen av navigationsteknik och av kartritning samt av förmågan till noggrannare geofysiska mätningar gjorde världen i sin helhet mer överblickbar och satte de gamla texternas utsagor under ett nytt ljus. Columbus resa blev en resa som utvidgade vardaglighetens gränser genom att bekräfta förväntade verkligheter snarare än genom en överraskning grundad i det okända.

En viktig gestalt i sammanhanget är Petrus Martyr Anghiera född i Arona år 1455 och död i Granada 1526. Han innehade flera höga ämbeten vilket gjorde honom bekant med tidens främsta upptäcktsresenärer. Han tog ofta hand om upptäcktsresornas officiella redogörelse och fick därför nära kontakt med de historiska källorna. Petrus Martyr blev Amerikas första historiker i egentlig mening (om man bortser från Columbus, Vespuccis och andra reseskildrare). Hans verk *De orbe novo* är indelat i åtta *decades* eller kapitel, varav det första utkom redan i 1511. Verket når fram till Cortés' erövring av Mexico på 1520-talet och var Olaus Magnus huvudkälla för informationen om den nya världen.

Petrus Martyr skriver att seglare som passerar ekvatorn i riktning mot söder inte längre kan se nordstjärnan, och att man i antiken inte trodde att liv i området var möjligt. Men portugiserna "har bevisat genom erfarenheten att sådana teorier saknar grund ... Jag nämner antipoderna och jag kan inte ignorera att icke få berömda män och även helgonen förnekade antipodernas existens. Det är icke tillåtet för en enda man att veta allt!"¹⁹⁴ Resorna hade också för Petrus Martyr en avgörande kognitiv betydelse i fråga om att bekräfta och vederlägga äldre föreställningar.

Gränserna mellan upptäckt och uppfinning suddas ut

När Amerigo Vespucci deltog i Alonso de Hojedas expedition till Indias var han redan femtio år gammal. Med en lång karriär som

¹⁹⁴ Petrus Martyr Anghiera, *De orbe novo*, (1907); s 234–235

affärsman bakom sig, var han en relativt kultiverad människa och allt att döma hade han goda kunskaper i astronomi och navigation. Så goda var dessa kunskaper att han så småningom fick bära titeln av styrman (*piloto*), en titel som endast kunde användas av erfarna seglare. Men det var framför allt hans affärsförmåga, och en viss dos av ohederlighet, som förenade hans namn med de stora upptäckarna och med ett av den europeiska historiens största ögonblick.

Eftersom Americo var en värtalig latinist, visste han hur skulle man kunna använda sig av den första resa som han företog. Han visste hur skulle han göra för att ensam ta hela äran, och presentera sig som om han hade varit den viktigaste sjökaptenen. Men han var endast en av dem som följde med kapten Alonso de Hojeda, antingen som en matros eller på grund av att han var en handelsman, han kunde också ha varit med som en av de som finansierade expeditionen¹⁹⁵

Las Casas visar att Alonso de Hojedas och Juan de la Cosa upptäcktsföretag iscensattes först efter och på grund av att Columbus hade skickat en redogörelse om sin upptäckt av fastlandet till biskopen Juan Rodriguez de Fonseca:

En redovisning av hans upptäckter tillsammans med en målad skiss över landet blev skickad från Amiralen till Kungen och Drottningen ... Den rapporten och den medföljande kartan nådde biskopen Juan Rodriguez de Fonsecas händer ... den som ansvarade för alla de affärer som rörde Indias Den nämnde Alonso de Hojeda var en av biskopens favoriter, ... Fonseca rekommenderar Hojeda att försöka göra flera upptäckter i Amiralens spår.¹⁹⁶

Det finns dock inte ett ord i Vespuccis bevarade skrifter om Columbus eller om hans reskamrater. Inte ett ord om Alonso de Hojeda som var expeditionens ledare, inte ett ord om Juan de la Cosa som var expeditionens styrman. Resan tog två år, och i februari 1500 var Hojeda och Juan de la Cosa tillbaka i Cadiz. Detta år gav Juan de la Cosa ut sin berömda världskarta på vilken han ritade in de nya upptäckterna. Efter denna resa flyttade Vespucci till Portugal, enligt hans egen redogörelse, inbjuden av konungen själv, men om denna inbjudan finns inte något dokument som kunde tyda på att

¹⁹⁵ Bartolomé de Las Casas: Allged First Voyage of Amerigo Vespucci. The Letters of Amerigo Vespucci (1894). s.69. Min översättning från engelskan.

¹⁹⁶ Op cit, s. 70.

Vespucci var känd åtminstone i Portugal som styrman. Enligt Vespuccis egen redogörelse reste han till Brasiliens kust 1501 och också 1503. I februari 1505 låg Columbus sjuk i Sevilla. Vespucci hälsade på honom och fick ett rekommendationsbrev av honom med följande innehåll:

Bäraren av detta brev kommer att ansvara för frågor relaterade till navigering. Han har alltid visat mig välvilja och han är en mycket respekterad man. Lyckan har inte varit på hans sida, som i många andras fall. Hans affärer har inte gett honom den avkastning som han hade förväntat sig. Han lämnar mig med viljan att tjäna mig om det skulle vara i hans makt att göra det.¹⁹⁷

Den sjätte augusti 1508 fick Vespucci den officiella utnämningen till förste styrman, med en lön av 75 000 maravedies per år. Dokumentet ger ytterligare bevis om Vespuccis förmåga att få sina medmänniskors sympati. Även om han långt ifrån var en sjöman bland sjömän, lyckades han vinna personliga fördelar i en tid där sjömännens tillvaro var oerhört osäker och en tid laddad med starka intressekonflikter mellan individer, kyrkliga dignitärer och stater. I mars eller april 1503 skrev Vespucci ett brev till Lorenzo Piero Francesco de Medici. Det italienska originalet är förkommet. Den översattes till latin av Giuliano di Bartolomeo di Giocondo som tycks ha varit den person som tog Vespucci till Portugal år 1501. Detta är i detta brev som han talar om en ny värld:

Jag har funnit en kontinent i den där södra delen, som är mer befolkad och med fler antal djur än Europa eller Asia eller Afrika.¹⁹⁸

Brevet gör Hojedas resa från 1498 till "två olika resor", och därför blev resan från Portugal 1501, i vilken han förmodligen deltog, den tredje resan av de fyra han senare berättade om. En kopia av den latinska översättningen av detta brev trycktes i Augsburg 1504 med titeln *Mundus Novus*. Efteråt följer en rad olika tryckning, en kopia trycktes 1505 i Strasbourg, som gavs ut av Ringman, med titeln *De Ora Antartica*. I september 1504 skrev han de brev där han berättar om sina fyra resor. Originalbrev – kända idag som Soderini-brev – skrevs på italienska och adresserades förmodligen till Piero Soderini, Gonfaloniere av Florens 1504. En fransk

¹⁹⁷ Op cit. s. xiii.

¹⁹⁸ Op cit, s. xvi

översättning skickades till René, hertig av Lorraine. Senare återvände Vespucci till Spanien.

Vespuccis fall beskriver en situation i vilken samlade fakta omorganiserar till myt. För att understryka sin egen betydelse levererar Vespucci en berättelse som avsiktligt döljer och förvränger händelserna. Mot sina egna avsikter och helt omedvetet, verkar Vespucci för att åter sänka de nyupptäckta områdena i myternas värld. Sedan han omvandlat sig till en auktoritet i frågan, kan han anspela på sin egen auktoritet och utnyttja den till sin fördel.

Skapande av det vardagliga genom avbildningar

Waldseemüllers *Cosmographiae introductio*, tryckt i Saint-Dié, Lorraine den 25 april 1507, innehåller en latinsk version av Vespuccis brev till Soderini. Denna version är en översättning från franskan som i sin tur är en översättning från italienskan. Den versionen kallas ofta för Hylacomylusversionen, efter det klassiska namn som Waldseemüller använde då han signerade sina akademiska skrifter. Vespuccis brev blev – som vi har sett – omedelbart berömda. De översattes till flera språk redan under Vespuccis livstid (han dog i Sevilla år 1512, 61 år gammal). Men hans inflytande blev ytterligare förstärkt tack vare Hylacomylusversionen av Soderinibreven¹⁹⁹.

Hylacomylusversionen av Soderinibreven, var den väg genom vilken Copernicus fick veta om den nya världen. Thomas More tycks ha följt samma spår, men han kan också ha känt till Petrus Martyrs verk.²⁰⁰ I Olaus Magnus Historia kan man inte finna några spår av

¹⁹⁹ Georg Tyler Northup skriver i Amerigo Vespucci *Letter to Piero Soderini* (1916) s.11: "The *Cosmographiae Introductio* enjoyed an immense European vogue. It passed through several editions, and was retranslated, in whole or in part, into many of the vernaculars. The H version was therefore the form in which for many years the Soderini letters was known to scholars ...".

²⁰⁰ "The background of fact behind Utopia is Vespucci's account of his travels, first published in the *Cosmographiae introductio* by Waldseemüller at St. Dié in 1507 ..."; och även på samma sida: "In the small though rapidly expanding world of his days, More cannot have helped being acquainted also with Peter Martyr's work *De orbe novo* printed in 1511." H. W. Donner (1945) s. 27. (Donner har fel angående datumet för tryckning av Vespuccis brev, eftersom som vi har redovisat ovan, Vespuccis brev blev tryckta dessförinnan de kom i Waldseemüllers *Cosmographiae introductio*)

Vespucci eller av Hylacomylusversionen. Olaus informationskälla var i stället Petrus Martyrs *De orbe novo*. På en senare karta rättade Waldseemüller sitt första misstag. Charles Bricker skriver:

The Strasbourg Ptolemy of 1513 supervised by Waldseemüller, contained a separate map devoted entirely to the New World. Cuba appears as "Isabella". It was based on information supplied by an "admiral of Portugal" – a misprint for Spain. Was the admiral Columbus? Waldseemüller doesn't say, but revering his six-year-old remarks about Vespucci, he gives Columbus the credit for discovering South America.²⁰¹

Waldseemüller vilseleddes av Vespucci och misstaget ledde till den Nya världens nuvarande namn. Uppenbarligen var detta en tid där fortfarande hade man svår att motstå auktoriteten, särskilt om denna auktoritet underblåstes av i upptäcktsresenärerna själva. Å andra sidan skulle även ett rättvisare namn ha dolt kontinentens sanna identitet, den identitet som den berövades med erövringen och framför allt med ackulturiseringen efteråt.

Den nya världens europeiska område

Att dessa nya geografiska upptäckter redan var invädda i ideologiska föreställningar understryks av andra samtida upptäckter. Man tänker inte ofta på att Europas nordligaste trakter infogades i den allmänna latinska medvetandet först under 1500-talet i samma expansionsväg som förenade nära nog hela världen i en global helhet. I denna

²⁰¹ Op cit., s. 200.

föreställningsvärld och i tecknandet av de första kartorna förenas Europas nordligaste delar ofta med den nya världen i väster.²⁰²

Huvudfiguren i den process som infogade Norden i det 'latinska' medvetandet var den svenske kartografen och historikern Olaus Magnus. Hans *Historia de gentibus septentrionalibus* uppvisar på alla de ingredienser som kännetecknar periodens kosmografiska verk. Historia är indelad i böcker som behandlar olika ämnen och som tillsammans med brodern Johannes' *Historia gothorum sueonum-que* kan betraktas som höjdpunkten av en process som började i Sverige med Ericus Olai och Peder Månsson.²⁰³ Karl Ahlenius skriver om Olaus Magnus tid:

Först med renässansen hade man nämligen fått ögonen öppna för skilda folkslags och länders etnografiska och geografiska förhållanden, för hvilket allt den äldre medeltiden icke ägde något intresse, och detta nyvaknande kunskapsbegär framkallade en mängd djärfva resande, hvilka med outtröttlig ifver studerade de genomresta ländernas natur och folklif. Denna reslust och detta nya forskningsintresse kom naturligtvis äfven de gamla kulturlän-

²⁰² Även om det är fortfarande ovisst om detaljerna angående vikingarnas färder västerut finns tillräckliga skäl för att tro att vikingarna har någon gång landstigit på Nordamerikas kust. "The Icelandic Saga of Eric the Red, the discover of Greenland, which tells how Eric's son Leif came to Vinland, was first written down—in the second half of the 13th century, 250 years after Leif found a western land full of 'Wheatfields and vines'. Other Norsemen went out to the land Leif had discovered, but most non-scandinavians were ignorant of their exploits until 17th century, and what they actually found was not seriously discussed by geographers until the 18th century." ("The Americas: A New World" by Charles Lamb in Tooley R. V. and Bricker Ch. (Editors) *Landmarks of Mapmaking. An Illustrated Survey of Maps and Mapmakers.* Wordsworth Editions Ltd., England, s. 191.)

"Dominus Nicolaus Germanus included Eric the Red's discovery in his world maps of 1474, but whether the significance of the Norse voyages impressed itself on Columbus or any other Mediterranean navigator or chrtmaker is doubtful." (Op cit).

Vinlandskartans äkthet diskuteras fortfarande. Den hittades på 1950 talet i Connecticut tillsammans med ett manuskript skrivet av en munk som rapporterar om en resa till tartarerna eller mongolerna. Manuskriptet kan dateras till 1440 talet och frågan är om kartan är åtminstone lika gammal. I så fall skulle den vara en sensation eftersom den avbildar Nordamerika 50 år innan Columbus resa. (Op cit, s. 191-192)

²⁰³ En annan föregångare till Olaus Magnus och hans *Carta Marina* var den danske kartografen Claudius Clavsson som år 1425 ritade Grönland på en karta över Norden (Op cit s. 191)

derna tillgodo, i det också deras geografi och etnografi blefvo föremål för nitiskt studium, ortbeskrifvning kan sägas vara en sådan frukt af renässansens nya vetenskapliga idéer.²⁰⁴

Olaus Magnus *Historia de gentibus septentrionalibus* visar på ett djupgående antropologiskt intresse. Vad beträffar verkets popularitet och betydelse för tidens intellektuella liv kan nämnas att det trycktes i olika översättningar, fullständigt och i utdrag, ett tjugotal gånger mellan 1555 och 1669.²⁰⁵ Förutom geografiska kuriositeter inkluderar skildringen studier i byggnadskonst, krigföring, arbetsteknik, politisk organisation, idrott, jordbruk, religion, vilda och tama djur, mytologi, naturfenomen, etc. Med Olaus Magnus' verk kompletterades Europa med de nordligaste trakterna. Samtidigt inkorporerades i det allmänna medvetandet en hel del information och kuriosa som väckte det vetenskapliga intresset.

Vad gäller det kosmografiska perspektivet är det värt att understryka betydelsen av det nordiska "midsommarfenomenet". Detta fenomen påverkade Torquemadas och Cervantes föreställning om Norden. Olaus Magnus skriver:

Finmarkens zenit befinner sig emellan norra polarcirkeln och världspolen, och dessa traktors horisont skär zodiaken i två punkter på lika afstånd från kräftans början, ... hvarför framgår att så länge solen befinner sig i denna afskurna del, har man ständig dag utan natt, ... Men Plinius säger (Bok II, Kap 19) "Denna olikhet har sin grund i Zodiakens sneda riktning"²⁰⁶

Olaus Magnus är mycket intresserad av få klarhet om Nordens geografiska konturer, och om det i de nordligaste trakterna finns en förbindelse mellan kontinenterna Asien och Europa. En viktig källa för Olaus är den samtida spanske historikern Francisco López de Gómera, författare bl a till *Historia de las Indias* och bekant med Hernán Cortés. Har har vi ännu en viktig länk mellan de två

²⁰⁴ Ahlenius, K. (1895) Olaus Magnus och hans framställning av Nordens geografi, sidan 58.

²⁰⁵ Ahlenius K. (1895) ger en fullständigt redovisning av alla dessa utgåvor.

²⁰⁶ Olaus Magnus Op cit, första boken, andra kapitlet. Om denna framgång skriver Sten Lindroth: "Bröderna Magnus' verk gick olika öden till mötes. Båda blev stora framgångar. Olaus Magnus' Historia, som främst väjdade till en internationell läsekrets, spreds under 1500-talets senare hälft i en rad versioner på latin, franska, italienska, holländska och tyska; några av dem återgick på ett av Cornelius Scribonius i Antwerpen utförd sammandrag". (Op cit, s 306).

parallella processerna: Amerikas och Nordens upptäckt. López de Gómara och Olaus Magnus träffades i Venedig och Bologna. Ahlenius beskriver detta möte:

I Bologna (och i Venedig) råkade Olaus den spanske historie-skrifvaren Francisco López från Gómera (en af Kanarieöarna) som i likhet med kölnerärkebiskopen torde ha hyst stort intresse för Nordens geografi och äfven i sina skrifter begagnat sig af de upplysningar härom han inhämtat af Olaus Magnus.²⁰⁷

Om Olaus Magnus uppfattning i fråga om kontinenternas förbindelse uttalade sig López de Gómara, citerad av Ahlenius:

I det föregående har jag visat, huruledes Olaus Magnus afgjort bröt med den uppfattning, som antog ett kontinentalt sammanhang mellan Grönland och Nordeuropa (Norge eller Bjarnaland). Däremot synes han icke varit på det klara angående Grönlands förhållande i detta afseende till "Indien" (Asien), emedan Gómera, för hvilken han tjänat som sagesman, yttrar sig på följande sätt: 'Enligt någras (dvs. Olaus Magnus') utsago ligger Gruntland 50 mil från Indien, nämligen från den landsdel, som kallas Labrador. Man vet ännu icke, om detta land är landfast med Gruntland eller om det ligger ett sund emellan dem.'²⁰⁸

Redogörelsen uppskattades av kontinentens lärde i sin egenskap av ett vittnesbörd om en ny, eller åtminstone tämligen okänd del av världen, Norden. Sten Lindroth har med rätta påpekat att den nationalistiska ideologin, i kraftig expansion i då tidens Europa, drev fram bröderna Magnus arbete.²⁰⁹ Men detta kan inte förklara den stora uppskattningen deras verk fick utanför Norden. Ett tecken på Olaus Magnus stora genomslag är att han citeras även av William Gilbert i *De magnete*.²¹⁰ Gilbert skriver:

²⁰⁷ Ahlenius, K. (1895), s. 53ff.

²⁰⁸ Ahlenius, K. (1895), s 145f.

²⁰⁹ Lindroth, S, *Svensk Lärdomshistoria* (1975). Medeltiden, Reformationstiden. P. A. Norstedt och Söners förlag, Stockholm; s. 289–309

²¹⁰ I Silvanus P. Thompsons (1851–1916) noter till *De Magnete*, kan läsas: "Page 5, line 35 (...) Olaus Magnus de famous Archbishop of Upsala, who wrote the history of the northern nations (Historia de Gentibus Septentrionalibus), of which the best edition, illustrated with many woodcuts, appeared in Rome 1555. An English edition entitled A Compendious History of the Gothes, Swedes and Vandals, and Other Northern Nations was printed in London in 1658; but it is much abbreviated and has none of the graint woodcuts."

Franciscus Maurolycus²¹¹ treats of a few problems on the loadstone, taking the trite views of others, and avers that the variation is due to a certain magnetical island mentioned by Olaus Magnus.²¹²

Gilberts verk diskuterades i sin tur livligt av både Kepler och Galilei. Man kan därför anta att har Kepler och Galilei kände till Olaus Magnus' verk åtminstone genom Gilbert. Kepler citerar inte Olaus Magnus, men han då han skriver om snöflingornas form och struktur är det ingalunda uteslutet att han tog intryck av dennes behandling av denna typiska mikrokosmiska problematik.²¹³

År 1525 anlände Olaus Magnus till Danzig där han arbetade på Carta marina. Allt tyder på att hans vänkrets i Danzig inkluderade Copernicus som på den tiden var kanik i Frauenburg.²¹⁴ Olaus Magnus hade också förbindelse med Sebastian Münster från Basel, författare till *Cosmographia* från 1544. Carta marina avbildar norra Europa i nio träsnittsblad. Den utkom i Venedig år 1539 och var 1,70 gånger 1,25 meter stor:

Carta marina var ett barn av sin tid: intresset för främmande länder och världsdelar hade ett stycke in på 1500-talet nått sin kulmen, djärva upptäcktsresande hemförde ständigt nya geografiska kunskaper och kartritare och globmakare i Tyskland, Frankrike, Nederländerna och Spanien skyndade sig att återge dem på sina konstfärdiga alster. Det skandinaviska Norden, främst de lapska ödemarkerna, var okänt land så gott som något. Här blev Olaus Magnus banbrytande. Han var inte bara den förste svensk som veterligen ägnade sig åt kartografi – genom hans Carta marina steg det fjärran Skandinavien äntligen fram för europeiska blickar med någorlunda tydliga konturer, med sjöar och floder, borgar och köpstäder.²¹⁵

Olaus Magnus *Historia de gentibus septentrionalibus* från 1555 innefattar 22 böcker. Liksom Fader Acosta ägnar sig Olaus Magnus både till naturskildringar och antropologiska betraktelser:

²¹¹ Francesco Maurolico (1494-1521), jesuit, matematiker och naturvetenskapsman, speciellt verksam inom optiken.

²¹² Gilbert, W. (1958) *On the Magnete*, Notes, s.12.

²¹³ Kepler, J. (1966) *A New Year's Gift or On the Six-cornered Snowflake*. Se B. J. Mason kommentar på sidan 48.

²¹⁴ Lindroth S, *Svensk Lärdomshistoria* (1975), s. 297.

²¹⁵ Lindroth *Svensk Lärdomshistoria* (1975), s. 298–299.

I tämligen nyckfull ordning berättar han om finnar och lappar, om väder och vind under skiftande årstider, om berg och sjöar, religion och vidskepelse, jättar och amasoner, om det svenska folket i vardag och helg, i fred och krig, om åkerbruk och bergsbruk, om lag och rätt, om skogens vilda djur, fåglar och havsvidunder. Det mesta var nytt; Olaus Magnus var pionjär, inte bara som folklivsskildrare. De zoologiska kapitlen bildar en hel svensk fauna, ersatt först av Linné.²¹⁶

Olaus Magnus refererar i sin *Historia till Amerika* på tolv olika ställen.²¹⁷ Han hänvisar nästan uteslutande till Petrus Martyr (1457–1526), den italienske prästen och reseskildraren, och han tycks inte hämta sin information om Nya världen genom Waldseemüller eller Vespucci som Copernicus och Thomas More gör.

”En lapp och en indianer lika rara äro i Sverige att skåda”

I förordet till den engelska översättningen (1674) av Johannes Schefferus *Lapponia* läser vi:

Warmer climates having all the comforts and necessaries of life plentifully bestowed upon them, are but a more distant home; where we have little else talk'd of, then what we daily see among our selves: but here it is indeed, where, rather then, in America, we have a new World discovered: and those extravagant falsehoods, which have commonly past in the narratives of these Northern Countries, are not so inexcusable for their being lies, as that they were told without temptation; the real truth being equally entertaining, and incredible.²¹⁸

Johannes Schefferus föddes i Strassburg år 1621 och blev professor i Uppsala år 1648. Han var en av de utländska lärde som kallades till Sverige av drottning Kristina, och hans skildring (på latin) av Lappland utkom 1673. Verket publicerades i Frankfurt och följdes av flera översättningar, en engelsk 1674, en tysk 1675, en fransk 1678 och en holländsk 1682.

²¹⁶ Op. cit., s. 303.

²¹⁷ Om Olaus Magnus Amerika citat i verket *Historia de Gentibus Septentrionalibus* se Appendix B.

²¹⁸ Se ”Preface” till John Schefferius *The History of Lapland*. Wherein are shewed the Original, Manners, Habits, Marriages, Conjurations, &c. of that People. (1971). Översättning 1674 av Amos Curtein. Bokförlaget Rediviva. Stockholm.



Bild X: Nordiska museet: *Acta Lapponica*, VIII, Uppsala 1956.

Den politiska kraften bakom Schefferus studie av Lappland var rikskanslern Magnus De la Gardie. Med följande ord engagerade han Antikvitetskollegiet i företaget:

Skulle Mons. Ahrenius eller någon annan vilja skriva något de vita et moribus lapponum sålunda att 1) Quid antiquis fuerit cognitum om dem och det landet utvistes 2) Natura Coeli et Soli på den orten 3) Vita et mores gentis och 4) vad Sverige för tjänst av dem in bello eller eljest haver, att betaga dem tanken, att lapparna constituera magnam partem Exercitus Suetici, där dock en lapp och en indianer lika rara äro i Sverige att skåda, tyckes mig det icke illa vara.²¹⁹

Enligt Schefferus ville De la Gardie avfärda alla insinuationer om att de svenska segrarna ute i Europa var en förtjänst av lappsk magi.²²⁰ De la Gardies insats slutade inte med Schefferus kommandering. Han ansvarade också för utformningen av ett informationsnät av kyrkoherdar: Olaus Petri Niurenius i Umeå, magister Olof Graan i Piteå, Samuel Rheen i Råneå samt magister Johan Törnæus i

²¹⁹ Johannes Schefferus *Lappland*. Översättning från latin av Henrik Sundin. Nordiska Museet: *Acta Lapponica*, VIII, (1956). Uppsala; s. 12-13.

²²⁰ Op cit, s. 13.

Torne. Deras rapporter finns bevarade.²²¹ Schefferus besökte själv aldrig Lappland, och hans redovisning vilar på dessa rapporter. Å andra sidan samlade Schefferus på samiska kulturföremål, från redskap till hantverk av olika slag och hade därmed indirekt möjlighet att bedöma denna kultur.

Även om skillnaderna mellan villkoren för Amerikas indianer och Lapplands samer är stora, är den jämförelse som Schefferus gör av intresse. Samernas situation hade förändrats radikalt redan under Gustav Vasas tid.²²² Den är under denna period som nationalstaterna föddes och de samiska markerna fördelas mellan olika länder. Gustav Vasas tid sammanfaller med den svenska statens födelse och definitiva etablering genom en rad politiska och ekonomiska beslut som i hög grad berörde samerna. I en rad beslut tagna mellan 1528 och 1547 ökade Gustav Vasa skattetrycket över samerna och på detta sätt den svenska kontrollen över samernas liv. Deras livsvillkor förändrades som en följd av den svenska kronans maktexpansion, som en del av samma expansiva våg som förde andra europeiska nationer till Afrika, Amerika och Asien.

Men den samiska kulturens situation i förhållande till den moderna Europa kan inte fullt ut jämföras med de amerikanska folkens. Amerikas isolering från den övriga världen gjorde det mötet unikt. Mellan samer och de övriga skandinaviska folken utvecklades kontakterna självfallet mycket tidigt, och det medeltida Europas

²²¹ Lundell, J. A. (Utgivare). *Bidrag till kännedom om de svenska landsmälen och svenskt folkliv*. Sjuttonde bandet. Stockholm, Uppsala 1897-1909. Innehåller bland annat: Samuele Rheens *En kort relation om Lapparnes Lefwerner och Sedher, wijd-skiepelse, samt i många stycken grofwe wildfarellser*. Olao Graans *Relation eller fullkomblig beskrifning om Lapparnas ursprung, så wäbl som om heela dheras lefwernes förhållande. Lappland eller beskrivning- över den nordiska trakt, som lapparne bebo i de avlägsnaste delarne av Skandien eller Sverge* av Olaus Petri Niurenus jämte svar på åtskilliga frågor rörande lapparne av Ericus Plantinus.

²²² Lennart Lundmark skriver i *Så länge vi har marker. Samerna och staten under sexhundra år* (Prisma 1999) att samerna förvisso länge har varit en onödigt hårt trängd folkgrupp. Men den som granskar den svenska samepolitikens historia måste "hela tiden jämföra med hur övriga svenska undersåtar behandlades av en ofta hänsynslöst förtryckande överhet". De svenska samerna behandlades ingalunda lika grymt som kolonialtidens kongoleser eller USA:s indianer. Tvärtom tycks samerna ha behandlats med relativ välvilja fram till mitten av 1700-talet, och "i flera avseenden faktisk bättre än andra". Lundmark, s. 17.

möte med samerna kan snarare jämföras med de kontakter som utvecklades med vissa afrikanska eller asiatiska kulturer.²²³

Vid den tid då européerna mötte den nya världens folk och kulturer hade således kontakterna mellan samer och övriga europeiska folk fortgått under flera hundra år. Ändå måste den samiska kulturen betecknas som typiskt arkaisk till sin natur. De arkaiska dragen registreras också av dem som under 1500- och 1600-talet skildrar samernas värld, ofta med amerikanska paralleller. De egenskaper som tillskrivs samerna överensstämmer i hög grad med dem som man återfinner i samtida européers skildringar av indianerna. Här återges några utdrag ur Schefferus text (kapitel V) som belyser dessa paralleller:

[...] lapparna äro småväxta, äro de också i de flesta fall magra, och en fetlagd person är bland dem en ovanlig företeelse.

Ehuru lapparna äro starka och snabba, gå de aldrig raka utan med framåtlutande kropp, vilket anses komma sig av att de sitta så mycket på marken i sina kåtor.

Från kroppen övergår jag till själen, och det första man märker är, att lapparna äro hemfallna åt allt slags övertro. Eftersom de leva i skogarna bland vilda djur och icke idka ömsesidigt um-

²²³ Lundmark återger ett sådant kulturmöte från 800-talet: "Vid slutet av 800-talet besökte stormannen Ottar av Hågöland (troligen i närheten av nuvarande Tromsö) kung Alfred den store av England och berättade om sin hembygd. Alfred skrev ned berättelsen. 'Han var mycket rik på det slags egendom som deras rikedom består av, det vill säga hjortar. Han hade sexhundra köpta tama hjortar. Dessa djur kallas hrånas. Sex av dem var lockdjur; de äro mycket dyra hos samerna, ty med dem fånga de vildrenar. Han var en av de förnämsta männen i den landsändan, och ändå hade han bara tjugo nötkreatur och tjugo får och svin. Det lilla han plöjde han med hästar. Det mesta av deras inkomster kommer av skatten som samerna gälda till dem. Skatten består av skinn och fjäder och valben och skeppståg gjorda av valhud och sälhud. Lennart Lundmark, *Koloni i norr*. Om 650 års utsugning av Norrbotten; 1971; s. 8. Även andra kulturer har möt samerna mycket tidigt. Lundmark skriver på s. 9-10:

"Marockanen Ibn Batuta hörde i Bulgar berättas om samerna. Hans skildring är från 1300-talet men mycket talar för att handeln hade idkats på samma sätt under många hundra år. "Vi anlände till Bulgar i månaden ramadan och när vi bröt fastan efter solnedgångsbönen hade vi nätt och jämt tid att be nattbönen innan dagen åter grydde. Jag vistades tre dagar i denna stad. Jag hade tänkt resa vidare till mörkrets land som ligger fyrtio dagsresor norr om Bulgar, men avstod från tanken på grund av resans strapatser och det ringa utbyte den kunde ge."

gänge, utan varje familj lever för sig fjärran från andra, är det ej att undra på att de sjunka ned i varjehanda vidskepelse.

Lapparna äro mycket räddhågade och okrigiska. [...] De sakna heller icke skäl att vara klenmodiga, ty på grund av kölden och den svaga och föga närande födan berövas de blod och ande. Att de folk äro modigare, vilkas kroppar äro fulla av blod och livsanda, är en gammal lärosats och iakttagelse från alla tider, då däremot de äro mindre modiga, som brista i dessa avseenden.

Härtill kommer också den omständigheten, att lappen icke kan leva borta från sin hembygd utan att hemfalla åt sjukdom och tyna bort, ty han kan ej stå ut med ett mildare klimat och fördrager lika litet salt, bröd och vårt sätt att laga mat, som vi hans lufttorkade fisk och råa kött.

Jämte okrigiskhet och rädsla ha lapparna benägenhet för misstänksamhet och lättsinne. [...] Ur denna misstänksamhet har uppstått ett annat karaktärsfel hos dem, som yttrar sig i att de äro snara till lönnlig skadegörelse: de söka förhindra ett ont, som de misstänka hotar att skada eller rent av förgöra den som de anse sig hotade av.

Härav kommer sig deras hemliga trolldomskonster, varmed de söka förgöra varandra, ofta av de obetydligaste orsaker. [...] Han [Peder Clausson] anför som minnesvärt exempel, att en man länge förgäves försökt slå ned en annan, som lika trollkunnig bekämpade honom, men att han till slut genom hemliga konstler sprängt en stor sten, under vilken den andre legat och sovit, så att den krossat honom.

[...] Johannes Tornaëus lagt märke till särskilt hos kvinnorna, som vid framskriden ålder lätt bli argsinta och då rasa utan hänsyn. Hans ord lyda: ”Om lappkvinnorna är att märka, att när de kommit till högre ålder, de flesta icke kunna stå ut med någon plötslig rörelse, förändring eller förskräckelse, utan om någon retar dem till vrede genom hårda eller ohövlige ord, pekar finger åt dem, hånfullt härmar deras tal eller åtbörder, plötsligt vidrör dem, eller om bara en gnista flyger på dem, så råka de i sådant raseri, att de rusa på den som varit orsaken, slita honom i håret eller slå honom med eldbränder eller med vad de annars få tag i. Man har hos lapparna även iakttagit ett begär att bedraga andra, vilket måhända härleder sig av samma orsaker. Ty falskhet, svek och bedrägeri äro ej förenliga med själsstorhet, påpekade redan Aristoteles.

Dock få vi kanske tro, att de i forna tider varit annorlunda, ty Paulus Jovius skriver om dem: "Med frånvarande och okända idka de hederlig byteshandel." Detta bestyrker Olaus Magnus, 4: 5: "Dessa lappar dela allt med varandra utan svek, hysande en enda önskan: en att undfly armodet och ej sträva efter rikedom. Dessa folk veta ej av vinningslystnad och vilja ej plåga sig med att uttänka några handelsknep"; och strax efter: "De driva god och hederlig byteshandel."

Dessutom ha de en rent av omåttlig lust att äga och samla på hög, vilket beror på den icke ringa fruktan, som fattigdomen och bristen på livsmedel inger dem.

Olaus Niurenus säger, att de äro så fallna för overksamhet och lättja, att även om deras and på många ställen lämpar sig för odling, så får det dock ligga okultiverat och skogbevuxet.

Återstår så att tala om lapparnas otukt, varom Samuel Rheen säger; "The äro och inclinerade till andra stoor laster, doch särdeles till skörlefnat." Wexionius i *Descriptio Sueciae* har en motsatt åsikt: "Äktenskapsbrott och otuktigt leverne avsky och bestraffa lapparna." Vad äktenskapsbrott beträffar, ger jag Wexionius rätt, och jag skall i det följande bevisa det genom andra vittnesmål, men jag har i övrigt ingen orsak att icke sätta tro till vad Rheen säger, som ju länge vistats och ännu vistas bland dem, särskilt som Herberstein berättar detsamma i sin moskovitiska historia. "Fastän lopperna", säger han, "få undvara bröd, salt och andra läckerheter sägas de dock vara mycket fallna för skörlefnad." Även La Martinière skriver i sin reseskildring, 12: "Sie sind gar geil, sonderlich die Weiber", dvs. de äro mycket kätjefulla, särskilt kvinnorna.

Kvinnorna lika mycket som männen äro begivna på dryckenskap.

I kapitel XVII kommenterar Schefferus en uppgift hämtad från

Cardano:

Att lapparna fordom skulle ha saknat alla kläder och gått nakna, berättar Cardanus, och därav skulle de ha blivit kallade vilda. Men jag vet icke, vilken författare han stöder sig på. Han skriver emellertid i *De Varietate rerum*: "Lapparna kallas vilda, eftersom de gå omkring nakna och ej ha umgänge med andra människor.» Men detta är utan tvivel ett påhitt, antingen i hans källa eller kanske av honom själv. Ty hur kunde ha gått nakna i ett så omilt klimat, icke blott om sommaren utan även om vintern? Jag förvånar mig över att detta ej fallit Cardanus in, när han skrev det. Jag vet heller ingen mer än Cardanus, som har berättat

såvida man icke hiträknar dem som förlägga till dessa trakter människor, som äro alldeles håriga och ludna. Dock har Ziegler med rätta visat, att denna fabel leder sitt ursprung från deras raggiga kläder, vilka ju om vintern äro alltigenom av pälsverk.²²⁴

”Nakenheten”, denna illa genomtänkt kommentar, har Cardano säkerligen hade övertagit från skildringar av ”primitiva” folk i varmare trakter. Men även i Schefferus skildring känner vi igen de återkommande drag från nära nog varje beskrivning av den arkaiska kulturen: feighet eller oduglighet till krig eller; fysisk svaghet; benägenhet till förrädiskt handlande; sexuell lust, särskilt hos kvinnorna; lättja, dryckenskap, vidskepelse och bruk av trolldom. Typisk är också motsägelsefullheten: man finner på en gång otukt och respekt för äktenskapet, bedräglighet och hederlighet, ett omätligt behov att samla rikedom vid sidan om solidarisk delning av denna rikedom. I följande kapitel, avsnittet ”Amerigo Vespucci och Europas första intryck av den indianska kulturen” diskuteras denna motsägelsefullhet närmare.

Francisco López de Gómara och Norden

Till skillnad från skönlitterära författare som Cervantes och Torquemada var Francisco López de Gómara delaktig i Olaus Magnus försök att införliva Norden i den gemensamma ’latinska’ världen. Francisco López de Gómara föddes 1510 i Sevilla och dog i samma stad år 1560. Han blev präst i Alcalá de Henares, flyttade sedan till Italien där han bl. a. träffade Olaus Magnus. År 1540 är han tillbaka i Spanien under Hernán Cortés beskydd. *Historia General de las Indias* utkom år 1552 i Zaragoza.²²⁵ Francisco López de Gómara besökte varken Amerika eller Norden. Hans berättelser är annorlunda än de som reseskildrare som Bartolomé de Las Casas eller José de Acosta. López de Gómara – liksom Petrus Martyr – är snarare en historiker i den moderna meningen av ordet, eftersom han arbetar med sekundär information. Men i likhet med Petrus Martyr är hans källor av första rang. Med Hernán Cortés umgicks han flitigt. Detta

²²⁴ Schefferus, kapitel XVII: Om lapparnas klädedräkt; s. 233.

²²⁵ *Historia General de las Indias*. Tomos I y II (1941).

har krävt sitt pris, den delen av hans verk som handlar om Mexicos erövring visar nog på en alltför stor beundran av Hernán Cortés.²²⁶

Historia General de las Indias inkluderar inledningsvis några kosmografiska reflektioner. Vi får här ett utmärkt tillfälle att ännu en gång bekanta oss med den kosmografiska bilden vid mitten av 1500-talet. López de Gómara inleder med orden: "Världen är så stor och vacker och innehåller så många skilda ting så att betraktaren inte kan göra annat än att ägna åt sig att beundra den."²²⁷ I första kapitlet skriver han:

Världen är en och inte många som många filosofer trodde [...] Leukippos, Demokritos, Epikuros, Anaximandros och andra envisades om att alla ting härstammar från atomerna, som är små beståndsdelar gjorda av ingenting liksom dessa partiklar vi ser som lyser under solens strålar. De påstod att det fanns många världar och på samma sätt som man med drygt tjugo bokstäver kan man skriva oändliga böcker, kan man med några få atomer skapa flera världar.²²⁸

Kapitel II ägnas problematiken kring jordens form:

Många skäl kan man åberopa för att bevisa att världen är rund och inte platt [...]. Jordan, som är världens centrum [...] är fast, stark och väl grundad i sig själv den kommer aldrig att försvinna inte att försvagas i heller; den drar till sig alla av världens gränser.²²⁹

Världen (Jordan) i sin helhet beskrivs som både beboelig och bebodd.²³⁰ Idén om en värld med obebodda zoner förkastas. De obebodda zoner som man sedan antiken hade antagit fanns runt polerna och vid ekvatorn hade visat sig vara befolkade. Vad gäller Skandinaviens levnadsvillkor blir Olaus Magnus en mycket viktig källa. López de Gómara ger en referens till Nordens ojämvt mellan nattens och dagens längd. Intressant är också att notera att hyperbo-

²²⁶ När Bernal Díaz del Castillo läste López de Gómaras skildring, blev han rasande och skrev som svar *Historia Verdadera de la Conquista de Nueva España*. Svensk förkortad översättning Siv och Börje Söderlund: *Mexicos erövring*, Natur och Kultur 1965, Stockholm.

²²⁷ López de Gómara, Francisco (1941) *Historia General de las Indias*. Tomos I y II. Espasa-Calpe S. A. Madrid, s. 7

²²⁸ Op. cit., s. 8

²²⁹ Op. cit., s. 11

²³⁰ Op. cit., s. 12

réerna levde ett så långt liv att de var tvungna att själva göra slut på det:

Skandinavien, de hyperboreiska skogarana och andra av Nordens marker, är befolkade av människor. Dessa hyperboréer befinner sig just under Nordpolen, enligt Herodotos i hans *Melpómene* och Solino i hans *Polhistor*, men Ptolemaios tror inte att de kan finnas så nära polen, utan mer eller mindre närmare sjuttio grader från ekvatorn; Matias de Micoy förnekar deras existens [...]; Solino, som citerar äldre författare placerar hyperboréerna – [i en region] där en dag varar ett halvt år och en natt den andra halvan – åttio grader upp, där lever de mycket bra och med en så god hälsa att de trötta efter ett så långt liv dödar de sig själva.²³¹

López de Gómara redovisar sina götiska källor:

Ablavio, en götisk historiker, berättar att adogiterna, som har lika långa dagar som motsvarar fyrtio dagar hos oss och lika långa nätter som motsvarar fyrtio av våra nätter, eftersom de befinner sig över sextiogradersgränsen, lever utan att dö av kylan. Galeoto de Narni påstår i boken *Cosas incognitas al vulgo* att det finns många människor i de nordligaste markerna. Saxo grammaticus och Olaus göte, Uppsalas ärkebiskop (som jag samtalade med under en längre tid i både Bologna och Venedig) beskriver Skandinavien – nu kallat Suecia (Sverige) och mycket nordligt – som ett befolkat land.²³²

I sin kamp mot den kosmografiska okunnigheten fortsätter López de Gómara med behandlingen av antipodernas problematik. Efter den obligatoriska referensen till historiska källor kommer han till det slutgiltiga beviset: På sidan 20 återopas Magelhães resa. Människor som bebod antipoderna, den motsatta delen av jorden, kallas "antipoder", exempelvis mexikaner i förhållande till invånarna i Arabia Felix. Men även två andra kategorier av människor införs: paroiker (parecos) är sådana som lever i en och samma zon som spanjorer och chilénare. Antoiker (antecos) som är de som lever i den motsatta zonen. Antoiker i förhållande till spanjorer och tyskar är befolkningen i Rio de la Plataområdet och Patagonien.²³³ Två kapitler ägnar López de Gómara till en redogörelse för utvecklingen av gradbegreppet:

²³¹ López de Gómara, Francisco (1941), s.13

²³² Op. cit., s. 14

²³³ Op. cit., s. 19

Enligt Plinius och Strabon och andra har man i antiken mätt jorden i stadier och fot. Men efter det att Ptolemaios uppfann graderna hundrafemtio år efter Jesus död, lämnade man den gamla räknesättet åt sidan. Ptolemaios fördelade jordens och havets kropp i 360 graders längd och lika mycket i bredd och gav till varje grad en utsträckning av sjuttio mil, vilket motsvarar sjutton och en halv spanska leguas [...].²³⁴

Han ger Flavio Gioia från Amalfi i närheten av Neapel äran att ha varit den första som använde sig av en kompass för att orientera sig under segling.²³⁵ Med referens till Olaus Magnus skriver han om magnetens egenskaper

Ingen vet om varför en bit järn som berörs av en magnetsten alltid pekar mot norr. Alla refererar antingen till en gömd egenskap hos Nordpolen eller till en gömd egenskap hos blandningen av järn och sten. Om det vore en egenskap hos Nordpolen skulle den inte ändra sig åt nordost eller åt nordväst när man passerar utanför den Tredje ön, som är en av Azorerna, två hundra *leguas* från Spanien åt solnedgången. Och den skulle inte heller förlora sin verkning – vilket Olaus berättar om – när man seglar förbi Magneternas ö, som är just under eller mycket nära Nordpolen. Men i vilket fall som helst pekar nålen alltid mot norr, även om man seglar nära Sydpolen. Magnetstenen har både huvud och fötter och det sägs att den även har armar. Det järn med vilket huvudet laddas, stannar aldrig innan det pekar rakt mot norr; och så gör också solur och vattenur. Laddningen av fötterna är användbar för Syd och andra laddningar till andra av himlens platser.²³⁶

Han redogör för en säker metod för förstå den klassiska teorin om de fem olika klimatzonerna:

Om ni vill veta hur dessa fem zoner är, sätt er vänstra hand mellan ansiktet och solen, med handens insida åt ansiktet, detta lärde Probus grammaticus ut; skilj och sträck sedan fingrarna samtidigt som om ni tittar på solen mellan fingrarna. Föreställ er sedan att varje finger är en klimatzon [...].²³⁷

²³⁴ Op. cit., s. 22

²³⁵ Op. cit., s. 23

²³⁶ López de Gómara, Francisco (1941), s 24

²³⁷ Op. cit., s. 12

Inflytande av Olaus Magnus är som starkast när López de Gómara refererar Norden kosmografi. Han placerar Island och Grönland i en oklart avgränsad zon som mycket väl kan tänkas vara en del av Amerika. Men Finnmarchia räknas tydligt till Europa.

Vi har nu mycket information och erfarenhet om hur man kan segla från Norge och genom själva Nordpolen för att fortsätta genom kusten till söder, runt Kina. Olaus göte berättade många detaljer för mig om dessa trakter och om navigering där [...].²³⁸

Det område vi kallar Indias är också en ö som vår. Jag ska börja dess beskrivning från norr och skall förflytta min berättelse gradvis söderut som brukligt är. De mest kända platserna i dessa septentrionella delar av världen är Island och Gruntland. Island är en ö av nästan hundra leguas, placerad sjuttiofyra grader upp och enligt vissa personer varar där en dag upp till två månader av våra dagar. Island är en isig ö där det inte bara bildas is i havet runt ön, utan den utsätts också för så hårda kyliga stormar att marken bullrar så att det påminner om människornas klagorop, och därför tror invånarna att detta är purgatorium i vilket själarna plågas.

Det finns tre egendomliga berg, som sprutar eld från foten därför att höjderna alltid är täckta av snö; nära en av dem, känd under namnet Hekla, kommer eld som inte bränner ner blånor men som brinner och konsumerar vatten. Det finns också två märkliga fontäner, en av dessa sprutar en viss likör som påminner om vax och en annan sprutar kokande vatten, den omvandlar allt som man kastar i den till sten. Björnar, harar, rävfåglar, korpar och andra fåglar och djur är vita. Gräset växer så bra att man måste begränsa betet för att undvika att kreatur dör av fetma.

Ullen är grov och smöret är gott och rikligt. Smöret och fisket är människornas huvudnäring. Där brukar finnas många valar som är så djävulska att de ofta sätter båtarna i nöd. Man har byggt en kyrka av valars och andra stora fiskars ben. Islänningarna är mycket långa och har god aptit. Många tror att Island är Thule, den nordligaste ön i romarnas värld, men detta stämmer inte, eftersom man nyligen har upptäckt Island och den är större och mer nordligare än Thule. Thule är egentligen en liten ö som finns mellan Orcadas och Fare [Orkney- och Färöarna], litet åt väst vid sjuttiosju grader trots att Ptolemaios inte placerar den så högt upp. Island befinner sig

²³⁸ Op. cit., s. 26

fyrtio leguas från Fare, sjuttio från Thule och mer än hundra från Orcadas öar. Septentrionell till Island finns Gruntland, en mycket stor ö som befinner sig mer än fyrtio leguas från Lapponia och lite mer från Finnmarkia, Skandinavien mark i Europa. Grönländarna (från Gruntland) är modiga och vackra, de seglar med båtar som har tak av läder för att skydda sig mot kyla och fiskar.

Enligt vissa berättare, befinner sig Gruntland femtio leguas från Indias, från det område som kallas Labrador. Man vet inte ännu om detta område är i förbindelse med Gruntland, eller om det finns emellan ett sund. Om allt bildar en och samma mark, kommer de två världsdelar att föras tillsammans därför att det inte är mer än fyrtio leguas mellan Finnmarkia och Gruntland, och även om det finns en sund är de nära grannar, emedan det enligt sjösegelare inte är mer än fyra hundra *leguas* från Tierra del Labrador till Fayal, Azorernas ö och femhundra till Islandia och sexhundra till Spanien.²³⁹

José de Acostas behandling av det okända

Fader José de Acosta, jesuit från Castilla la Vieja, föddes i Medina del Campo nära Valladolid. Han begav sig till Amerika 1570 och hamnade så småningom i Peru via Panama. I Peru stannade han femton år, och senare återfinns vi honom i Oaxaca, Mexico. Hans skickliga, delvis naturvetenskapliga, delvis socialantropologiska reseskildringar gjorde honom till en av tidens mest kända författare. Hans viktigaste verk, *Historia natural y moral de las Indias*, skrivet i Lima år 1577 men utgivet först 1588 i Sevilla, är banbrytande inom det naturalhistoriska fältet. Hans arbete kan också betraktas som en av de grundläggande insatser som formade den framväxande antropologiska reflexionen. Han citeras av många av sexton- och sjuttonhundratalets ledande gestalter. Fader Acostas verk översattes till engelskan 1604, men Gilbert talar redan i De Magnete (1600) om en man vid namn Joseph Cofta. Gilberts intresse för Acostas text gällde dennes studier i magnetens historia. (Gilbert menade dock att Acosta var ganska okunnig i ämnet).²⁴⁰ Fader Acosta ville få klarhet om hur Amerikas infödingar hade kommit från Europa. En

²³⁹ López de Gómara, Francisco (1941), s. 26–28

²⁴⁰ *On The Magnete*, s. 5.

självklarhet för honom – liksom för så gott som alla, långt in på sextonhundratalet – var nämligen att indianerna härstammade från människor räddade i Noaks Ark, men han var också övertygad om att de inte var ättlingar till hebréerna. Det gällde endast att bestämma om de hade tagit sig över till Amerika landvägen eller över havet. Därför diskuterar han ingående antikens kunskaper om magneten och dess egenskaper, för att bekräfta teorin att antiken inte kunde ha byggt en kompass, ett redskap utan vilket de inte kunde ha seglat över Atlanten. Slutsatsen blev att Amerikas folk måste ha tagit sig över landvägen, och han framför teorin att ett förbindelse mellan kontinenterna måste finnas någonstans på den norra halvklotet.

Kepler citerar Acosta både i *Somnium*²⁴¹ och i *Dissertatio cum Nuncio disereo nuper ad mortales misso a Galilaeo Galilaeo*.²⁴² Han återger Acostas beskrivning av hur molnen i Peru skyddar befolkningen mot solens hetta, en förklaring som hjälpte Kepler att förstå hur människorna på månen kunde klara sig inför samma problem. Även John Locke tar intryck av Acostas antropologiska betraktelser och citerar honom i *The Second Treatise of Civil Government*.²⁴³

Fader Acostas text kan fungera som nyckeln till en bättre förståelse av 1600-talets övergång från en klassisk till en modern världsuppfattning. Hans vetenskapliga uppfattning var tydligt aristotelisk. Jorden befinner sig i universums centrum, och om han överhuvudtaget kände till Copernicus heliocentriska teori, tycks han inte ha haft något behov att kommentera detta. I vilket fall som helst var Acosta långt ifrån någon astronom. Hans framställning av det kosmografiska problemet håller sig på det mesokosmiska planet. Han vill se framför sig en klar bild av världen, där det vardagliga och fullt begripliga står i centrum. Diskussionen kring jordens geometriska form har därför stor betydelse för honom. Han ägnar de första kapitlen av sin Ost- och Västindiens natur- och moralhistoria från 1590, till en genomgående granskning av jordens form och antipo-

²⁴¹ *Sominum* ("The Dream", or "Posthumous work on lunar astronomy"). The University of Wisconsin Press. Madison, Milwaukee and London. 1967. Citat No.222.

²⁴² *Conversation with Galileo's Sideral Messenger*. Översättning av Edward Rosen. The Sources of Science No. 5. Johnson Reprint Corporation, 1965. Sid. 29

²⁴³ "And if Josephus Acosta's word may be taken, he tells us that in many parts of America there was no government at all." s. 51.

dernas möjlighet. Det första kapitlet har rubriken "Om att himmelen är rund i alla sina beståndsdelar, och att den är i rörelse av egen kraft."²⁴⁴ Med Magelhães världsomsegling som utgångspunkt skriver Acosta:

Who will not confesse but the ship called the Victorie (worthie doubtlesse of eternal memorie) hath wonn the honor and praise to have best discovered and compassed the round earth, yea, that great Chaos and infinite Vast which the ancient Philosophers affirmed to bee under the earth, having compassed about the worlde and circled the vastness of the great Oceans. Who is hee then that will not confesse by this Navigation but the whole earth (although it were bigger then it is described) is subiect to the feet of man, seeing he may measure it? Thus, without doubt, the Heaven is of a round and perfect figure; and the earth likewise embracing and ioyning with the water makes one globe or round bowle framed of these two elements, having their bound and limits within their own roundness and greatness.²⁴⁵

Vad beträffar den traditionella kopplingen mellan sfärens "perfekta form" och Guds fullkomlighet som världens skapare skriver Acosta:

That, to the most perfect body (which is the Heaven), we must give the most perfect figure, which, without doubt, is round, whose circular motion could not be firme nor equall in it selfe, if it had any corner or nooke of any side, or if it were crooked (as of necessitie it must be), if the Sun, Moone, and Stars made not their course about the whole world.²⁴⁶

I det andra kapitlet, "Om hur den heliga skriften lär oss att jorden är i världens mitt"²⁴⁷, söker Fader Acosta argument i Bibeln för jordens klotform samt för dess placering i universums centrum:

Ecclesiastes is very plaine where it is said, 'The Sunne riseth and sets, and returnes to the same place, and so begins to rise againe; he takes his course by the South, turning towards the North; this spirit marcheth compassing about all thinges, and then returned to the same place.' [...] That which Solomon sayeth (being

²⁴⁴ The Natural & Moral History of The Indies. Vol. I (1880), s. 4, (jag citerar honom från den engelska 1600-talsöversättning).

²⁴⁵ Op. cit., s. 5

²⁴⁶ The Natural & Moral History of The Indies, s. 5

²⁴⁷ Op. cit., s. 8

interpreted by Gregorie) could not be true if any part of the earth were not invironed with the heaven.²⁴⁸

Strax därefter citeras åter Bibeln: "The earth extends towards the North upon the Vast, and staves hanging upon nothing."

Föreställningen att jorden befann sig i universums mitt samt att den var klotformig och orörlig stöddes dels av direkta observationer, dels av de heliga skrifternas skapelseberättelse och hänvisningar till människans plats i den heliga historien. Den ena föreställningen stärkte den andras trovärdighet på ett sådant sätt att ifrågasättande av någon av dem kunde radera hela världsuppfattningen. Hotet mot denna stabilitet blev påtagligt med de nya intryck som mötte den moderna människan med hennes möjligheter att färdas över hela jorden. De gamla skrifterna förlorade sin auktoritet, och sakta med säkert försvann alla de geografiska frågetecken som under tusental år hade varit bekymmer för den europeiska kosmografen. Den nya världen trädde in i det europeiska medvetandet och väckte nyfikenhet och beundran. De europeiska sinnena öppnades för nya intryck, och månghundraåriga föreställningar raserades.

Acostas femte kapitel bär titeln: "Om himlens form i den nyupptäckta världen:

Many in Europa demand of what form and fashion Heaven is in the Southerne parts, for that there is no certaintie found in ancient bookes, who, although they graunt there is a Heaven on this other part of the world, yet come they not to any knowledge of the forme thereof, although in trueth they make mention of a goodly great Starre seene in those partes which they call Canopus.²⁴⁹

Spekulationernas tid var över. När det gällde att förstå världens kosmografi var Fader Acostas skrifter – i egenskap av en resenärs egen redogörelse – mer värda än de klassiska texterna, vilkas prestige i kosmografiska frågor slutgiltigt hade rubbas. Kapitel VI bekräftar "att det finns land och hav under båda polerna". Kapitel VII ägnas till antipodernas problematik: "Att vederlägga Lactantius, som påstod att det inte fanns antipoder." Lactantius Firmianus hade på 300-talet argumenterat emot antipodernas möjlighet. Hans argument, återgivna av Acosta, är följande:

²⁴⁸ Op. cit., s. 5

²⁴⁹ Op. cit., s.14.

What reason is there for some to affirme that there are Antipodes, whose steppes are opposite to ours? Is it possible that any should be so grosse and simple as to beleeeve there were a people or nation marching with their feete upwardes, and their heades downwardes, and that thinges which are placed heere of one sort, are in that other part hanging topsie turvie; that trees and corne growe downwards, and that raine, snow, and haile, fall the earth upward.²⁵⁰

Den naiva vardagsrealism i Lactantius ord som Acosta kritiserar hade varit kännetecknande för de flesta tänkare från senantiken fram till 1600-talet. Fader Acostas fall visar hur en rad sammanlänkade och samtidigt disparata element kan forma en kosmografisk åskådning. Acosta är en god representant för den peripatetiska skolan, men han inser samtidigt att den aristoteliska världsföreställningen var lika naiv som Lactantius' vad gällde möjligheten av liv i antipoderna – även om Aristoteles hade rätt angående jordens form. Samtidigt känner Acosta ett behov av ursäkta denna naivt realistiska uppfattning i ett försök att rädda andra viktiga element i den aristoteliska världsåskådningen. Fader Acostas kosmografiska projekt vill således kritisera och motbevisa Lactantius, men också finna ursäkter för och rädda Augustinus:

It is no point that we believe, as some affirme, that there are Antipodes, that is to say, men which inhabite that other part of the earth, in whose region the Sunne riseth when it sets with us, and that their steppes be opposite and contrarie to ours, seeing they affirme not this by any certaine revelation which they have, but onely by a Philosophicall discourse they make, whereby they conclude that the earth being in the midst of the world, invironed of all parts and covered equally with the heaven, of necessitie that must be in the lowest place which is in the midst of the world. ... The holie Scripture doth not erre, neither is deceived in anie sort; ... And it is a thing void of all sense to say that men could passe from this continent to the new found world and cut through the Vast Ocean, seeing it were impossible for men to pase into those parts any other way, being most certain that al men descend from the first man.²⁵¹

²⁵⁰ Op. cit., s. 19.

²⁵¹ Op. cit., s. 23

Enligt Acosta har Augustinus resonemang en helt annan tyngd och kvalitet än Lactantius. En slutsats blir att "all the difficultie S. Augustine hath found was nothing else but the incomparable greatness of this vast Ocean."²⁵²

I kapitel IX diskuteras varför Aristoteles och andra antika klassiker ansåg att antipoderna inte kunde vara befolkade. Acosta refererar Aristoteles:

Reason teaches us that the latitude and largenesse of the habitable earth her boundes and limits, and yet all this habitable earth cannot bee united and ioied one to the other, by reason the middle Region is so intemperate. For it is certain that in her longitude, which is from East to West, there is no immoderate cold nor heate, but in her latitude and heighth, which is from the Pole to the Equinoctiall Line. So as we may well passe the whole earth in her longitude, if the greatnesse of the Sea, which ioynes lands together, were no hinderance.²⁵³

Acosta vill sålunda rädda Aristoteles och antikens kosmografiska bild. Men för oss står det klart att Aristoteles kosmografiska bild är djupt förankrad i äldre föreställningar, i synnerhet när Aristoteles vill rättfärdiga en världsåskådning som begränsar den bebodda världen till den kända världen. Från jordens klotformighet kan man ingalunda sluta sig till att antipoderna skulle ha en så hett klimat att de måste vara obebodda. Snarare skulle klotformen stödja slutsatsen att antipodernas värld mer eller mindre borde efterlikna den kända världen. Teorin om antipodernas heta klimat hade i stället sin förklaring i behovet att kompensera en bristande erfarenhet med någorlunda tillfredsställande argument. Att – i modern post-kopernikansk mening – förstå att jorden är rund, innebär insikten att dess form uppenbarar sig för betraktaren oberoende av vad den tillgängliga erfarenheten tycks säga. Andra mer komplicerade erfarenhetsmekanismer än de vardagligt sinnliga träder i kraft och ifrågasätter sinnenas vardagserfarenheter.

Slutligen en mer utförlig kommentar till Acostas lösning av problemet med indianernas ursprung. Utan tvivel var de ättlingar till de människor som räddades med Noaks Ark. Men då hur hade de kommit över till Amerika? Acosta studerar noggrant möjligheten av

²⁵² Op. cit., s. 23

²⁵³ The Natural & Moral History of The Indies, s. 25

en överfart med fartyg, men kommer till slutsatsen att de inte kan ha färdats till Indien med en annan "Noaks ark".²⁵⁴ I så fall borde detta ha skett i antiken, men ingen bevarad information stöder den slutsatsen. Acosta konstaterar dessutom att man i antiken saknade de kunskaper som krävdes för en framgångsrik seglats över Atlanten. Han kommer därför till slutsatsen att övergång har skett via någon landförbindelse mellan kontinenterna. Den passagen borde ligga någonstans i Arktis eller i Antarktis:

I coniecture then, by the discourse I have made, that the new world, which we call Indies, is not altogether severed and disioyned from the other world; and to speake my opinion, I have long beleevd that the one and the other world are ioyned and continued one with another in some part, or at the least are very neere. And yet to this day there is no certaine knowledge of the contrary. For towards the Articke or Northerne Pole all the longitude of the earth is not discovered, and many hold that above Florida the Land runnes out very large towards the North, and as they say ioynes with the Scithike or German Sea. [...] and returning to the Southerne Pole no man knowes the lands on the other part of the Straight of Magellan.²⁵⁵

Den kosmografiska bilden, som genomgick en revolution under de stora resornas tid, blir inte komplett utan ingående studier i andra relaterade idéenheter. Som med ett gigantiskt pussel arbetade de lärda för att finna en ordning, en struktur i uppfattningen av världen. På den deskriptiva nivån med dess insamlade av empiriska fakta följde systematiserandet. Till detta senare och mer komplicerade arbete hörde det systematiska studiet av avlägsna platsers flora och fauna, av främmande folks språk och seder. På detta fält arbetar man under hela 1500- och 1600-talet för att förena den inströmmande informationen med en traditionell världsbild förmedlad av klassiker-
na och Bibeln. Under 1600-talets senare hälft stod det dock klart för många att Bibelns redogörelse inte kunde räddas, samtidigt som den moderna kosmografin gjorde sin definitiva entré i Europas medvetande och det avlägsna kunde omvandlas delar av det vardagliga.

²⁵⁴ Op. cit., s. 45.

²⁵⁵ Op. cit., s. 60.

Appendix A: Referenser till Amerika i Olaus Magnus Historia om de nordiska folken.

Bok 1:

1: 36 (s. 78) Om götarnas alfabet.

“Likaledes berättar Petrus Martyr (bok VIII), att kaldéerna ännu i vår tid pläga skriva på trädens blad, äfvensom att sådana användts i samma syfte af den nya världens första upptäckare portugiserna, då de tvingades till gemensamma skyddsåtgärder i och för undertryckande af de upproriska invånarna.“

John Granlunds kommentar är: “Om uppror är icke tal. Gäller infödingarna kring sjön Enriquillo på Haiti. ... Haiti upptäcktes av Columbus 6/12 1492 i spanska kungaparets tjänst. Det är anmärkningsvärt att O.M. citerar Petrus Martyr så egenartat och förvirrat. O.M. citerar hans skrifter flerstädes och har tagit stark intryck av hans i Rom oerhört uppskattade skrifter. I fjärde dekadens åttonde bok berättar Petrus Martyr om aztekernas böcker och alfabet, enligt honom liknande Egyptens hieroglyfer, om deras astronomiska observationer etc.“ (s. 317).

Bok 4:

4:2 (s. 175) Om skogfolkets vildhet.

Här nämner Olaus Magnus inte Petrus Martyr men Granlund tycks sig kunna läsa hans inflytande. Olaus Magnus talar om de nordiska folkens kärlek till friheten. Granlund skriver på sidan 373 att hans ord: “För tankarna till spanjorernas skändligheter på Haiti, skildrade av Petrus Martyr, Dec. III:8. Tänkbart är, att O.M. genom denna passus ytterligare vill inskräpa folkets frihetskärlek i opposition mot Paulus Jovius, som skildrar lapparna såsom särskilt primitiva.“

Bok 12:

12:7 (s. 13) Om frukternas beskaffenhet.

“De äpplen som vuxit i främmande land hinsides hafvet, stå dock högre i pris, emedan man finner dem mera köttiga och söta.“

Bok 13:

13:8 (s. 43) Om olika sätt att bärga skörden.

“Ett särskildt sätt kräfver, som nämndt, jordens brukning i Nordanland, så i anseende till tid som förfarande och flit, ett annat sätt åter i Etiopien eller Afrika, ännu ett annat på de nya öarna.“

Granlund: “... de nya öarna, lat. *novarum insularum*. Avser de områden i Amerika, som Münster 1550, lib. V: *De novis insulis*, skildrar. Eljest brukar O.M. gärna som jämförelse Pertus Martyr, *De novo orbe*.“

Bok 14:

8) 14:3 (s. 97) Om förnäma och ädelborna personers bröllop.

“Vidare skulle ock den hållas för en narr och äfven så vara, som för prydnads skull fäste ädelstenar eller pärlor i läpparna, ett bruk hvarom Petrus Martyr berättar i sin beskrifning af nya världen. Han omtalar nämligen, hurusom indernas konungar och stormän täfla med hvarandra i att inför folket bära dylika prydnader i läpparna.“

Granlunds kommentar (s. 280): “Ringar i öronen förekommo under medeltiden på kontinenten, men örhängen av pärlor ha först senare kommit i bruk. Att man bar örringar uppfattades i Europa som ett tecken på att manen var “oriental“.

Bok 18:

18:24 (s. 65) Om fiskande björnar.

“Att sådana hvita björnar i mängd finnas, så ock af hvilka de under tidernas lopp fångats, därför lämnas en utförlig och välbeskrifad redogörelse i de spanska krönikorna, till hvilka jag för korthetens skull funnit skäligt att hänvisa den vetgirige läsaren, när han därtill har håg och tillfälle.“

I noten till detta citat (s. 357) skriver John Granlund: “Sannolikt avser O.M. med *annales historiae Hispanorum* en skildring av upptäcktsfärder i de nordliga farvatten. Hos Petrus Martyr *De novo orbe* III:6 som O.M. säkerligen läst, finns en skildring av isbjörnar sannolikt från kusten av Labrador, enligt en, kanske apokryfisk uppgift härstammande från Sebastian Cabots resa.“

Bok 20:

20:19 (s. 190) Om fiskarna i svarta floden vid Nyslott i Finland.

“I fjärde boken av sitt verk Det förmodade fastlandet omtalar Petrus Martyr en svart bäck, på hvars strand bo folk, som i sina strider nyttja träsvärd, störrar, som äro svedda is spetsen, och långa spjut, men icke begagna pilar.“

Bok 21:

21:6 (s. 217f) *Om sprutaren och dess grymhet mot sjömän.* “Äfven Petrus Martyr ordar i första boken af Det förmodade fastlandet om ett vidunder eller en ofantlig fisk som simmade omkring brigantinen och med ett slag af stjärten krossade rodret i bitar. Han påstår också, att en hafsvidunder en gång grep och släpade med sig ned till hafvet en fullvuxen karl, som log och sof på stranden.“

21:17 (s.230) Vidare om andra fiskars ömhet om sina ungar och barmhärtighet mot djur af samma art.

“Det finns också en fisk, som liknar en sköldpadda. Om denna har Petrus Martyr märkvärdiga saker att förtälja i Det förmodade fastlandet, 3 dekadern, 8 boken. Han säger att fastän den ser vidunderlig ut, älskar den högeligen människan, så att den stundom godvilligt låter sig fångas af henne. Å andra sidan omtalar han i början af samma bok, att i “Kaspiska hafvet” förekommer en hajliknande fisk, som med sina tänder söndersliter och därpå uppslukar människor.“

Granlund skriver: “Av infödingarna kallades djuret “manatus” och beskrivningen avser *Trichechus manatus* L., lamantinen, som kan bli upp till 6 meter och uppnå en vikt av 400 kg. Veterligt är Petrus Martyr den förste som skildrat lamantinen. Han omtalar, att den hölls så gott som tam av en kazik på Santo Domingo (Haiti). [...] Kaspiska havet avser Enriquillo-lagunen på Haiti. Till (människo) hajen återkommer O.M. i 21:28.” (s.456).

21:28 (s. 241) Om den norska hvalrossen.

“Ty om den får se en människa på hafsstranden och kan få fatt på henne, rusar den snabbt på henne, sliter sönder henne med tänderna och dödar henne på ett ögonblick, på samma sätt som en annan vildsint fisk vid namn *Tiburonus*, som från “Kaspiska hafvets” djupa hålor simmar ut i Skytiska oceanen och kort tid därefter

vänder tillbaka dit igen, såsom Petrus Martyr förtäljer i början av 8. boken af sitt verk *Det förmodade fastlandet*. (Se noten till 21: 17.)

Appendix B: Andra spanska källor som under perioden refererar till Norden.

Lärdomshistorikern Johan Nordströms specialområde var den svenska reformations- och stormaktstidens litterära och kulturella liv, i synnerhet Olof Rudbeck och 1600-talsgöticismen. Han uppmärksammade också bröderna Magnus inflytande över de spanska 1500- och 1600-talshistorikerna och intresserade sig särskilt för den gotiska romantiken i den spanska nationalismens tjänst. Nordström skriver:

Ur synpunkten av detta spanska intresse för gotemas ursprungliga fädemesland blev bröderna Magnus' framträdande en betydelsefull tilldragelse. Den förste av brödraparet, som ådrog sig lärda spanjorers uppmärksamhet, var Olaus, vilken genom sin i Venedig år 1539 utgivna karta över de nordiska länderna, kallad *Carta marina*, inleder en ny epok i den skandinaviska kartografiens hävder. Forskare i geografiens historia ha redan fäst uppmärksamheten på tre spanjorer, vilka i små arbeten tämligen kort tid efter kartans publicering meddela uppgifter med Olaus Magnus som källa. En av dessa är Alonso de Santa Cruz, som i sitt *Isolario general* från omkr. 1540 under hänvisning till den svenske kartografen avvisar den hos tidigare skribenter förekommande meningen, att Skandinavien vore landfast med Grönland, och hävdar möjligheten av en sjöfärd norr om Skandinavien till Kina och Orientens öar. En annan var Francisco López de Gomara, Mexicoerövrens Cortés' lärde kaplan, vilken i sitt berömda arbete *Historia general de las Indias*, första gången utgivet 1552, talar om sin intressanta samvaro med Olaus Magnus i Bologna och Venedig (troligen omkr. 1540) och med denne som sagesman dryftar nordostpassagens utförbarhet och berättar allehanda märkliga ting om Island och Grönland. Den tredje var Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdés, kommandant i San Domingo på Hispaniola (Haiti), som ägnar trettioåttonde boken av sin väldiga Amerikabeskrivning, *Historia general y natural de las Indias*, åt Olaus Magnus och hans praktfulla karta. Denna hade utsänts till honom av den venetianska republikens sekreterare, den bekante kosmografen Giovanni Baptista Ramusio, Olaus' vän och beskyddare, vilken beledsagade som gåva med en

kommenterande skrivelse, vari man troligen har att söka förklaringen till vissa av Oviedos förbryllande uppgifter om Olaus' meningar. Vad som intresserar Oviedo är Olaus' uppfattning av polartrakterna, vilken bl. a. – tydligen enligt vad Ramusio förklarar – skulle innebära, att Labrador vore landfast med Grönland, som i sin tur hade landförbindelse med Europa och goternas land. Oviedo är hänförd över denna upptäckt, som förvandlar världen till en enda kontinent, och uttalar, i tidens spanska anda, sin heta förhoppning, att denna värld också måtte enas i den enda saliggörande religionen under Roms lydno och i en enda monarki under hans herre, kejsar Karls spira.

Nordström nämner även andra historiker som Juan de Mariana (1536-1624); Bernardo de Aldrete (1565-1645) och Diego Saavedra Fajardo (1584-1648). Se Johan Nordströms uppsats ”Bröderna Johannes och Olaus Magnus i Spaniens lärda litteratur. Några anteckningar” i Studier tillägnade Anton Blanck. (Svenska Litteratursällskapet, Uppsala 1946).

Kapitel VII

Från den arkaiska människans frihetsspel till det moderna subjektets frihetsförklaring.

Indiankulturen och den moderna frihetsuppfattningen

Femhundra år av antropologiska studier har visat att indianfolkens världsuppfattning radikalt skilde sig från européernas. Skillnaderna omfattar hela världsåskådningen, från språkstruktur till kausalitetsbegrepp, från tidsuppfattning till religion. Åtskilligt i den indianska föreställningsvärlden kan beskrivas som typiska för det arkaiska sättet att tänka. Till arkaiska kulturella drag som gjorde starkt intryck på européerna bör indianernas frihetsuppfattning räknas. Den bygger på att en tydlig skiljelinje dras mellan den politiska och den sociala sfären. Enligt denna gränsdragning ser de sociala normerna till att den politiska makten ständigt deaktiveras, samtidigt som kontrollen av samhällsordningen överförs till släktrelationernas styrmekanismer. I sin tur sätter andra mekanismer igång det politiska spelet när detta är nödvändigt. Indianernas icke-politiska sätt att leva möjliggjordes av en sträng disciplin och en raffinerad känsla för en kollektiv vilja materialiserad i begreppet konsensus. Om indianernas betydelse för västerlandets ideologiska utveckling skriver Claude Lévi-Strauss:

Det finns alltså starka skäl att förmoda att dessa indianer är de sista ättlingarna av de stora tupifolkerna vid Amazonflodens mellersta och nedre lopp och i sin tur besläktade med de kuststammar som upptäcktsresandena på 1500- och 1600-talen lärde känna under deras glansperiod och som genom européernas berättelser gett upphov till den moderna tidens etnografiska medvetande. Ty det var tack vare deras ofrivilliga inflytande som renässansens politiska filosofi och sedelära slog in på vägar som skulle leda till Franska revolutionen. Att som kanske den förste tränga in i en ännu orörd tupiby, det vore att som över ett avstånd av 400 år möta Léry, Staden, Soares de Souza, Thevet, ja själve Montaigne, som i sina Essayer i kapitlet om kannibalerna

mediterade över ett samtal med tupi-indianer som han hade träffat i Rouen.²⁵⁶

Vi skall i detta kapitel fördjupa oss i det arkaiska sättet att uppfatta friheten. Vi kommer också att se hur européerna uppfattade och påverkades av denna frihetsuppfattning. Inför den indianska motviljan mot politisk organisation kunde européerna inte tro annat än att det indianska samhället befann sig i ett kaos på gränsen till upplösning. Trots denna feltolkning, eller kanske just på grund av den, påverkade den indianska världen kampen mellan olika frihetsuppfattningar i 1500-talets Europa. Som en följd kom ett av de konkurrerande begreppen inom den europeiska politiska världsåskådningen – det som vi kommer att beskriva både som tanken på ett "självförverkligande" och som frihet uppfattad som "brist på disciplin" – att dominera över andra frihetsuppfattningar, för att så småningom bli en oväntad del av den moderna världen.

När den europeiska människan har tagit ställning till den indianska kulturen har hon ofta antagit en av två följande attityder: Hon har antingen idealiserat indianernas sätt att leva, eller också har hon menat att indianerna var odugliga och därför ett hinder för utvecklingen. Ännu idag söker indianernas försvarare efter argument som vill övertyga oss om det värdefulla i deras traditionella tankesystem, deras kollektiva uppfattning av det sociala livet, deras förening med den naturliga sfären, deras spontana ekologiska insikt etc. – alla dessa egenskaper som är så sällsynta i den moderna världen och som så många skulle vilja återvinna. Å andra sidan saknas inte de som menar att den beundran arkaiska kulturer väcker hos den moderna människan är uttryck för en form av verklighetsflykt. Ett historiskt exempel på denna dualism finner vi redan i den konfrontation som vid 1500-talets mitt ägde rum mellan Bartolomé de Las Casas (1484-1566) och Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). De här två motsatta åsikterna har haft avgörande betydelse för det västerländska frihetsbegreppets utveckling.

Västerlandets frihetsbegrepp genom tiderna

Jag ska i detta avsnitt diskutera två representativa studier av det västerländska frihetsbegreppets utveckling, Mortimer J. Adlers *The*

²⁵⁶ Claude Lévi-Strauss (1959) *Spillror av paradiset*, Bonniers, Stockholm; s. 245.

Idea of Freedom (1958) och Harald Oftstads *An Inquiry into the Freedom of Decision* (1961).²⁵⁷

Adlers utförliga studie av frihetsuppfattningarnas historia i Väst tar på sina 700 sidor upp de välkända tänkarna från grekerna fram till 1900-talet. Trots denna noggrannhet och trots att boken är en produkt av det amerikanska universitetsväsendet, går det inte att finna ett enda ord om Amerikas erövring och dess betydelse för detta begrepps utveckling – ett utmärkt exempel på eurocentrism utanför Europa.²⁵⁸

Adler skiljer mellan tre grundläggande frihetsuppfattningar:

1) Tillfällig frihet (circumstantial freedom).²⁵⁹ Denna form av frihet kan beskrivas som konsekvensen av bristen på nödtvång. Den har som mål ett självförverkligande (self-realisation).²⁶⁰ Som exempel anförs Hobbes.

2) Naturlig frihet (natural freedom). Denna frihetsform ses som en medfödd egenskap hos alla människor och därför som en naturlig rättighet. Exempel: Thomas av Aquino. Den leder till självbestämmande (self-determination).²⁶¹

3) Förvärvad frihet (acquired freedom). Denna frihetsform strävar efter självfulländning (self-perfection).²⁶²

I *An Inquiry into the Freedom of Decision* kommer Harald Oftstad, professor i filosofi i Stockholm, i princip till samma slutsatser som Adler. Han definierar "tillfällig frihet" för "frihet som en avsaknad av nödtvång", "naturlig frihet" som "frihet som obestämdhet" och "förvärvad frihet" som "frihet som rationalitet eller dygd".²⁶³

²⁵⁷ Adler, M. J. (1958) *The Idea of Freedom*. A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom. Doubleday & Company INC. New York. Oftstad, H. (1961) *An Inquiry into the Freedom of Decision*. Svenska bokförlaget. Stockholm

²⁵⁸ Boken utvecklades av "The Institute for Philosophical Research" för vilken Adler (en av Arthur Lovejoys elever) var ledare, och i vilket tiotals forskare från olika amerikanska universitet deltog.

²⁵⁹ Op cit s. 111.

²⁶⁰ Op cit s.170.

²⁶¹ Op cit. s. 149, 546.

²⁶² Op cit. s. 134, 251.

²⁶³ Op cit. s. 36, 42.

De här två studierna vill visa på en motsatsställning mellan självfulländande och självförverkligande frihet. Man kan, som Adler, förenkla denna motsättning och säga att det första fallet "consists in a man's ability to act as he 'ought' and the other in a man's ability to act as he 'pleases'".²⁶⁴ Handling styrd av begär (självförverkligande) är den typiska moderna uppfattningen av en fri handling och finns tidigt utvecklad hos Hobbes.²⁶⁵ Denna motsättning mellan frihetsformer tvingar människan att välja mellan disciplinering som frihet och frihet som brist på disciplin där ordet "disciplin" uppfattas som en kollektiv eller individuell form av tvång. Men varför utvecklades denna frihetsuppfattning just då, på 1500-talet?

Man kan säkerligen spåra flera samverkande orsaker till det moderna frihetsbegreppets framträdande, och som en sådan brukar utvecklingen av den tidiga kapitalismen ofta anföras. Mot den förklaringen kunde invändas, att om friheten definieras som "brist på disciplin" kan kapitalismen knappast ha gynnat den utvecklingen.²⁶⁶ Den följande diskussionen kommer dock att visa att indiankulturens inflytande var en av dessa samverkande faktorer.

²⁶⁴ Op cit. s. 139, 253.

²⁶⁵ Adler finner denna frihetsuppfattning även hos Aristoteles och Tomas av Aquinas.

²⁶⁶ Den tidigare kapitalismens utveckling är kanske ett av de mest återopade svaren på frågan. Låt oss titta närmare på den här förklaringsmodellen. Enligt Max Webers berömda teori skall puritanismen ha banat vägen för kapitalismen. Med Max Webers ord:

"... det är inte en religions etiska lära, som i ordets sociologiska mening är "dess" specifika "etos", utan det etiska handlingsmönster, som premieras genom arten av och villkoren för dess nådemedel. Hos puritanismen var detta handlingsmönster en bestämd metodisk-rationell form av livsföring, som – under vissa bestämda förutsättningar – banade väg för den moderna kapitalismens "anda" (Weber, M. (1986) *Kapitalismens uppkomst*. AB Timbro, Göteborg, s. 93) Kan man säga samma sak angående den moderna frihetsbegreppets utveckling? Kunde puritanismen ha gynnat den moderna frihetsuppfattning enligt vilken "fri" är den handling som är uttryck för begär och som förutsätter "brist på disciplin"? Vilka var de egenskaper som kännetecknade den tidiga puritanismen? Max Weber beskriver dem som följer: "De asketiska sekternas tukt var i själva verket – även i detta avseende analogt med klostertukten – vida mer rigorös än tukten inom någon kyrka." (Op cit, s 88). – Även om puritanismen kan ha gynnat kapitalismens utveckling och även vissa former av frihet, kan den inte ha gynnat den moderna frihetsuppfattningens utveckling, dvs friheten som "brist på disciplin".

Sammanfattningsvis kan man säga att den moderna frihetsuppfattningens utveckling endast kan bli begriplig om man antar att mänskligheten under femtonhundratalet gick igenom en avslappningsprocess i vilken man i allt högre grad tog avstånd från de klassiska normativa frihetsuppfattningar som antingen betraktade friheten som en positiv konsekvens av beprövad disciplin eller som en objektiv och allmänmänsklig rättighet.

Amerigo Vespucci och Europas första intryck av den indianska kulturen

Européernas första kontakt med indianer präglades av motstridiga reaktioner. Å ena sidan tyckte man sig se en form av social och individuell frihet som ledde till glädje och fred, å den andra en form av social och individuell frihet med kaos och krig som yttersta konsekvenser. De flesta beskrivningar från den tiden antyder båda dessa slutsatser. Den första och kanske den viktigaste av alla dessa är Amerigo Vespuccis brev från tidigt 1500-tal. Breven, som publicerades på latin så tidigt som 1505 och snart på andra europeiska språk, innehåller många felaktigheter och rena lögner.²⁶⁷ Genom dessa brev blev indianernas värld känd i Europa som "Amerika". Vespuccis skriver i sitt första brev:

Det vi vet om deras liv och vanor är att både kvinnor och män går nakna alldeles som de kom från deras moders sköte. ("Quanto di lor vita & costumi conoscémo su che del tucto vanno disnudi/ si li huomni come le dōne/senza coprire vergogna nessuna nō altrimenti che come saliron del ventre di lor madri.", s. 5).

²⁶⁷ "It is well here to consider the injury and injustice which that Americo Vespuccio appears to have done to the Admiral, or that those have done who published his Four Navigations, in attributing the discovery of this continent to himself, without mentioning anyone but himself. Owing to this all the foreigners who write of these Indies in Latin, or in their own mother-tongue, or who make charts or maps, call the continent America, as having been first discovered by Americo. For as Americo was a Latinist, and eloquent, he knew how to make use of the first voyage he undertook, and to give the credit to himself, as if he had been the principal captain of it." Bartolomé de Las Casas Kapitel I av *Historia de las Indias* i översättning till engelska i *The letters of Amerigo Vespucci* (1894). Martin Waldseemüller tycks ha varit den första som 1507 ritade en karta med ordet "Amerika" på.

De saknar ledare och går utan ordning och utan befäl. Orsakerna bakom deras krig är varken strävan efter makt eller strävan att utöka deras rike utan en följd av någon gammal konflikt. ("Nō costumano Capitano alchuno/ne vanno con ordine/che ognuno e/ signore di se: et la causa delle lor guerre nō e/ per cupidita di regnare/ne di allarghare etermini loro/ne per coditia disordinata/ salvo che per una anticha inimista/che per tempi passati e/suta infra loro ...", s. 6).

De har varken kung eller herre och följer efter ingen utan strävar efter ett fritt liv. ("... questi non tenghono ne Re/ne Signore/ni ubidiscono ad alcuno/che vivono in lor propia liberta ...". Sidan 6.)

Äktenskap tillämpas inte bland dem, varje man tar så många kvinnor han vill. ("non usano infra loro mattrimonii ciaschuno piglia quante donne vuole ...", s. 7).

Kvinnor har samma friheter som män har. ("... che in questo tanta liberta tiene la donna quanto lhuomo ...", s. 7).

De är inte svartsjuka men de är vällustiga, särskilt kvinnorna. ("... non sono molto gelosi & fuora di misura luxuriosi & molto piu le donne che gihuomini ..., s. 7).

Jag tror de lever ett epikureiskt liv. ("... la loro vita giudico essere Epicurea." s. 8).

De har lätt för att ge och det hör till undantaget att de vägrar att ge något och de ber också gärna om saker så fort de har fått några vänner. ("Sono liberale nel dare/che per meraviglia vinieghano chosa alchuna: et per contrario liberali nel domanda-re/quando si mostrano vostri amici ...", s. 8).

De äter lite kött så länge detta inte är människokött, och Ers Höghet bör ju veta att både kvinnor och män dödar med ett sådant barbari att det är svårt för mig att berätta det jag så många gånger fick se. (... mangion pocha carne/salvo che carne di huomo:che sapra vostra Magnificentia/che in questo sono tanto inhumani/che trapassano ogni bestial costume:perche simangiano

tutti eloro nimici che amazzano/o pigliano/si femine come maschi
con tanta esserita/che a dirlo parece cosa brutta ...”, s. 9).²⁶⁸

Vespuccis förmåga till syntetiska skildringar lyckas fånga just det som indianernas värld hade att erbjuda européerna. En värld där friheten – felaktigt uppfattad som lösaktighet – fanns i centrum för handlingen, en frihet svår att förklara och möjlig att uppfatta endast genom motsägelser. Indianerna beskrevs därför som nakna, men ändå inte obscena, kvinnorna var undertryckta, men kunde trots det leva självständigt, stammarna saknade kungar, ledare och lagar, men lyckades ändå leva under ordnade former. Indianerna var kannibaler och “barbarer” men samtidigt fredliga och gästvänliga. Sedan Vespuccis första beskrivningar och fram till våra dagar har den indianska världen haft förmågan att både fångla och förvåna den europeiska betraktaren som inte har kunnat bestämma sig om hur dessa motsägande skildringar skall kunna förenas.

Motreformationen och dess försvar av indianernas frihet

Efter Amerikas erövring och redan från femtonhundratalets tidigare år, stod motreformationens lärda inför problemet att fastställa indianernas status i den mänskliga familjen. Just när skolastikens kreativa krafter tycktes ha ebbat ut, och den klassiska katolska läran ställdes mot reformationens utmaningar, kom indianernas situation i Amerika att tvinga fram ett återupplivande av Aristoteles och Thomas av Aquinos filosofisk-antropologiska uppfattningar, och resultatet blev en rad imponerande utredningar rörande de mänskliga rättigheterna. Centrum för denna intellektuella prestation blev den sk Salamancaskolan i Spanien, vars första läromästare var dominikanen Francisco de Vitoria (1486-1546). Denne hade befunnit sig i Paris år 1507, där han hade kommit i kontakt med Erasmus, vars

²⁶⁸ *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi.* (1504). Reproduced in facsimile from the McCormick-Hoe copy in the Princeton University Library. Princeton University Press, 1916. Min översättning. Translated, with notes and an Introduction by Clements R. Markham. “First voyage of Amerigo Vespucci.” On the Islands newly discovered in his four voyages. *The letters of Amerigo Vespucci.* Hakluyt Society. London. Se även: *Amerigo Vespucci Letter to Piero Soderini. Gonfalonieri. The Year 1504.* Translated with introduction and notes by George Tyler Northup. Princeton University Press; (1916).

tankar gjort ett stark intryck på honom. Trots det förblev han livet ut en av Erasmus kritiker.

Som "catedrático de Prima" vid universitetet i Salamanca levererar Francisco de Vitoria mellan åren 1526 och 1540 sina berömda *Relecciones* eller *Repeticiones*, det vill säga föreläsningar vid särskilt högtidliga tillfällen vilka har bevarats tack vare studenternas anteckningar. Dessa föreläsningar gör Vitoria till en av de stora förnyarna av den skolastiska filosofin. De kanske mest betydande bland dessa *Relecciones* var *De indis*, *De jure belli* och *De potestate civili*, vilka kan betraktas som en första ansats såväl till den internationella rätten som till den moderna diskussionen om de mänskliga rättigheterna. Egendomsbegreppet är centralt i Vitorias rättsfilosofi, som inte endast tar upp barbarernas rätt till egendom, frihet och självstyre utan även försvarar kvinnan, barnets – och den sinnessjukes – rätt till egendom.

Samtida med Vitoria var den mexikanska biskopen Bartolomé de Las Casas, historiker och debattör snarare än teolog, och en outtröttlig kämpa för indianernas rättigheter. Ett annat intressant namn i detta sammanhang är humanisten från Córdoba Juan Ginés de Sepúlveda, Las Casas' motståndare, som aktivt försvarade den aristoteliska teorin om den naturliga träldomen.

Anthony Pagden påpekar att diskussionen om indianernas rättigheter måste förstås i denna kontext:

The Greek world accepted, at least in theory, the existence of two distinct forms of slavery, the civil and the natural. Civil slavery was merely a social institution; and it was regarded as a normal, indeed as a necessary part of every civil society. ... The term "natural slavery" as defined by Aristotle, on the other hand, referred not to an institution but to a particular category of man. The theory of natural slavery was, in fact, the means to explain why it was morally right for one nation – in this case the Greeks – to enslave members of another.²⁶⁹

Frågan om indianernas mänskliga status hängde således i allra högsta grad samman med motreformationens syn på friheten i allmänhet. Den avgörande debatten angående deras rättigheter utgick utifrån en thomistisk frihetsuppfattning, det vill säga utifrån en uppfattning av frihet som naturlig, som en medfödd och objektiv

²⁶⁹ Citerat efter Pagden, A (1982); s. 41

rättighet tillskriven den mänskliga naturen. Viktigt är också att påpeka att även om större delen av den spanska kyrkan stod på indianernas sida och även om dessa kyrkomän bör tackas för att en hel del av indiankulturen överlevde, var det aldrig fråga om en bejakande av den indianska kulturen och knappast av den indianska naturen i sig. Vad beträffar det nödvändiga i att kristna indianerna var biskopen Las Casas och hans motståndare humanisten Ginés de Sepúlveda överens. Båda uppfattade indianerna som lösaktiga i sina seder och som i tydligt behov av disciplinering. Det motsägelsefulla i beskrivningen av indianlivet kommer också – liksom i Vespuccis fall – från allra första början att vara ett karakteristiskt drag. Jesuiten José de Acosta skriver angående träldomen hos Inkafolket:

But the greatest wealth of these barbarous people, was, that their vasalles were all slaves, whose labour they used as they pleasure; and that which is admirable, they employed them in such sorte, as it was no servitude into them, but rather a pleasing life.²⁷⁰

Motsättningarna angående indianfrågans behandling kommer från början att utgå från en gemensam plattform, där indianernas seder blir utgångspunkten för de motsatta tolkningarna. Samtidigt leder försvaret av indianerna, även i dess blygsammaste form, till en historisk och kulturell relativism som utan tvekan har utvidgat människoslåktets självförståelse. En klassiker av den arten *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* (1552) av Bartolomé de Las Casas. Las Casas beskriver indianerna som följer:

Alla dessa folk av *toto género* skapade Gud som de enklaste, utan ondska eller falskhet, lydigast av alla, trogna sina Herrar och mot de kristna vilka de tjänar, ödmjukare, tålmodigare, fredligare och lugnare än några andra. De lever utan gräl, utan hat, utan hämnd. De är världens känsligaste folk, så klena och mjuka att de inte kan tåla arbetet, och lätt dör av de vanligaste sjukdomar. Så känsliga är de att inte ens våra egna ättlingar till prinsar och herrar uppfostrade med all hänsyn, kan jämföras med deras jordbruksarbetare i känslighet och bräcklighet. De är också oerhört fattiga eftersom de inte vill äga några jordbundna världsliga ting och därför är de inte giriga eller avundsjuka. Deras mat är sådan att inte ens de heliga fäderna i öknerna kunde ha ätit mer fattig och osmaklig föda. ... Jag är hört många spanska

²⁷⁰ Acosta, José de (1880) s. 418.

herrar säga: 'Sannerligen, detta folk skulle vara det mest välsignade i världen om de bara fick känna Gud'.²⁷¹

Motreformationens frihetsuppfattning var klassiskt thomistisk i sitt sätt att närma sig frihetens problematik. Tanken fokuserades på det som uppfattades vara väsentligt hos den mänskliga naturen och därför principiellt viktigt. Följaktligen behandlades praktiska problem ur ett etiskt perspektiv och ingen hänsyn togs till de nya och svårösta politiska problemen som den historiska situationen hade skapat. På så sätt var Bartolomé de Las Casas tänkande delvis dömt till misslyckande.

Montaigne och Shakespeare: två motsatta uppfattningar

Det finns flera egenskaper hos Montaigne (1533-1592) som gör honom till en viktig länk i det moderna frihetsbegreppets utveckling. Montaigne kan betraktas som den förste moderna kulturellevisten. Hans skepticism gav nödvändigt andningsutrymme åt det självförverkligande som blev en del av det nya frihetsbegreppet. Även om han inte var motsägelsefri på den här punkten heller, kan man hos honom finna uttryck för den moderna människans individualistiska anda.

I essän "Om kannibaler" ger Montaigne sina intryck av Amerika:

Dessa folk tycks mig således barbariska i den meningen att de har formats mycket lite av den mänskliga anden och står mycket nära sin ursprungliga enkelhet. Naturlagarna styr de fortfarande, och det är ytterst lite fördärvade av våra lagar. De befinner sig i en sådan tillstånd av renhet att jag ibland sörjer över att vi inte lärt känna de tidigare - då det fanns människor som kunde döma dem bättre än vi. Jag sörjer över att inte Lykurgos och Platon fick träffa dem; det förefaller mig nämligen som om det vi faktiskt ser hos dessa folk inte bara överträffar alla målningar som poeterna har smyckat guldåldern med och alla försök att fantisera ihop ett lycksaligt tillstånd för människorna, utan också filosofins tankar och strävanden.²⁷²

²⁷¹ Las Casas, Bartolomé de (1993) *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, Ediciones Cátedra. Madrid. s. 75-76. Min översättning

²⁷² Montaigne M. de (1986) *Essayer*. Bok I. Kapitel 31: "Om kannibaler". s. 259. Atlantis, Stockholm.

Med en syftning på Platons idealstat skriver han:

De är ett folk, skulle jag säga till Platon, där det inte finns någon som helst handel, ingen kunskap om böcker och vetenskap, ingen kunskap om siffror, inga ord för ämbetsmän eller politisk överhet, inget bruk av slaveri, ingen rikedom eller fattigdom, inga kontrakt, inga arv, ingen delning, inga sysslor annat än maktliga, ingen respekt för någon släktskap än de gemensamma banden, inga kläder, ingen jordbruk, ingen metall, inget bruk av vin eller spannmål. Själva de ord som betecknar lögn, svek, förställning girighet, avund, förtal, och förlåtelse är okända. Hur långt från detta fullkomliga tillstånd skulle Platon inte tycka att den stat vore som han själv har tänkt ut "människor direkt komma ur gudarnas händer."²⁷³

Alldeles som i Vespuccis beskrivning är det fråga om en idealisering av indianernas liv. Och liksom i Vespuccis fall blir denna tolkning av indianerna som fria ett argument i en strävan att befria europén från det förflutnas belastningar.

För Montaigne var indianernas kultur och liv således en viktig inspirationskälla. Till skillnad från Las Casas och andra människorättskämpar tog Montaigne också intryck av den indianska kulturens frihetsuppfattning. Montaigne är möjligen den första viktiga tänkare som inte bara försvarar och förklarar indiansk kultur utan också delar indianska värderingar. Dessa värderingar uttrycker sig som ett bejakande av alla mänskliga känslor, av begären och de omedvetna psykologiska krafterna gentemot den dominerande kristna disciplineringen.

Montaignes inflytande blev stort i den anglosaxiska världen. Mycket tydligt är detta i Shakespeares (1564-1616) verk. Redan 1603 kom John Florios engelska översättning av Montaignes essäer. År 1837 återfann man ett exemplar av Florios översättning med Shakespeares namn på pärmen.²⁷⁴ Men i motsats till Montaigne, vars uppfattning av indianernas kultur ju var positiv, tycks Shakespeare ha sett exempel på förfall och trældom i deras "primitiva" levnadsätt. Frank Kermodé skriver:

The only undisputed source for any part of *The Tempest* is Montaignes essay "Of Cannibals"; there are unmistakable traces

²⁷³ Montaigne M. De, s. 259-260.

²⁷⁴ Andreæ, D. (1959) *Michel de Montaigne*, s. 24-25. Natur och Kultur. Stockholm.

of Florio's translation in the text. It has been argued, most recently by A. Lovejoy, that Shakespeare intends a satirical comment upon Montaignes apparent acceptance of the primitivistic view that a natural society, without the civilized accretions of law, custom, and other artificial restraints, would be a happy one.²⁷⁵

Montaigne och Shakespeares motsatta ståndpunkter vad gäller den "primitiva" kulturens värde inför den "civiliserade" världen, var ännu en länk i den debatt som Amerikas upptäckt och erövring väckte i Europa och som alltsedan Las Casas och Sepúlveda delade denna värld i två motsatta läger. Genom Montaignes – och Shakespeares – verk spreds frihetsproblematiken till vidare kretsar, framför allt i den anglosaxiska världen och beredde vägen för den brittiska filosofins vidare behandling av ämnet.

Hobbes och friheten som självhävdelse

De européer som först kom i kontakt med indianerna missuppfattade alltså deras sociala liv och såg deras samhälle som en närmast kaotisk förening av människor. Detta gäller i synnerhet dem som i likhet med Vespucci skildrade mindre stammar i Karibien och Nordamerika. Bristen på en politisk organisation uppfattades som brist på ordning och lagar. Men missuppfattad eller ej fick den indianska världen ett avgörande inflytande över den europeiska. Det är viktigt att understryka att den moderna filosofins behandling av friheten börjar på allvar efter det att intrycken från indianvärlden hade hunnit genomsyra Europa. Samma förhållande kan påpekas angående den moderna vetenskapens begynnelse. Galilei (1564--1642), Bacon (1561-1626) och Descartes (1596-1650) är produkter av den friare intellektuella miljö som växte fram i Europa efter erövringen, och den nya uppfattning av naturen som kontakterna med indianerna innebar för européerna tvingade fram omprövningar av äldre filosofiskt stoff. Förändringen är tydligt märkbar i Hobbes politiska filosofi med dess nära anknytning till den nya fysiken. Hobbes definition av "the Laws of Nature" skiljer sig radikalt från den som var i bruk på Thomas av Aquinos tid, och Hobbes är en av

²⁷⁵ Frank Kermode i introduktionen till Shakespeares *The Tempest*. (1977), s. xxxiv. Methuen & Co Ltd. London.

de första tänkare som behandlar frihetsproblemet enligt moderna kriterier. I *Leviathan* skriver han:

It may peradventure be thought, there was never such a time, nor condition of warre as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places where they live so now. For the savage people in many places of America, except the government of small Families, the concord whereof dependeth on natural lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner, as I said before. Howsoever, it may be perceived what manner of life there would be, where there were no common Power to feare; by the manner of life, which men that have formerly lived under a peaceful government, use to degenerate into, in a civil Warre.²⁷⁶

Hobbes var inte påverkad av den amerikanska kulturen på samma direkta sätt som Montaigne, delvis på grund av att han tillhör en senare generation. Han föddes 1588, dvs. nästan ett århundrade efter de första kontakterna mellan indianer och européer och åttio år efter Vespuccis brev. Men Hobbes, liksom senare Locke och Hume, markerar inträdet av en ny era genom att bejaka en uppfattning av frihet som brist på disciplin. Den politiska sfären skall bygga upp normer som kan rätta till önskade effekter. Frihet som brist på disciplin betyder för Hobbes frånvaron av allt motstånd mot varje handling. I ett socialt sammanhang kolliderar fria människors intressen, och därför utvecklas ett helt fritt samhälle mot kaos och krig. Den sociala begränsningen av friheten rättar enligt Hobbes till detta problem.

And according to this proper, and generally received meaning of the word, A Free - Man, is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindered to do what he has a will to.²⁷⁷

John Locke och det västerländska tänkandets konsolidering

Indianernas inträde i Europas kulturella liv är mycket påtagligt i John Lockes (1632-1704) verk, filosofen vars idéer kommer att spela en nyckelroll för den amerikanska revolutionen och så småningom

²⁷⁶ Hobbes (1992) *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge, s.89-90.

²⁷⁷ Hobbes (1992), s. 146.

för utformningen av den kultur som vi idag kallar Västerlandet. Om Lockes särskilda kunskaper och intresse i indianernas värld skriver James Tully:

Locke had extensive knowledge of and interest in European contact with aboriginal peoples. A large number of books in his library are accounts of European exploration, colonization and of aboriginal peoples, especially Amerindians and their ways. As secretary to Lord Shaftsbury, secretary of the Lord Proprietors of Carolina (1668-71), secretary to the Council of Trade and Plantations (1673-74), and as a member of the Board of Trade (1696-1700). Locke was one of the six or eight men who closely invigilated and helped to shape the old colonial system during the Restoration. He invested in the slave-trading Royal Africa Company (1671) and the Company of Merchant Adventurers to trade with the Bahamas (1672), and he was a Landgrave of the proprietary government of Carolina. His theoretical and policy-making writings on colonial affairs include the Fundamental Constitutions of Carolina (1696), memoranda and policy recommendations for the boards of trade, covering all the colonies, histories of European exploration and settlement, and manuscripts on a wide range of topics concerning government and property in America.²⁷⁸

Det centrala problem med vilket först Hobbes och Locke, och senare Hume och Rousseau, försöker handskas kan beskrivas som ett motsatsernas spel, mellan en frihet som leder till lycka och fred och en frihet som leder till kaos och krig. Samtidigt ingår en argumentation som rättfärdigar det kolonialistiska företaget. Vi har ovan sagt att européerna betraktade indianernas brist på politisk organisation som tecken på en sorts naturlig ordning. Denna ordning upphöjdes av Locke till ett historiskt stadium i mänsklighetens utveckling, ett stadium som skulle placera frihetsbegreppet i centrum för all framtida samhällsorganisation. Med Lockes ord:

Thus we see that the kings of the Indians in America – which is still a pattern of the first ages in Asia and Europe whilst the inhabitants were too few for the country, and want of people and money gave men no temptation to enlarge their possessions of land, or contest for wider extent of ground- are little more than generals of their armies; and though they command absolutely in war, yet at home and in time of peace they exercise very little

²⁷⁸ Tully, J. (1993). s. 140-141.

dominion, and have but a very moderate sovereignty; the resolutions of peace and war being ordinarily either in the people or in a council. Though the war itself, which admits not of plurality of governors, naturally devolves the command into the king's sole authority.²⁷⁹

Indianernas frihetsuppfattning är som tidigare framhölls av social snarare än av politisk karaktär. Den vilar på rytmiska kommunikationsrelationer som mynnar i konsensus, inte på maktrelationer mellan individer. Denna form av frihet, som både Hobbes och Locke uppfattade som problematisk, fungerar ändå i deras verk som utgångspunkt för allt modernt sätt att organisera samhället. Man kan säga att den moderna politiska filosofin utvidgar sitt verksamhetsfält dramatiskt genom att inför ett nytt frihetsbegrepp, en form av frihet som samtidigt bör begränsas och kontrolleras. Indianernas frihet, tolkad och delvis missförstådd av de europeiska tänkarna, påverkade i sin politiska omformulering på ett avgörande sätt den europeiska uppfattningen av de sociala sammanhangen.

I en mening kan John Locke betraktas som den arkaiska människans arvtagare. Genom att upphöja indianernas kultur till prototypen för ett naturtillstånd, a State of Nature, erkände han vikten av deras metafysiska strävan efter frihet. Enligt Locke tillämpar de människor som lever i det naturliga tillståndet något som han kallade "individual popular sovereignty" eller "individual self-government". Men människorna är enligt Locke inte intresserade av att för alltid leva under dessa betingelser. I *Second Treatise of Civil Government* framhåller han att det naturliga tillståndet saknar skrivna och allmänt accepterade lagar. Vidare saknas auktoriteter som skulle kunna döma enligt dessa lagar. Slutligen saknar det naturliga tillståndet de polisiära krafter som kan tvinga människorna att följa sådana lagar. Enligt Tully lyckades Locke att definiera ett politiskt samhälle där indianernas sociala liv inte skulle kunna placeras:

The reason why Locke's concepts of political society and property are inadequate to represent these two problems clearly is that Locke constructed them in contrast to Amerindian forms of nationhood and property in such a way that they obscure and

²⁷⁹ Locke J. (1948) *The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration*. Edited by J. W. Gough. s. 54.

downgrade the distinctive features of Amerindian polity and property.²⁸⁰

Locke väljer att tro på en positiv beskrivning av det arkaiska samhället men vill bevara det moderna samhällets rättigheter vad gäller egendomen. Människans naturliga tillstånd visar enligt Locke en brist på disciplin, och den nödvändiga disciplinen måste komma uppifrån, genom staten. På denna punkt överensstämmer Lockes och Hobbess uppfattning av friheten.

Dominium och communitas: två motsatta organisationsmodeller

Den tes som jag här för fram är långt ifrån originell. I William Brandons *New Worlds for Old* (1986) läser vi redan i förordet:

The thesis of this book proposes that the New World inisidiously engraved upon the Old World – especially via seventeenth- and eighteenth-century France – changes as profound in some respects as those suffered by the New, that garbled influences from the New World are in fact ascendant in certain noteworthy areas of social thought in our present world.²⁸¹

Den nya världens påverkan hade enligt Brandon sin orsak i faktiska sociala skillnader, särskilt i attityden till egendom. Den gamla världens förhållningsätt kunde sammanfattas med termen *dominium*, Nya världens med termen *communitas*. Medan Gamla världen kännetecknades av affärsverksamhet, konkurrens, fientlighet och krig, karakteriseras Nya världen av kollektivt arbete, ett ointresse för egen vinning samt ofta även en avsaknad av central auktoritet. Brandons huvudtes är den att den Nya världens inflytande på den Gamla världen kan spåras i det moderna frihetsbegreppet, nämligen i begreppet "popular liberty":

Some of the most interesting and consequential of these possible strands are involved with the development of our present idea of liberty, liberty for all, popular liberty. ... It has seemed to me, looking at this tangled question from the perspective of American Indian history, that descriptions of the American Indian world published in Europe during the several hundred years of early

²⁸⁰ Op cit, s. 138-139

²⁸¹ Brandon, William (1986) *New Worlds for Old*. Reports from the New World and their effect on the development of social thought in Europe, 1500-1800- Ohio University Press; s. Ix.

modern European history, from the Renaissance to the nineteenth century, may well have had something to do with the formation of certain key aspects of our complex present day conceptions of liberty.²⁸²

Brandon menar alltså att det intryck som européerna fick av det amerikanska samhället påverkade det moderna europeiska tänkande på ett avgörande sätt. Under flera århundraden avbildades Nya världen för européerna som avvikande i fråga om politik, egendom, jämlikhet och auktoritet. Men vilka former tog sig denna påverkan? Kan det vara så, som saken länge har uppfattats, att Nya världen spelade en passiv roll som ett indirekt objekt i en internt europeisk ideologisk diskussion? Eller kan man tänka sig att Nya världen aktivt förändrade det europeiska medvetandet via det direkta kulturella, politiska och militära motstånd som varade under flera århundraden? Brandon konstaterar att redan den första historiker som ägnade sina studier till den Nya världen – Petrus Martyr av Anghiera – beskrev indianernas sätt att leva som annorlunda, som fritt från tyranni och girighet. Enligt Petrus Martyr ägde indianerna jorden kollektivt, oberoende av lagar och domare. Man känner igen bilden från andra samtida beskrivningar, exempelvis Vespuccis, och listan av författare som i indianernas levnadssätt fann likartade egenskaper kan göras mycket lång. Brandon studerar redogörelser av Columbus, Vespucci, Thomas More, José de Acosta samt jesuiten Manuel Nobrega, som beskrev indianerna i Brasilien med blandade känslor. Förteckningen fortsätter med kalvinisten Jean de Lévy som företog en resa till Brasilien år 1550. Vi har redan påpekat vilken uppmärksamhet som indianernas nakenhet väckte. Man kan då försöka föreställa sig hur den europeiska adeln reagerade när de första indianerna togs till Europa och visades för kungligheterna. Ett sådant tillfälle ägde rum år 1550 inför den franske kungen Henrik II och hans familj.²⁸³

Enligt Brandon kan det moderna frihetsbegreppet dateras till 1700-talet. Han skriver:

The concrete idea of liberty per se to complement this echo of political abstraction, the simplistic idea of liberty as in the New World reports, liberty for all, bosslessness for all, liberty for others as well as for oneself, this idea so universally acclaimed in

²⁸² Brandon, William (1986) *New Worlds for Old*, s. ix.

²⁸³ Brandon, William (1986) *New Worlds for Old*, s.3

the militant liberalism of the nineteenth and twentieth centuries seems to have appeared only rarely and superficially, so far as I can find, before the sixteenth century.²⁸⁴

Brandon påpekar att 1500-talets Amerikaskildrare, de som förändrade Europas världsuppfattning, inte var några revolutionärer i strikt bemärkelse och att de var omedvetna om hur deras beskrivningar och tolkningar av Nya världen skulle komma att påverka deras egen värld. I en kommentar till Montaignes ord i förordet till essäerna säger Brandon:

I don't think it questions his sincerity to note that he had not the slightest intention of going to America and doing so. The sweet liberty was perhaps, real enough as idea but as distant as another planet from his own real life. Like Ronsard he was speaking of something in a zoo. Both were suspending reality in the interest of contemplating a curiosity²⁸⁵

Jag finner Brandons beskrivning förträfflig. Hela denna period framstår som så bisarr för både européer och indianer att en allmän attityd tycks ha varit att stiga åt sidan och förbli åskådare. En ömsesidig påverkan kom in bakvägen efter mycket komplicerade mönster. Som ett tidigt exempel på ett verk som formulerar den nya frihetsbegreppet citerar Brandon *Discours de la servitude volontaire, ou Contr'un* av Montaignes vän Étienne de La Boétie, talesman för religiös tolerans, kritiker av Machiavelli och känd för uttrycket "Soyez résolu de ne servir plus, et vous voilà libres." I *Contr'un* tar La Boétie ställning mot all form av styrning uppifrån och människorna förklaras vara syskon födda fria. En del av verket publicerades år 1570 men den skrevs förmodligen redan 1548. Liksom Thomas Mores *Utopia* var *Contr'un* en produkt av den nya tidens politiska anda.

Det nya frihetsbegreppet, inspirerat av den amerikanska samhällstrukturen, men också komplicerat av nakenheten, den oblyga sexualiteten och inte minst kannibalismen, väckte motsatta reaktioner hos stora delar av det europeiska etablissemanget. Särskilt starkt var en reaktion av avståndstagande bland dem som hade ett politiskt ansvar för koloniseringen av de erövrade områdena. De som betraktade indianerna blott och bart som arbetskraft fick också sina

²⁸⁴ Op. cit., s. 24

²⁸⁵ Op. cit., s. 28

intellektuella representanter och skrev sin egen historia. Ett exempel har redan nämnts, Francisco López de Gómaras *Historia General de las Indias*, tryckt i Spanien 1552. López de Gómara – som ju träffade Olaus Magnus under dennes vistelse i Venedig och Bologna 1548-1549 – var bekant med Hernan Cortés och blev erövrarens apologetiker. Å andra sidan passade bilden av indianerna som offer för ett tyranniskt spanskt herravälde perfekt för de andra europeiska ländernas intressen. Frågan om indianernas egentliga natur och värde fick en oerhört stark politisk laddning. Som en följd av debatten angående indianernas status – i vilken Bartolomé de Las Casas konfrontation med Sepúlveda blev höjdpunkten – utkom de skrifter som bildar grunden för den moderna rättsfilosofin. Sådana var de anmärkningar som i skuggan av denna debatt utvecklades av den tidigare nämnde dominikanen i Salamanca Francisco Vitoria. Brandon finner utvecklingen av den moderna internationella rätten en naturlig konsekvens av den nya frihetsuppfattning.

I en närmare granskning av 1500-talets amerikanska samhällen frågar sig Brandon vilka drag i dessa samhällen kunde ha påverkat det europeiska intrycket av frihet, när alla dessa samhällen egentligen uppvisade mycket starka samhällsstrukturer med bestämda roller som ingen vågade ifrågasätta. Han kommer fram till följande svar:

New World stratification appears to have been founded most often not on property relationships as in customary Old World structures but on religious or kin-group arrangements, with the leaders spokesmen for their social groups rather than rulers.²⁸⁶

Brandon menar att den amerikanska friheten bygger på ekonomisk och social jämlikhet (equality), något som gav intrycket av klasslöshet. Men européerna mötte också samhällen där någon klasslöshet inte kunde iakttagas. De mexikanska högkulturerna uppfattades av européerna som tyranniska imperier styrda av en maktfullkomlig adelsklass. Men även i dessa fall – konstaterar Brandon – var privat egendom utesluten.

As a rule in Indian America a man owned his weapons and tools; a woman owned her household utensils. Both, together with relatives, might own a hunting territory or fishing place. In some cases an individual could own such nonmaterial property as a particular song or ritual, and certain officials might possess

²⁸⁶ Brandon, William (1986), s 47f.

accoutrements of office or sectarian treasures (perhaps of considerable intrinsic value) rather as a, Christian priest might possess, during his tenure, his church and its furnishings.²⁸⁷

Religionens sociala betydelse i dessa samhällen var enligt Brandon den andra radikala skillnaden gentemot det europeiska. Även om religionen hade en central plats i 1500-talets Europa fanns alltid ekonomiska motiv bakom européernas handlande. Men i Nya världen var religionen ett mål i sig och den princip enligt vilket hela det sociala livet organiserades.²⁸⁸ Med tiden blev kontakten mellan Europa och Nya världen allt mer intensiv. Efter ett par århundraden hade de första intrycken tonat bort, och i den massiva europeiska invandringen blev indianerna och deras samhällen hinder att röja undan. Utrotningen och den etniska rensningen försvarades med en bild av indianerna som "primitiva" och "vilda". Den nya världen och den gamla växte så småningom samman till en enhet präglad av idéer som inte längre kunde spåras till sina ursprungliga källor.

Brandon ägnar frihetsbegreppet som "brist på disciplin" ett närmare studium. Det är en frihet som bara är möjlig i konfrontationen med någon form av förtryck. Frihet har ingenting att göra med idéer utan med handlingar. Brandon finner denna frihetsuppfattning färdigutvecklad i formeln "frihet-egendom-makt".²⁸⁹ Kärnproblemet bakom frihetsuppfattningen är synen på egendom och de ägarrelationer som kan finnas under olika historiska perioder. Denna egendomsidé har präglat Gamla världen i egenskap av kontroll eller *dominium*. I Rom blev friheten fördelningen av *dominium* bland de individer som tillhörde den maktägande politiska partiet. Denna uppfattning förblev oförändrad under medeltiden, en period under vilken frihetsbegreppet inte tycks ha uppfattats som viktigt.

Brandons tolkning kan tyckas vara en smula ensidig eftersom han koncentrerar sig på en studie av den politiska aspekten av problemet och utesluter andra aspekter på samhället. Man kan till exempel invända att frihetsbegreppet under medeltiden utvecklades på ett filosofiskt plan i formen av den s.k. fria viljans problematik. Likaså kan det kollektivistiska klosterlivet mycket väl betraktas som bärare av en icke-individualistisk egendoms- och frihetsuppfattning.

²⁸⁷ Brandon, William (1986), s. 54.

²⁸⁸ Op. cit., s. 60.

²⁸⁹ Op. cit., s. 120.

I Nya världen finner Brandon en helt annorlunda uppfattning av egendom som han sammanfattar i det latinska ordet *communitas*: “In the New World an overriding political tradition – whether among the towering temples of Anahuac or the skin tents of Apacheria – seems to have been rooted in attitudes better expressed by the Latin *communitas*.”²⁹⁰

Genom att ställa *communitas* mot *dominium* presenterar Brandon för läsaren bilden av det amerikanska samhälle som kollektivistiskt. I denna dikotomi mellan Nya och Gamla världens egendoms- och frihetsuppfattningar känner man igen ett kulturrelativistiskt mönster, typiskt även för olika varianter inom den feministiska kulturfilosofin. Samtidigt präglas denna beskrivning av en bakomliggande moraliserande skugga som gör *dominium* till det onda och *communitas* till det goda. Enligt Brandon var den kollektivistiska amerikanska egendomsuppfattningen “befriande” i den mån att ingen individ eller grupp av individer kunde utöva fullkomligt makt över samhället. Han presenterar det socialt styrda samhället som friare än den politiskt styrda, en bedömning som dock inte kan antas som given.

Brandon kan inte ensam klandras för sådana tillkortakommanden i analysen av egendomsbegreppet. Liknande brister gör sig gällande inom all socialvetenskap, och för att de skall försvinna krävs en allmänt avståndstagande från alla moraliserande associationer i förhållande till ägarrelationer. Om man i stället studerar ägarrelationer som identitetsrelationer och på detta sätt klargör alla former av egendom, kan diskussionen föras från en kognitiv utgångspunkt och inte från en normativ.²⁹¹

²⁹⁰ Op. cit., s. 122.

²⁹¹ Se kapitel I: Om ‘egendom’ och identitet

Kapitel VIII

Humanism, tradition och innovation

I detta kapitel görs en skillnad mellan "endogen" och "exogen" humanism. Den första varianten kan ses som orsakad av den medeltida kulturens upplösning, den andra av de nya världarnas inträde på den europeiska scenen. Vid 1400-talets slut befinner sig Europa i en fas av djupa förändringar med en tyngdpunkt på den iberiska halvön. Detta uttrycker sig bland annat i form av politisk och religiös expansion, särskilt från och med den spanska erövringen av morernas europeiska område och de första portugisiska upptäcktsresorna. En ny värld växer fram inom ramen för en äldre struktur, och inre spänningar gör den kulturella situationen instabil.

All form av expansion kan förstärka känslan av frihet. Frihetssuppfattningen blir därmed ett nyckelbegrepp för den som vill förstå de processer som äger rum under 1500- och 1600-talet. Men denna frihetskänsla har även andra orsaker. Medeltiden hade redan på 1300-talet passerat sin kulturella höjdpunkt, och kring 1500 konfronteras dess världsåskådning med en kosmografisk världsbild utsatt för dramatiska förändringsprocesser. Känslan att ha passerat ett stadium kan uppfattas både som skrämmande och befriande. De kristna reformatörerna tycker sig se hur ett moraliskt förfall alltmer dominerar det mänskliga livet. I sin tur orsakar denna känsla en reaktion mot den motsatta polen, alltså i riktning mot en disciplinering. En sådan skärpning hade inträtt redan med humanismen. Vi får inte glömma att det i tidigt 1500-tal fortfarande saknades en konsekvent analys av friheten som brist på disciplin, en teoretisk linje som utvecklas först under 1600-talet, och då med avsikten att kontrollera denna frihet. Man kan spåra denna utveckling i den motsägelsefulla dialogen angående Nya världens folk och deras relation till den europeiska civilisationen. Hur skulle man handskas med en värld som plötsligt stod öppen för erövring men inte kunde förenas med den traditionella grekiskt-romerskt präglade världsbil-

den? Känslan av att samhälle och kyrka befann sig i ett stadium av upplösning förstärktes i och med Amerikas upptäckt, särskilt i de länder som inte kom omedelbart i kontakt med Nya världen och därför inte direkt bearbetade de problem som denna situation medförde.

Vi kan följa detta dramatiska händelseförlopp via förändringar i attityden till det förflutna, till Europas rötter och identitet. Vi kan följa försöken att agera rationellt i den egna samtiden liksom försöken att återskapa det förflutna eller att pejla framtiden. Vid mitten av 1400-talet hade det europeiska medvetandet ännu en gång sökt sig till sina grekiska och romerska rötter, denna gång i ett försök att frigöra sig från den thomistisk-aristoteliska anda som genomsyrade det intellektuella livet. Denna renässans för i princip hedniska rötter var konsekvensen av endogena faktorer i den europeiska civilisationen. Den markerade inledningen till en omorganisation av den traditionella världsbilden, och att den låg bakom de stora resornas första steg verkar sannolikt.

Det är således möjligt att skilja mellan endogen och exogen humanism. Den senare kan framför allt betraktas som en konsekvens av de nya världarnas upptäckt, och den blir i sin tur en ingångsport till den religiösa reformationen. Det europeiska tänkandet hade genomgått en radikal förändring och var redo att påbörja en ny process med renodlad skärpa. Den medeltida civilisationen hade dock utvecklat några drag, som överlevde humanismens och reformationens kritik. I synnerhet gäller detta den människouppfattning som fick sin mogna formulering så tidigt som vid slutet av 1400-talet i Pico de la Mirandolas *Tal om människans värdighet* och en blomstring i 1500- och 1600-talets Spanien. Denna utveckling kan ses som en direkt konsekvens av Nya världens inflytande. Delvis som en följd av motreformationen spreds den även över den norra delen av kontinenten i form av en återetablering av skolastisk metodologi och metafysik. Det medeltida samhället hade trots sin religiösa världsåskådning haft en relativt liberal inställning till avvikande teologiska föreställningar. Denna liberala attityd fick sitt uttryck bland annat i tillämpningen av många av de bestämmelser som styrde kyrkan och dess folk. Ett exempel är den tvetydiga attityden till prästernas celibat liksom kyrkans reaktion till den sexuella frågan i dess helhet. Denna liberala livshållning, som kom

att gestalta det nya frihetstänkandet, tog under renässansen formen av religiös tolerans, etnisk och kulturell förståelse, mänskiorätt, pacifism, och internationalism. Det är en hållning som representerades av gestalter som Erasmus, Thomas More, Francisco Vitoria och Bartolomé de Las Casas.

Antagande om ideologisk spridning genom fysisk kontakt

Den italienske läkaren Girolamo Fracastoro (1478-1553) författade år 1521 ett poem med titeln *Syphilis sive morbus Gallicus*. Syphilus var namnet på en herde drabbad av den könssjukdom som senare skulle få hans namn och som också har kallats fransoser, pocker eller bubas.

Han (Syphilus) var den förste som upplevde sömnlösa nätter och plågade lemmar, och från sitt första offer härleddes sjukdomen sitt namn; bönderna kallar efter honom sjukdomen för syphylis.²⁹²

Allt tyder på att denna sjukdom fördes från Amerika med Columbus resor. Nils Thyresson hänvisar bl a till den spanske läkaren Rodrigo Dios de la Islas Traktat angående sjukdomen på ön Española, vanligen kallad Bubas.²⁹³ År 1493 registreras sjukdomen i Barcelona. Via Italien kommer den till Paris, samtidigt som den unge Erasmus av Rotterdam anländer till staden och här för första gången möter humanismens idévärld. Erasmus levnadsskildrare R J Schoeck skriver:

In the city sanitation was primitive and the health hazard dreadful. Epidemics were frequent; in the year of Erasmus' arrival, 1495, a plague was recorded and in 1495-6 there is evidence in the accounts of the Hotel-Dieu of the first appearance of the disease later called syphilis, thought to have been brought back by the king and his troops on their return to Lyon from an Italian expedition. Even at the best of times Paris was not a healthy place to live, and Erasmus' health soon suffered from the housing, food and environment.²⁹⁴

²⁹² Poem citerade av Thyresson, Nils (1991) *Från Fransoser till Aids*. Carlsson Bokförlag, s 13.

²⁹³ Op cit, s.13.

²⁹⁴ Schoeck R.J. (1990), *Erasmus of Europe*. The Making of an Humanist 1467-1500. s. 163

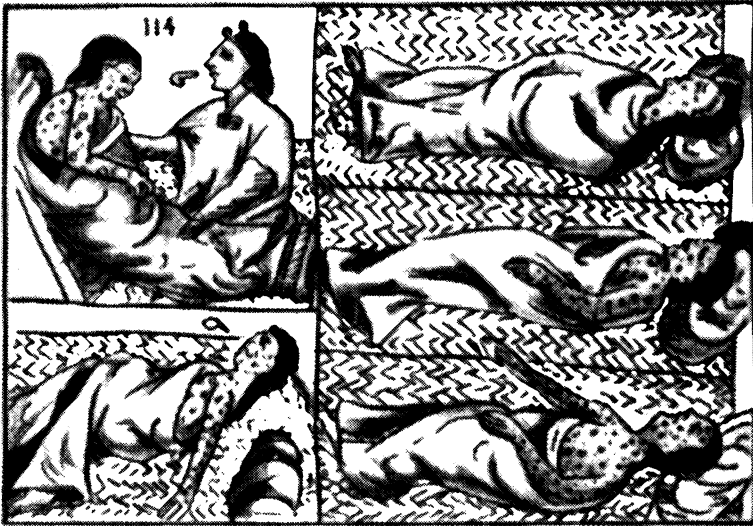


Bild XI: Smittkoppepidemi bland mexikaner. *Florentine Codex*. Bok 12. En epidemisk sjukdom kan ses som kulturkrockens materiella ansikte.

Sammanträffandet mellan sjukdomens ankomst till Paris och den unge Erasmus första kontakt med humanismen ger anledning till en rad reflexioner kring villkoren för idéers spridning. Är det kanske så att idéer – liksom smittsamma sjukdomar – sprider sig via någon form av fysisk kontakt? Är ett villkor för att Erasmus skulle kunna ta till sig de humanistiska tankarna att han faktiskt träffade humanistiska tänkare, umgicks med dem, eller hade det räckt om han fick läsa deras skrifter eller höra om deras tankar? Man brukar acceptera att ideologiskt inflytande äger rum genom "intellektuell" kontakt, nämligen via samtal eller också genom skriftlig kontakt. Men å andra sidan är det sant att varje "smittomoment" – inklusive de av intellektuell karaktär – måste ha skett i rum och tid, dvs. i den verkliga fysiska världen. Med detta menar jag att man kanske borde acceptera att herden Syphilus' olycksbröder genom att drabbas av den hemska sjukdomen från Amerika hade tillgodoräknat sig åtminstone en del av den kosmologiska revolution som Amerikas upptäckt och erövring medförde. Är det till och med möjligt att vissa sjukdomar bär med sig en antropologisk information i denna mening? Var det på något sätt modernt att vara sjuk i syfilis? 1500-talets människa var så gott som medvetna om sjukdomens

amerikanska ursprung, om dess smittväg genom sexuellt umgänge och dess epidemiska karaktär. Sjukdomens beskrivs av Åke Jöransson Tott år 1508 som den "allmänna sjukdomen".²⁹⁵

På en gång mer precist och mer allmängiltigt kan frågan formuleras som följer: Vilka ideologiska konstruktioner eller metafysiska antaganden bar företeelser som potatis, tobak, majs etc. med sig från Amerika? Var deras inflytande i dessa hänseenden bara marginellt? Vi kan också vända på frågan: Vad är det som alla tobaksrökare sedan 1500-talet har gemensamt? Eller: Vad är det som förenar alla syfilissjuka människor? Likheten är, kan man svara, en funktion av de fysiska, biologiska eller materiella egenskaper som förmedlingsobjektet uppvisar. Via sjukdomen fick européerna någonting gemensamt med amerikanerna – sådant som sjukdomens egenskaper, dess inkubationstid, dess sårbildning, likartade medicinska procedurer etc. När det gäller att belägga ett visst intellektuellt inflytande har idéhistorien haft en tendens att fastna i sökandet efter det skrivna ordets spår. Man har dessutom ofta glömt att läsning är att tolka tecken oberoende av dessa teckens ursprung och natur. Men även om sjukdomarna har en biologisk bakgrund är de också en kulturell verklighet bestående av teckensammansättningar.

Sjukdomens amerikanska närvaro i den sjukes vardagsliv kan ytterligare beläggas om man närmare undersöker vilka mediciner som användes för att behandla syfilis. Förutom den radikala behandlingen med kvicksilver som infördes senare rekommenderades indianska växtdroger: guajak, sarsaparilla och kinarot. År 1508 importerades första gången guajak-trä eller *lignum sanctum*, det heliga trädet, till Europa.²⁹⁶ En annan intressant källa vad beträffar behandlingen av syfilis med Guajak är *De Guaiaci Medicina et Morbo Gallico* från 1518, författad av Ulrich von Hutten, humanist och en av reformationens förkämpar, själv drabbad av sjukdomen.²⁹⁷

Till Bartolomé de Las Casas vetenskapliga förtjänster bör man också räkna en del medicinhistoria. I *Apologetica Historia Sumaria* skriver han om Guajak-trädet:

²⁹⁵ Thyresson, Nils (1991) *Från Fransoser till Aids*, s.19

²⁹⁶ Op cit, s. 136

²⁹⁷ Moël, Hans (1984) Ulrich von Hutten, Guajak och Franska sjukan. Sydsvenska Medicinhistoriska Sällskapets Årsskrift. Supplementum 3.

Två sorgliga händelser drabbade spanjorerna som befann sig på sådana öar. En var Bubas – sjukdomen, som i Italien kallas för den franska sjukdomen, men som i verkligheten stammar från dessa öar och från de indianerna som Columbus tog med sig och som jag sedan träffade i Sevilla, genom att förorena luften eller på ett annat sätt, och från de spanjorer som återvände med sjukdomen och detta kunde ha hänt mellan åren 1494 och 1496 [...] Jag frågade indianerna på denna ö om den sjukdomen var gammal hos dem och de svarade att den fanns innan de kristnas ankomst så länge som minnet räckte och ingen tvivel om detta skall råda eftersom Gud skänkte dem även medicinen som är Guajak-trädet. Det råder inget tvivel om att alla de liderliga spanjorer som saknade kyskhetens dygd drabbades av denna sjukdom och knappast en bland hundra blev inte smittad, om inte var det så att motparten inte hade haft sjukdomen innan; Män och kvinnor bland indianerna som var smittade var nästan obesvärade av den, åtminstone inte mer än vanligt besvär av smittkoppor, men för spanjorer var den orsak till starka verkningar framför allt under den tiden där bubas utvecklade sig utåt.²⁹⁸

Man kan således jämfört idéspredningens förlopp med spridningen av en sjukdom. Detta antagande om den ideologiska spridningens natur har en svag formulering som säkert de flesta forskare kan acceptera, nämligen den att smittspridningen kräver någon form av fysisk kontakt. Den materiella bäraren av "smittan" kan vara en skriven text men i princip vilket annan kulturellt objekt som helst, från en tillfångatagen slav till en militär konfrontation, från matvaror till sjukdomar – som alltså också kan tolkas som kulturella objekt. Det svaga antagandet accepterar att det ideologiska utbytet kan utebli trots en fysisk kontakt. En starkare antagande – som jag kommer att tillämpa – går däremot ut på att alla fysiska kontakter leder till någon form av kulturell "smitta", även om denna inte alltid blir lika påtaglig. Om man tillämpar det starkare antagandet på fallet med syfilis, skulle man kunna datera åtminstone en del av det amerikanska inflytandets inträde i Norden till slutet av 1400-talet. Enligt Thyresson registreras sjukdomen 1497 i Danmark

²⁹⁸ (1909) *Historiadores de las Indias Tomo I*, bajo la direccion de Marcelino Menendez y Pelayo. Madrid, s. 44 Min översättning.

och 1507 i Sverige. Olaus Magnus omnämner den i sin *Historia om de nordiska folken* under namnet "fransoser".²⁹⁹

Alla de stora historikerna och reseskildrare från denna period – Petrus Martyr, Bartolomé de Las Casas, Francisco López de Gómara, Olaus Magnus, José de Acosta – är fascinerade av de avlägsna folkens levnadssätt och försöker jämföra och förklara deras vardagsmetafysik, deras vardagsontologi. Via dessa författares verk spreds de amerikanska folkens begreppssystem i skriftlig form. Men denna väg till kulturellt utbyte och inflytande kan inte jämföras i betydelse med verkningarna av den massiva handeln eller de krigiska sammandrabbningarna, eller med de erfarenheter som följer av upprepade försök att kommunicera verbalt, med den insikt som sexuellt umgänge ger i den andras inre värld eller med den ömsesidiga förståelse som växer fram mellan människor som delar en måltid.

Detta antagande om den ideologiska spridningen innebär att det i ett kulturellt möte alltid sker ett ömsesidigt utbyte trots att det inte nödvändigtvis föreligger något påtagligt och uttalat tecken på ett sådant utbyte. Vidare krävs inget spår av skriftligt material, och närvaron eller frånvaron av sådant material kan inte betraktas som avgörande tecken på omfattningen av utbytet. Antagandet förutsätter att man tillskriver alla kulturer samma förmåga att påverka och bli påverkade, oberoende av det rådande maktförhållandet dem emellan. Påverkan människor emellan kan antas ske i absoluta termer på en helt annat plan, genom det som man metaforiskt skulle kunna kalla ett utbyte av "kvanta". På detta sätt tar en kultur emot i samma proportion som den ger ifrån sig. Betydelsen av detta utbyte erkänns sällan eftersom en erkännande även skulle påverka uppfattningar inom den politiska sfären.³⁰⁰

²⁹⁹ Thyresson, s. 16. Olaus Magnus skriver: "De i Norden gangse sjukdomarna äro foljande: hosta, sten, ögon och tandvärk, tarmvred, feber, snufva, skabb, fransoser och allahanda barnkrampor; vidare pesten, som visserligen sällan uppträder, men då desto skoningslösare forgör människor, i synnerhet sådana, som äro förslöade af starka drycker." Op cit., sextonde boken, femtioförsta kapitel.

³⁰⁰ Om "det proportionella utbytets princip" se kapitel I.

Endogen respektive exogen humanism: Michelangelo och Leonardo da Vinci

I en tid när utforskning av rummet var det mest centrala av alla av medvetandets aktiviteter ägnar sig Leonardo åt en utforskning av alla rumsliga aspekter samtidigt. Han ritar kartor och utvecklar kartografins teknik, han studerar och teoretiserar över perspektivets problematik, sysslar med anatomiska studier och tillämpar alla dessa kunskaper på tekniska uppfinningar.

Strax efter 1492 påbörjar Leonardo den första av sina revolutionerande målningar: Nattvarden. Som en bekräftelse på det europeiska kosmografiska genombrottet initierar Leonardo ett nytt sätt att föreställa sig den visuella representationen vilket i sin tur också innebär ett nytt sätt att uppfatta historien. Denna nya historiesyn kräver ett avståndstagande från humanismens grundideal genom att ifrågasätta det förflutnas centrala värde för framtida handlingar:

Much earlier his discussion with Botticelli had been one of the motives for which Leonardo left the learned Florence for the more technological Milan: this polemic was at the origin of Michelangelo's anti-Leonardism. Aiming toward the direct and unprejudiced experience of the real, Leonardo denied the authority of history as a teacher. Michelangelo idealized history, prioritizing it as the necessary reference for realizing his own modernity but excluding any form of imitation.³⁰¹

Skillnaden mellan de endogena humanismen och en exogen humanism som progressivt förändras och omvandlas till tidig modernism kan iaktas i denna konfrontation mellan Leonardo och Michelangelo.

The deplorable deviation from the sources of early humanism was blamed at least in part on Leonardo: on his interest in knowing, his experimentalism, his religious scepticism, his lack of interest in the ancient.³⁰²

Olika kriterier har använts för att indela humanismen i försöken att nå en djupare förståelse av den ideologiska process som ligger bakom dess uppkomst och spridning. Ett brett accepterat kriterium är att skilja mellan syd- och nordeuropeisk humanism. Renässansens

³⁰¹ Argan, G. C. "Michelangelo 1492" i Levenson, J.A. (Editor) 1991 *Circa 1492*, s. 114.

³⁰² Op cit, s. 114

Italien i allmänhet (eller den italienska humanismen) får representera den första, medan Erasmus blir portalgestalten för den andra.³⁰³ Om vi i denna analytiska ram inför datumet för Columbus återkomst från Indias konstaterar vi att den nordeuropeiska humanismen kan betraktas som identisk med den exogena humanismen, alltså den humanism som har tagit definitivt intryck av de stora resornas kosmografiska gärningar. Studier av de klassiska författarna betonas lika starkt bland de exogena humanisterna, men dessa studier utförs nu som underlag för nya upptäckter. Det klassiska förflutna vördas enbart i den mån det ger inspiration för en ny tid eller ger stöd för en brytning med medeltidens ideal.

Men denna geografiska indelning av humanismen är otillräcklig eftersom några av de viktigaste exogena humanisterna återfinns i den södra delen av Europa. Typiska sådana humanister är Leonardo och Machiavelli och i spansk tjänst Juan Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas motståndare i debatten angående indianernas mänskliga natur och rättigheter. Bland de exogena humanisterna bör dessutom två grupper särskiljas: å ena sidan de som reagerar konservativt inför de stora omvandlingarna, och å den andra de som reagerar liberalt och bejaktar förändringarna utan större bekymmer. Till den första gruppen hör Erasmus, till den andra Machiavelli. Den första är from och internationalistisk. Den andra är skeptisk, nationell och sekulariserad. Slutligen finns de som utan att kunna betraktas som "humanister" ändå tog ställning i den stora kosmografiska brytningen och därför inte kunde undgå att påverkas av debatten kring traditionens betydelse för samtidens händelser.

Den exogena humanismen

Låt oss nu – inför en närmare granskning av humanismens dubbla karaktär som uttryck för både ett återvändande till det förflutna och för nya tankegångar – undersöka vilka dess allmänna huvuddrag är. En förteckning av sådana drag inkluderar bland annat ett avståndstagande från skolastiken, det vill säga från de akademiska studierna vid

³⁰³ Se om detta analysen av humanismens egenskaper i Alistair E. McGrath *Reformation Thought*. Se sidan 35: "The 'humanism' which affected the Reformation is primarily northern European humanism, rather than Italian humanism." Se även Euan Cameron *The European Reformation*, Clarendon Press Oxford, 1991, s. 64.

europiska universitet och deras forskningsmetoder och resultat. Humanismen betonar vidare den litterära, språkliga och filologiska forskningen gentemot den filosofiska och naturvetenskapliga. Den betonar människans fria vilja gentemot all form av determinism. Detta är ställningstaganden som i många fall leder i riktning mot en betoning av det individuella perspektivet, mot improvisation, vaghet och holism i stället för noggrannhet och rigorös analys. Man söker också de historiska rötterna, en strävan sammanfattad i uppmaningen att återgå *ad fontes* (till källorna). En begrepps värld hämtad från hednisk mytologi och religion blir en del av det allmänna medvetandet. Andra konsekvenser är det kärleksfulla studiet av det egna folkets historia, språk och kultur och utvecklingen av den nationella staten.

Då Erasmus kommer till Paris – samtidigt som syfilis gör sin entré i staden – möter han en form av humanism äldre än Columbus amerikanska resor. Men den ideologiska miljön i staden är också påverkad av en första våg av den nya världens "ontologi". Den nordeuropeiska humanismen karakteriseras av sitt starka behov av att reformera kyrkan och den kristna teologin. Även för den nordeuropeiska humanismen är grekerna och romarna tydligt närvarande, men man menar att detta arv bör kompletteras med och modifieras av den ström av ny antropologisk information som täcker är så tydligt närvarande i vardagslivet, en information som inte alltid är förenlig med den antika traditionen.

R. J. Shoock skildrar den europeiska situationen under denna period:

The discoveries of the Portuguese were stirring the imagination; in a few years Columbus would make his first voyage to America to open up the still-closed physical world of western Europe. The social and political structures were changing: feudalism was on the wane, though ideals of chivalry had not altogether died. The towns and cities were beginning to grow in numbers after the decimation of the Plague in the preceding century, and they were growing also in importance in a number of ways. Much of the Low Countries could now be called bourgeois, and Erasmus' parents be said to belong to la petite bourgeoisie hollandaise. Following the Plague, other events and forces were still making their mark, not least in the impact of reduced numbers upon

religious institutions. Society was changing, and there was for many a quickening sense of change.³⁰⁴

År 1492 inleddes det spanska imperiet första fas och morerna fördrevs slutgiltigt från den Iberiska halvön. I detta märkliga historiska ögonblick inleddes den process som skulle omvandla Västeuropa till Västerlandet eller Västländerna, en omvandling som baserades på Nya världens rikedom i både varor och kultur. I takt med att den katolska kyrkans makt reduceras blir statsbegreppet mer lokalt och etniskt präglat. Ett tecken på denna process kan noteras i folkspråkets framgångsrika utveckling på latinets bekostnad. Samtidigt är det att notera att det vetenskapliga studiet av latin och grekiskan utvecklas parallellt med att folkspråken vinner mark. Spanien som på medeltiden var en viktig ingångsport för den arabisk-grekiska kulturens inmarsch i Västeuropa blir också ingångsporten för ett inflytande från de amerikanska språken med deras rika och annorlunda grammatik och metafysik. Detta gjorde den Iberiska halvön till ett slags väggkorsning för kulturella nyheter, och därmed försvagades den endogena humanismens betydelse i landet. I stället främjades den exogena humanismens partikuljära relation till de nya utvecklingstendenserna. Antonio de Nebrijas grammatiska studier – det allra första verket i Europa av detta slag, dvs. en vetenskaplig studie över ett folkspråk – är ett exempel på en typisk exogen humanistisk studie, dvs. en studie som inte rör klassiska språk eller klassiska texter utan är direkt relaterad till nya och växande behov. Under de närmaste åren visar sig samma tendenser över hela Europa. Också skönlitteraturen börjar känna av den nya tidens krav. Här förenas tidens äventyrlust med en användning av folkspråket och en ny uppfattning av människans historiska natur. Författarna ser sig själva och sin tid i ett "före- och efterperspektiv" – man är medveten om en revolutionär brytning med det förflutna. Ett exempel är de riddarberättelser som senare skulle inspirera Cervantes till Don Quixote. J. B. Scotts beskriver detta i sitt klassiska verk *The Spanish Origin of International Law*:

The spirit of adventure existed, and had existed for many years. The New World, opening as it did unexpected fields of adventure, whetted, as it were, the appetite for adventure in the Old

³⁰⁴ Shoock R.J. (1990) *Erasmus of Europe. The Making of an Humanist 1467- 1500*, s. 4

World, and for the romance of chivalry. The greatest of these was *Amadís de Gaula*, printed in the last years of the fifteenth century. It is French in incident, Portuguese in origin, and Spanish in literary form.³⁰⁵

Bland de stora humanistiska prestationerna för eftervärlden bör särskilt räknas uppbyggandet av ett modernt rättssystem som utgår från internationella principer med avsikt att reglera handel. J. B. Scott skriver:

The effect of the discovery of America upon the thought of the Old World cannot be accurately estimated, for who may hope to measure the final result of a movement which is still in progress? Only of its effect upon the legal profession may we say a word, and only of those who stand out as pre-eminent in the opinion of the world: Sir Thomas More, a Lord Chancellor of England; Erasmus, a humanist friend of More, who saw that law as well as life should be moral; Michel de Montaigne, a lawyer and Magistrate of France; and Sir Francis Bacon, a Lord Chancellor of England.³⁰⁶

Influenserna från Amerika är klart belagda i fallet Thomas More. Scott ger flera exempel, och också vad gäller Mores nära vän Erasmus måste intrycken från Amerika ha varit viktiga, även om det i dennes fall inte är lika lätt att finna direkta bevis:

In summer of 1515 Sir Thomas More found himself in the Low Countries as Ambassador of England for the renewal of friendly relations between the Lowlands and the England of Henry VIII. [...] One Sunday, after hearing mass in the Church of Our Lady of Antwerp, he was attracted by a man of weather – beaten countenance and foreign aspect whom he took for a seaman. One Peter Giles, a protégé of the great Erasmus, and therefore a friend of More, espied him, and, calling his attention to the stranger – a Portuguese by birth, and Raphael Hythlodaye by name – presented him as one who had accompanied on his voyage to the New World one Amerigo Vespucci, an Italian and later a naturalized Spaniard, as was indeed the great Columbus.“ [...] The stranger is invited to More’s lodgings, and in the garden, seated on a bench, he tells the story of his travels to his eager listeners. Interrupted by the noon-day meal, they return to the

³⁰⁵ Scott, J. B. (1934) *The Spanish Origin of International Law*, s. 24.

³⁰⁶ Op cit, s. 25

garden in the afternoon, at which time and place Hythlodaye discourses of the manners and customs of Utopia.³⁰⁷

I såväl Mores som Erasmus verk kan man finna den exogena humanismens spår, särskilt i deras pläderingar för tolerans och kulturrelativism även i religiösa frågor. Erasmus följer nära Las Casas när denne kräver icke våldsamma metoder att sprida kristendomens budskap i de nya kolonierna. I ett brev till sin portugisiska vän Damião de Goes skriver Erasmus:

In your letter you lament with godly affection the ruin of the Lapps, whose worldly goods are stripped by Christian princes, yet are not allowed to grow rich with spiritual goods; they are oppressed by a human yoke, yet not taught to submit to Christ's gentle yoke. For those noblemen who measure victories by plunder prefer to rule beasts rather than men. Because of this, fewer nations which do not know Christ are joining the fellowship of the Church. They see that they are sought, not for Christianity, but for plunder and wretched slavery, and that bad morals are often found in Christians. It is one thing to do business, but a very different thing to do the business of godliness. Wherefore, to state the case openly, it was not without distress that I read of the victories of that outstanding and fortunate general, who has plundered so many coastal cities, throwing into the sea what the ships could not carry off. But it would be better for me not to talk about military affairs, especially since I know too little about them and their circumstances. I shall say this in general: greed and the desire for ruling are not the least reasons that the Christian religion is caught in these straits. If they are tamed with gentleness and kindness, even wild beasts will eat out of one's hand; with harshness and unkindness even those which are gentle by nature are made savage.³⁰⁸

Erasmus ger sig in på den politiska filosofins fält samtidigt som More och Machiavelli, alltså under de första åren av 1510-talet, även om Machiavellis *Fursten* trycks först flera år senare. Här ovan framhölls att man i Erasmus verk finner inslag som kan kategoriseras som uttryck för en exogen humanism. Men hos Erasmus finner man också drag som för honom nära den endogena humanismen:

The tractate of Erasmus known as *The Institutes of the Christian Prince* was in his mind at the very time when the *Utopia* was

³⁰⁷ Op cit, s. 26 – 27

³⁰⁸ Citerat efter Halkin Léon-E. (1993) *Erasmus a Critical Biography*, Oxford s. 252

written, if it were not lying upon the desk before him in more or less completed form. It would be surplusage to say, even in passing, that the doctrine professed by Erasmus was humanistic in thought, conception, and form. If More's masterpiece is to be looked upon as the work of the legal mind set to social and political task, the tractate of Erasmus is to be taken as the classic expression of the views pervading enlightened Christendom in a period when the Spanish were busily engaged in expeditions to the Americas and when the Spanish missionaries were coming into contact with the Indians recently discovered – not always to the advantage of the natives, as Francisco de Vitoria would have us believe a few years later in his disquisition on the subject prepared at Salamanca in 1532.³⁰⁹

Machiavelli, som kan betraktas som humanist i sin relation till det skrivna ordet, till historien (Florens och Italiens historia) men framför allt i sin sekulariserade hållning till religionen, förkroppsligar den exogena humanismen. Hans inställning till den kristna religionen gör att han närmar sig ateismen. Machiavelli är också en av de första som ställer den klassiska konfrontationen mellan den fria viljan och händelseförloppets nödvändighet i ett materialistiskt perspektiv. Hans ställningstagande kommer att påverka många senare tänkare – exempelvis Hobbes – men det är svårt att finna någon i 1500- och 1600-talet som är lika konsekvent och framgångsrik i försöket att begränsa reflexionen till en rent deskriptiv hållning. Om Machiavellis verks exogena karaktär skriver J. B. Scott:

At the very same time it appears that a Florentine, one Machiavelli by name, was looking at the Old World, not from a wagon hitched to a star, as an American philosopher has expressed it, but with his eyes lowered to the world at his feet. He too had written with a prince of his day in mind, none other than Lorenzo the Magnificent of the Medicean dynasty. The curious conjunction of dates is that his *Prince*, as in the case of the two works of More and Erasmus, apparently lay at this time in manuscript form upon his desk in Florence, although it was first to see the light of day some years later, in 1532 the very year when Francisco de Vitoria was putting into form the conception of a society extending beyond the horizon of Christendom, which should be based upon a single moral standard, applicable alike to man and State, together with rules of law based upon principles

³⁰⁹ Scott, J.B. (1934) *The Spanish Origin of International Law*, s. 34.

of justice of universal application— a complete refutation of the thesis of the Florentine that the State and the relations of States had no relation to morality.³¹⁰

Allt som kommer att präglade det politisk-filosofiska tänkandet under de närmaste århundradena finns redan komprimerat i Mores, Erasmus, Victorias, Las Casas och Machiavellis skrifter. Dikotomin i deras verk består i den spänning som de lyckas åstadkomma mellan tradition och nyhet. De äger också förmågan att presentera nya problem och lösningar i en form som påverkade deras samtid.

Endogen humanism, hermetism och naturfilosofi

Under renässansen kombineras antika filosofiska element i nya sammansättningar, och därmed skapas förutsättningarna för den moderna naturfilosofin. Klassiska grekiska texter som Aristoteles och Platon finns nu tillgängliga i textkritiskt granskade framställningar, och en ny bild av antiken träder fram. Men också hermetiska, magiska och flera mindre artikulerade idéströmmar spelar en viktig roll. Mycket av detta hade varit helt eller delvis okänt för medeltidens européer, men blev nu tillgängligt genom att de via humanisternas försorg översattes och trycktes. Så öppnade en på många sätt konservativ humanism vägar för nya och revolutionerande idéer.

Den endogena humanismens förgrundsgestalter är Lorenzo Valla, Marcilio Ficino och Giovanni Pico de la Mirandola. Lorenzo Valla (1407-1457), som bland annat översatte de grekiska historikerna Herodotos och Thukydidés, betraktas som en av alla tiders största filologer, och hans metodologi kom att påverka reformationens granskning av de heliga skrifterna. Hans studier av latinets idiomatik och stilistisk förblev en förebild ända fram till 1800-talet. I sin mer renodlat filosofiska verksamhet diskuterar Valla människans fria vilja, och samtidigt söker han argument som kan styrka den kristna trons sanningsvärde. Han försöker också förena kristendom och epikureism (hedonism) och illustrerar ibland sina reflexioner med exempel hämtade från hedniska religioner.

Florentinaren Marsilio Ficino (1433-1499) var en eklektiker med klara nyplatoniska drag. Ficino översatte bland annat Platon och Plotinus. Förutom de typiska humanistiska ämnena studerade han

³¹⁰ Op cit, s. 34

teologi och medicin. Med stöd av Cosimo de Medici grundade han år 1462 den platoniska akademien i Florens – en bred krets av vänner för utbyte erfarenheter och idéer snarare än någon akademisk verksamhet i strängare bemärkelse. Ficino uppfattade universum som en hierarkisk ordning sammanhållen av astrologiska lagar. Människans makt över ödet vilade på hennes förmåga att förutse de förändringar som skedde i denna världsordning. Nyplatonikern Ficino uppvisar drag som egentligen inte kan betraktas som typiska för humanismen. Det finns överhuvudtaget anledning att hålla isär humanism och nyplatonism.

Giovanni Pico de la Mirandola, medlem av den florentinska akademien och död 1494 vid 31 års ålder, var periodens andra stora nyplatoniker. Pico betraktade sig själv som elev till Ficino men visade alltid förmågan att tänka självständigt. Till skillnad från Ficino var Pico väl bekant med aristotelism och medeltida och arabiska kommentarer till Aristoteles. Han var också kunnig i den judiska kabbalistiska traditionen som enligt honom härstammade från antiken. Han introducerade kabbalistiska metoder i texttolkningen; de hebreiska bokstäverna associeras till tal, och uttryck som associeras till samma tal kan utbytas mot varandra; de framtolkade orden bildar nya meningar med nya associationer o s v. Ett av Picos berömda filosofiska påståenden gör gällande att alla teologiska och filosofiska skolor och tänkare i någon mening har fångat en del av sanningen. Därför är det värt att studera och begrunda alla och allt. Detta är den filosofiska grunden för den tolerans och synkretism som har kännetecknat humanismen. Pico insisterar på människans frihet och i motsats till Ficino kritiserar han astrologin på religiösa grunder. För Pico är religionen är filosofins högsta mål.³¹¹

Man tillskriver Ficino ofta ansvaret för den hermetiska blomstringen under 1500-talet. I artikeln “Reactionary strategies and an ancient wisdom of nature” skriver den brittiske vetenskapshistorikern Stephen Pumfrey: “One of the most distinctive features of the study of nature in the sixteenth century was the growth of the Platonic and Hermetic ‘traditions’, both of which owed much to the

³¹¹ Se mer om detta i Rolf Lindborgs inledning till *Om människans värdighet / De hominis dignitate* av Giovanni Pico della Mirandola. Inledning, översättning och kommentarer av Rolf Lindborg. Stockholm Atlantis 1996.

work of the Florentine humanist Marsilio Ficino.³¹² Puffrey's användning av begrepp som "reactionary strategies" är uppenbarligen ett försök att komma åt skillnaden mellan det jag har kallat endogen och exogen humanism. 'Reactionary natural philosophers', de som 'assented to the authority of antiquity', är alltså identiska med de endogena humanisterna.

Men sannolikt influerades de intellektuella kretsarna mer av de geografiska upptäckterna och av de kulturella möten som dessa upptäckter medförde än av någon särskild författare. Sådana nya perspektiv påverkade samtidigt hela den europeiska befolkningen oavsett grupptillhörighet och utbildning. Mötet med Nya världen förändrade det europeiska intellektuella fältet och därmed också humanismens mål och intressen.

Modern och arkaisk kunskapsuppfattning

Låt oss nu precisera några huvuddrag västerlandets filosofiska uppfattning av kunskap och relationen mellan kunskap, sanning och tro. Enligt en dominerande uppfattning inom den nutida filosofin bygger kunskapen huvudsakligen på propositioner. När vi uttrycker att "vi vet att p" menar vi att känner denna propositions sanningsvärde. Tre villkor skall vara uppfyllda för att man skall vara säker på att "man vet att p": a) p måste vara sann; b) man måste tro att p är sann; c) tron på propositionens sanning måste grundas i någon form av evidens.

Första villkoret: "p måste vara sann". Att detta måste vara fallet kan med lätthet påvisas som följer: man kan t ex inte säga att "jag vet att p men p är falsk." Kunskap implicerar sanning. Men detta första villkor är otillräckligt. Propositionen p = "jorden är rund" var sann även innan man visste det. Om sanning skall vara kunskap måste den sanna propositionen samtidigt bli trodd av någon.

Andra villkoret är således: "man måste tro på att p är sann." Man brukar inte säga "jag känner till p men tror inte på p." Kunskap är följaktligen en form av tro.

³¹² Puffrey S., Rossi P. L. and Slawinski M. Editors (1991), The history of science and the Renaissance science of history, "Reactionary strategies and an ancient wisdom of nature" s. 57

Tredje villkoret är: "tron måste grundas i evidens". På den här punkten brukar man skilja mellan två olika sorters evidens: en "vag" och en "skarp". Exempel på en vag form av evidens är vardagliga kunskaper – att "veta" att vi har ett hjärta eller att solen stiger upp i morgon. Denna form av kunskap är mindre skarp eftersom de propositioner som den grundar sig på under vissa mycket osannolika omständigheter kan visas vara falska. Den strängare kunskapsformen, som för övrigt är den som intresserar nutidens filosofi, består av de propositioner som vi kan försöka falsifiera tills dess att de kan bli trodda "bortom varje tvivel". Propositioner som i så fall skulle vara exempel av "sträng kunskap" är svårt att avgöra, och många försök har gjorts för att klarlägga detta utan att definitiva resultat har uppnåtts.

Vidare kan man skilja mellan verb som har en kognitiv karaktär, sådana som "höra", "se", "känna" och "veta", och andra verb som inte har denna kognitiva karaktär, verb som "döma", "tänka" och "tro". På samma grunder kan vi inte identifiera "illusionen att se A" som "seendet av A" utan som "tron på att man ser A", att "döma fel" är alltid "att döma" och aldrig "tron på att man dömer". För den moderna människan (identifierad som en individ med västerländsk kunskapsuppfattning) ligger ansvaret för en felaktig iakttagelse – som t ex en illusorisk förnimmelse – aldrig i själva förnimmelseförmågan utan i det omdöme vi grundar på denna förnimmelse. Den arkaiska människan tvivlar däremot aldrig på förnimmelsernas sanningsvärde. För den arkaiska människan är kunskap det som nutidsfilosofin skulle kalla "vag" (eller "svag") kunskap, dvs. kunskapen om det vardagliga, en värld som den moderna vetenskapen inte längre berör och som har överlämnats helt till metafysiken. För aztekerna var det inte en självklarhet att solen skulle stiga upp varje dag. För att försäkra sig om detta faktum offrade de årligen tusentals liv. När det sedan visade sig att solen verkligen steg upp, fick de den empiriska bekräftelsen på att offrandet inte var förgäves. Det arkaiska tänkandet räknar aldrig med någonting som givet. Även de mest uppenbara fenomen – som solens dagliga uppstigning – kräver någon form av ersättning.

Den arkaiska människans uppfattning skiljer sig på ytterligare en avgörande punkt från den europeiska kunskapsuppfattningen under 1500- och 1600-talet. Den arkaiska människan identifierar

den fysiska miljön (scenariot där fysiska processer äger rum) med historien, dvs. med hennes eget livsförlopp och hennes grupps livscyklar. För henne är en pil som kastas från en båge en partikuljär pil som är relaterad till en partikuljär båge och till en partikuljär människa. Hon har att göra med en fysisk pil men upplever en historisk pil. En pil som är en del av hennes och gruppens liv och som kommer att ha en viss betydelse för livets gång. Den arkaiska människan lever fången i det historiska skeendet. Det arkaiska tänkandet uppfattar *partikularia* som *universalia*. Pilen, liksom bågen eller människan som använder sig av dem, betraktas som de bakomliggande orsakerna för händelseförloppet och som odelbara andelar i en gemensam process. Den arkaiska människan uppfattar inte "individer" utan snarare "organiska strukturer". Hon upplever ett historiskt paradigm där pilen är det kommunikativa medlet. Den partikuljära pilen har en universell karaktär som skänks av dess historiska roll.

Från filosofisk begreppsanalys till lingvistik

När den medeltida bearbetningen av universaliernas problematik befann sig i en revolutionerande fas, då spridningen av nominalismens filosofi och nyplatonismens renässans förändrade den europeiska scenen, fick det medeltida intresset för språkliga och logiska problem en nytt liv. Det var inte längre renodlade filosofer som vidareutvecklade språk- och begreppsanalys. Genom humanisternas insats kom denna problematik att beröra en bredare krets av intellektuella, mer intresserade av filologiska och exegetiska än av filosofiska problem. På detta sätt kom man fram till djupare insikter angående hur beroende en text kan vara av sina språkliga egenskaper, sin särskilda grammatik, sitt ordförråd, etc. Viktiga verk blir tack vare översättningar blir kända i Västeuropa. Aristoteles översätts direkt från grekiskan, och också Epiktetos och Marcus Aurelius överförs till latin. Främst tack vare Ficino får man för första gången tillgång till alla av Platons dialoger. Likaså bekantar man sig med Diogenes Laertius (som tillförde kunskapen om Epikuros) och med Sextus Empiricus (som introducerade skeptikerna). Apokryfiska verk av Orfeus, Pythagoras, Hermes Trismegistos och Zoroaster ger en

kontakt med senantikens andliga klimat. Historikerna Herodotos och Thukydides översattes av Lorenzo Valla.

Men lika viktig för utvecklingen av den språkvetenskapliga insikten var den massiva kontakten med indianspråk. De amerikanska språken erbjöd européerna kontakten med en helt ny och annorlunda tankestruktur. Även om humanisternas studier av klassiska språk samtidigt möjliggjorde en djupare förståelse av andra kulturer och tider, kan denna erfarenhet inte jämföras med vad de amerikanska språken hade att erbjuda i fråga om avvikande syntaktiska och semantiska element. De första försöken till förståelse, analys och klassificering av indianspråken visar på en genomgående reducering av dessa språk till latinets strukturer. På den punkten följer händelseutvecklingen en parallell bana till studierna av de nationella språken i Europa. Jämförelser med hebreiskan och grekiskan förekom också, och svårigheterna vad gäller klassificering av Amerikas språk växte i takt med att indiankulturerna blev mer kända. I samband med denna problematik och i förbindelse med andra avvikande kulturella faktorer föddes en filosofisk kulturelativism, märkbar redan hos de flesta av tidens stora reseskildrare och med en höjdpunkt i Montaignes verk.

För att få en klar uppfattning om hur de indianska språken kan ha påverkat det europeiska tänkandet bör vi ha en klar bild av hur kvalificerade kontakterna var. De spanska missionärerna är de första européer som studerar indianska språk. Bakgrunden var behovet att sprida det kristna budskapet. Vicente D. Sierras verk *Así se hizo América* (1955) erbjuder en fullständigt redogörelse för dessa missionärernas lingvistiska insats.³¹³ Sierras avsikt är att försvara Spaniens agerande i Amerika. Trots grova historiska förenklingar har han ibland rätt, som när han menar att missionärernas lingvistiska gärningar under 1500 och 1600-talet är en av alla tiders största språkvetenskapliga prestationer, och att denna enastående insats förtjänar bättre kännedom och ett närmare studium.

Redan under 1500-talet första hälft kommer den första grammatiska studien av aztekernas språk, gjord av Francisco Jiménez. Snart följer Alonso de Molinas *Arte de la lengua náhuatl* samt en lexikon med 29 000 ord. År 1547 utkommer Andrés de Olmos och Juan Bautista de la Lagunas studier av huasteco och

³¹³ Sierra, Vicente D. (1955) *Así se hizo América*

tarasco och tre år senare Olmos studier av totanesco. Fray Melchor de Vargas skriver 1576 en grammatik och ordlista över othomi. Domingo de Santa Marias grammatik och ordlista över mixtecospråket kommer 1560. Studier av zapateco utförda av Pedro de Feria blev klara år 1567, och Diego Carranzas studier i chontal föreligger 1580 och samma år Andrés de Castros studier i matlatzingo liksom Bartolomé Roldans studier i chuchón. Guatemalas språk, utlateca, chiapaneco. zoque, tzendal, quiché, cahchiquel, tzuhil, name, chiamenteco utforskas år 1560 av Francisco de Cepeda, Juan de Torres, Pedro de Bentazos och Francisco Parra. De karibiska språken, saliva, chiricoa, betoya, ayrica, chayma, jirara, achagua och serusa med flera, undersöktes år 1550 av Juan Azpilcueta Navarro och år 1595 av José Anchieta. Ludovico Bertonio ägnade 40 år att studera aymaráspråket. Torres Rubio i Ore och Domingo de Santo Tomás studerade år 1560 quichua och ytterligare studier av Alonso de Barzana blev klara 1584 och 1590 av Diego Ortiz. Mexico får sitt första tryckeri redan på 1520-talet och under perioden 1524–1572 utges ett hundratal indianspråkiga texter, i de flesta fall orationer, biografier eller översättningar av evangeliet till olika indianspråk. Vad har denna gärning haft för betydelse för den moderna lingvistikens utveckling?

I kapitel III framhöll jag att antropologer gärna har beskrivit de arkaiska språken som strukturellt underutvecklade och det arkaiska tänkandet som präglad av tankegångar som alltid relateras till det konkreta. Man har ofta påpekat att arkaiska kulturer saknar förmågan att uttrycka universalialia. Jag menade dock att det vore riktigare att säga att det arkaiska tänkandet inte gör en skillnad mellan universalialia och partikularialia. Jag menade också att det arkaiska tänkandet uppvisar en form av nominalistisk struktur och ställde frågan om inte denna 'nominalism' kan ha påverkat den europeiska utvecklingen genom att förstärka den tendens till nominalism som senmedeltiden uppvisade.³¹⁴

De språkliga studierna i 1500-talets Spanien är av högsta rang. Undersökningarna av de amerikanska språken är möjligen det bredaste studiet av icke-europeiska språk som någonsin utförts. Antonio de Nebrijas pionjärverk, den första grammatiken över ett

³¹⁴ Se Kapitel III, avsnitt: Det "lilla", det "osorterade" och det "tillfälliga".

romanskt språk, utkom år 1492 och markerade det folkspråkets inmarsch i den europeiska latinska världen. J. B. Scott skriver:

The most inconspicuous of the events of the annus mirabilis of 1492 was the appearance – of all things! – of a grammar. But it was a grammar of the Castilian language. Printing had come into Spain with the accession of Isabella to the throne of Castile. It was probably introduced into Salamanca by one Antonio de Lebrija, also known as Nebrija, the author of the grammar in question– the first grammar of the Spanish language; the first grammar of a vulgar tongue to be published by any humanist, and the first scientific grammar in any modern language.³¹⁵

Lundalingsvisten Bertil Malmberg menar att Nebrijas grammatik representerar en ny tid för den vetenskapliga lingvistikens.³¹⁶ Vad beträffar kontakterna med de indianska språken skriver Malmberg:

L'activité la plus grande au point de vue de la description des langues indigènes non européennes s'est pourtant développée dans le monde récemment conquis par suite de la rencontre avec les Indiens. La conversion de ceux-ci et leur intégration dans la société fondée par les conquérants créèrent le besoin d'un apprentissage rapide des langues.³¹⁷

Det amerikanska tänkandet struktur speglad i språkets egenskaper

Ett språks struktur säger oss en hel del om hur kulturens olika föremål är relaterade till varandra. Relationen mellan språk och kultur kan följas i några konkreta exempel hämtade från mexikanernas språk – nahuatl. Den lingvistiska forskning som missionärerna bedrev under flera hundra år stod i ett dynamiskt och kreativt förhållande till den europeiska språkvetenskapen. En av de första stöttestenar som de missionerande lingvistikerna mötte i Nya Världen

³¹⁵ Scott, J. B. (1934) *The Spanish Origin of International Law*, s. 19.

³¹⁶ Malmberg, B. (1991), *Histoire de la Linguistique*. De Sumer a Saussure. s. 153f, 157. Nebrijas grammatik “[...] représente bien, et à plusieurs points de vue, les débuts d’une nouvelle époque en matière de linguistique scientifique et appliquée. L’importance de son auteur pour la grammaire latine ne doit pas tre sous-estimée non plus. – – La *Gramática Castellana* implique une étape dans l’histoire de la linguistique. C’est une des premières grammaires –et parmi celles-ci sans doute la meilleure– d’une langue moderne.»

³¹⁷ Op cit s. 181

var det faktum att nahuatl saknade motsvarighet till verbet 'vara' och att motsvarande uttryck måste konstrueras med stöd i uttryck som 'att befinna sig'. Snart kunde revolutionerande slutsatser dras även för den europeiska lingvistikens del. I en diskussion angående det mexikanska verbets natur säger 1700-talsförfattaren Tapia Zenteno att det inte är någon självklarhet att variationen i modus och tempus är väsentlig för verbet. I det mexikanska språket finns endast aktiva verb och: "[...] om i detta språk finns endast aktiva verb, kan den för latinet tillämpbara semantiska definition enligt vilken "*verbum est quod agere, pati, vel esse significant*", inte vara användbar för mexikanskans del, eftersom detta språk – liksom de flesta amerikanska språk – saknar verb som betyder "vara" och motsvarande uttryck bildas med verbet 'att befinna sig'. Tapia Zenteno föredrar då följande definition: "*verbum est pars orationis, agere aliquid significans*", en definition som han refererar till franciskanen Maturino Gilberti, vars *Grammatica Maturini* publicerades år 1559 i Mexiko.³¹⁸

En annan intressant upptäckt vad gäller avvikelser från de europeiska språkens grammatiska standard är några språkliga 'partiklar', ganska lika europeiska pronomen. Dessa partiklar, skriver Fray Andrés de Olmos 1547 i sin *Arte*, "förekommer före namn och verb (ni-, ti-, ...) och har samma betydelse som dessa (jag, du...) fast de påminner mer om partiklar som betecknar verbets första och andra personer".³¹⁹ Partiklarna fick så småningom namnet semipronombre – halvpronomen. Olmos konstaterar att dessa prefix i kombination med ett verb skapar betydelse 'vara', 'är' och 'var'.

De missionerande lingvisterna upptäckte att många nomina med nödvändighet skulle användas i kombination med possessiva pronomen. Till dessa nomina räknas släktskapsrelationer och vissa sociala förhållanden och egendomsförhållanden. I allmänhet tolkades detta faktum som en brist på förmågan att uttrycka abstrakta idéer. Man kan inte säga 'hem' utan måste säga 'mitt hem' eller 'ditt hem', etc. Intressant är uppfattningen av den egna kroppen som kollektiv ägodel. José Luis Suárez Roca skriver i *Lingüística misionera española* (1992): "Infödingarna förstår den egna kroppens lemmar inte i

³¹⁸ Suárez Roca, José Luis (1992) *Lingüística misionera española*. Pentalfa Ediciones. Oviedo; s 103.

³¹⁹ Fray Andrés de Olmos *Arte para aprender la lengua mexicana* publicerade 1547, citerade av José Luis Suárez Roca *Lingüística misionera española* (1992), s. 133

abstrakt mening utan som tillhörande hela kollektivet”. Besittning (egendom) och abstraktion, individualitet och gemensam besittning (kollektivt ägo) tycks inte vara varandra uteslutande kategorier. Redan de första jesuiterna upptäckte ett förhållande mellan besittning och abstraktion: om vissa objekt förklaras som delar av en individs kropp, måste de förklaras genom abstrakta termer.³²⁰ För många forskare har dessa avvikelser kännetecknat underutveckling och primitivism. Sådan var Wilhelm von Humboldts uppfattning. Han förklarar dessa grammatiska förhållanden som typiska för ett tänkande som inte kan nå upp till det begreppsliga abstraktionen.³²¹

Analysen av det mexikanska språkets struktur – som påträffas i andra varianter i många andra amerikanska språk och för övrigt i många andra så kallade primitiva kulturers språk – avslöjar ett arkaiskt tänkande som med all rätt bör beskrivas som annorlunda i förhållande till de europeiska. Omedelbart väcks frågan om man skall beskriva exempelvis 1500-talets nahuatl som ett “arkaiskt språk” på grund av det används för att uttrycka “arkaiska” tankeinnehåll. Uppenbarligen har språket en egen historia och en egen relation till andra språk som inte kan reduceras till andra nivåer av kulturen. Som vi redan har diskuterat, är termerna “arkaisk” respektive “modern” relativa i förhållande till utvalda utgångspunkter. Här utgår vi från den uppfattningen att någon form av koppling mellan språk och kultur bör finnas, och därför är det i detta sammanhang mindre viktigt hur ett språk relateras till andra språk. Viktigare är hur det relaterar till den värld i vilken det används. Man kan vända på problemet och fråga sig om inte 1500-talets nahuatl lika gärna kunde betraktas som “modern” i förhållande till dåtidens europeiska språk. Men även om en sådan beskrivning inte vore orimlig, kunde inte detta språk annat än återspegla den verklighet i vilken mexikanska levde. Därmed var det i någon bemärkelse “arkaiskt”. Vilket språk som helst kan oberoende av sin “inre ålder” fänga och uttrycka både ett modernt och ett arkaiskt innehåll. Även om vi kan hålla med om att det arkaiska tänkandets struktur föregår det moderna tänkandet, och att det senare kan förstås som en utveckling ur det förra, är utvecklingsprocessen aldrig avslutad.

³²⁰ Suárez Roca, José Luis (1992), s. 139

³²¹ Op.cit., s. 137

Appendix C: Humanism och reformation

Alister E. McGrath ger i *Reformation Thought an introduction* (1988) en god beskrivning av det vi har kallat den exogena humanismen:

The literary and cultural programme of humanism can be summarized in the slogan 'ad fontes' – back to the original sources. The squalor of the medieval period is bypassed, in order to recover the intellectual and artistic glories of the classical period. The 'filter' of medieval commentaries – whether on legal texts or on the Bible – is abandoned in order to engage directly with the original texts. [...] The slogan, however, does more than specify the sources to be used in the rebirth of civilization. It also specifies the attitude to be adopted towards these sources. It is necessary to remember that the Renaissance was an era of discovery, both geographical and scientific. The discovery of the Americas fired the imagination of the late Renaissance, as did new insights into the functioning of the human body and the natural world. And so classical sources were read with a view to rediscovering the experiences they reflected. In his Aeneid, Virgil described the discovery of new and strange lands – and so late Renaissance readers approached Virgil with a sense of expectation, for they too were in the process of discovering terrae incognitae. Galen was read in a new light: he described the gaining of physiological insights to a generation who were repeating that experience in their own day and age. And so it was also with scripture. The New Testament described the encounter of believers with the risen Christ – and late Renaissance readers approached the text of scripture with the expectation that they too could meet the risen Christ, a meeting which seemed to be denied to them by the church of their day.³²²

Men hur var relationen mellan reformationen och den endogena respektive den exogena humanismen? Om humanismen – och reformationens attityd gentemot skolastiken – skriver McGrath:

The humanists, the Swiss Reformers and the Wittenberg Reformers had no hesitation in rejecting scholasticism. In this respect, there is a strong degree of affinity between the three movements. The humanists, however, rejected scholasticism because of its unintelligibility and inelegance of expression: a

³²² McGrath Alister E. (1988) *Reformation Thought an introduction*, Oxford s. 32–33

simpler and more eloquent theology was required. Similar attitudes are evident within the Swiss Reformation, indicating strong affinity with humanism as the point.³²³

Om deras attityd gentemot de heliga skrifterna:

All three groups held that scripture held the key to reform of the church, in that it bore witness to Christian belief and practice in its original form. For the humanists, the authority of scripture rested in its eloquence, simplicity and antiquity. The Swiss and Wittenberg Reformers, however, grounded the authority of scripture in the concept of the 'word of God'. Scripture was seen as embodying the commands and promises of God, thus giving it a status over and above any purely human document. The phrase *sola scriptura*, 'by scripture alone', expresses the basic Reformation belief that no source other than scripture need be consulted in matters of Christian faith and practice. [...].³²⁴

Om deras attityd gentemot kyrkans fäder:

For the humanists the writers of the patristic period represented a simple and comprehensible form of Christianity, lent authority by their antiquity and eloquence. In general, humanists appear to have regarded the fathers as being of more or less equal value, in that all dated from roughly the same period of antiquity. [...] The Wittenberg Reformers Luther and Karlstadt, however, regarded Augustine as pre-eminent among the fathers. The humanists employed two criteria in evaluating the fathers: antiquity and eloquence. Thus Erasmus' preference for both Origen and Jerome is justified by the elegance of their writings, in addition to their antiquity, in common with the other patristic writings. The Wittenbergs Reformers, however used an explicitly theological criterion in evaluating the fathers: how reliable were they as interpreters of the New Testament? On the basis of this criterion, Augustine was to be preferred, and Origen to be treated with some suspicion. [...].³²⁵

Slutligen om deras attityd gentemot utbildningen:

In that the Reformation witnessed the birth of a series of new religious ideas (or, at least, ideas which were new to most people in the sixteenth century), it was essential to both the Wittenberg and Swiss reformations that a major programme of religious

³²³ Op cit, s. 45–47

³²⁴ Op cit, s. 45–47

³²⁵ Op cit, s. 45–47

education be undertaken. Humanism was essentially an educational and cultural movement based upon reform of the liberal arts, with the result that most early sixteenth-century humanists were professional educators. It is therefore interesting to note that most northern European humanists joined the cause of the Reformation, not necessarily because they approved of its religious ideas, but because they were attracted strongly by its educational ideals. [...] ³²⁶

Reformationen – som också inkluderar den katolska reformationen – strävade i all sin komplexitet efter att i en ny värld söka kristendomens djupare och renare rötter. Ur teologiskt perspektiv var denna process fundamentalistisk och konservativ. Av denna anledning kan reformationen inte identifieras med vare sig den ena eller den andra formen av humanism. Men reformationen var också en politisk revolution, och i det sammanhanget spelade den en avgörande roll för att förändra individens villkor gentemot staten och kyrkan.

³²⁶ Op cit, s. 45–47

Kapitel IX

Reformationen, Amerika och sexualiteten

Amerikas upptäckt och reformationens genombrott

Reformationen aktualiserade en rad filosofiska och teologiska problem liknande dem som hade drabbat det europeiska tankesystemet i samband med kristendomens expansion under senantikens. Amerikas upptäckt bidrog till att stimulera en omformulering av klassiska problem. Det gällde framför allt relationen mellan den fria viljan och predestinationen. Frågan rör människans frihet gentemot Gud men också hennes frihet gentemot andra människor. Reformationen inledde också ett nytt skede i motsättningen mellan nominalister och realister, en kontrovers med tydliga politiska konsekvenser. Jag går inte djupare in i denna komplicerade teologiska diskussion, utan gör endast en skillnad mellan reformtendenser vilkas närmaste mål är att bevara det gamla och reformtendenser som öppnar den religiösa sfären inför de nya tiderna. Gränserna mellan dessa två sammanfaller inte alltid med den mellan protestanter och katoliker, och ibland kan vi till och med finna motsättningarna hos en och samma aktör.

Ofta presenteras perioden omkring 1500 som medeltidens slut och som inledningen till det moderna. Det är en bild av "modernitet" som vi med femhundra års perspektiv bör revidera. Den medeltida kyrkan var på sitt sätt uttryck för en form av modernitet utvecklad ur ännu äldre förhållanden. Den medeltida kyrkan hade formulerat och diskuterat begrepp som vid tidpunkten för reformationens genombrott upplevde en pånyttfödelse och fördjupning, och som blev av oerhörd betydelse för den västerländska civilisationen. Humanismen – som hade varit otänkbar utan den relativa moraliska och religiösa toleransen under senmedeltiden – lämnade viktiga bidrag till reformationen. Humanismen fick också en avgörande

betydelse för samhällets sekularisering och därmed för den naturvetenskapliga utvecklingen.

Uppenbarligen var reformationen inte endast en teologisk utan i hög grad även en politisk revolution. Men bilden kan inte förenklas till en punkt där motståndarna reduceras till förvaltare av idéer och traditioner på väg att försvinna från scenen. Reformationens teologer vänder sig inte enbart till Bibeln utan även till kyrkofädernas skrifter och särskilt då till Augustinus.

Kristendomens framgångar i senantikens värld förklaras av att den fyllde behov som varken den klassiska grekiska filosofin eller de officiella kulterna kunde fylla. Kristendomen bidrog med jagets eller subjektets perspektiv, den berörde människans psykologiska inre och diskuterade hennes relation till Gud och de stora livsfrågorna – den gav det individualistiska perspektivet. Det är ett perspektiv som implicerar en opposition mellan världen och subjektet, mellan natur och kultur, en dualism som länge kommer att känneteckna den europeiska världsåskådningen.

Den katolska filosofin var modernare än Aristoteles, om vi med "modern" förstår utvecklingen av en "beskrivande" världsåskådning, en åskådning som kräver en klar skiljelinje mellan subjekt och objekt. Flykten från den aristoteliska skolastiken ledde också till ett intresse för andra icke-kristna texter som öppnade nya vägar till en sekulariserad reflexion. Sekulariseringsprocessen, kanske den viktigaste konsekvensen av en av historiens religiöst mest laddade perioder, var aldrig ett mål i sig utan en oförutsedd konsekvens av Europas självrannsakan.

Förutom att studierna fokuserades på Bibeln riktades reformatornas blick mot kristendomens rötter, särskilt mot Augustinus teologi. Men redan Petrarca – poeten som betraktas som humanismens fadersgestalt – var tydligt influerad av Augustinus.³²⁷ Inspirerad av Augustinus formulerade reformationens centralgestalt Luther den berömda teologiska tesen frälsning genom tron allena. Motsättningen mellan den katolska och den protestantiska världen kan således inte ses som en opposition mellan modernitet och icke-modernitet utan som ett nytt uttryck för gamla motsättningar. Luther framträdde samtidigt som upptäckten av Amerika inledde en ekonomisk

³²⁷ Se Boyle, M. ((1991) *Petrarch's Genius, Penitence and Prophecy*, University of California Press.

utveckling och territoriell expansion. Även den katolska kyrkan – en kvarlevande del av det traditionella medeltida – blev en del av den moderna världen och av dess vetenskapliga revolution. Den katolska kyrkan var ingalunda mer negativ till nya vetenskapliga teorier eller mer konservativ på den punkten än Luther, Zwingli eller Calvin. Vi skall inte glömma att ett stort antal vetenskapsmän i den katolska världen gjorde betydande insatser under 1500- och 1600-talet. Den militanta jesuitorden frammarsch gav världen framstående liberala teologer och filosofer som fader Acosta och Suarez. Sekulariseringen och “det moderna“ drabbade båda motståndslägren.

Reformationen i den specialiserade forskningen

De flesta forskare som har behandlat reformationen betraktar den som en konsekvens av komplexa samverkande faktorer. Euan Cameron skriver:

The motives of such diverse people as the agitators for the Reformation are therefore a complex topic in themselves. No single explanation of the Reformation's appeal should be expected to fit even most – let alone all – instances. The many and varied explanations devised by scholars to explain why the Reformation attracted lay support resolve themselves into three basic groups: 1. Political and material explanations. 2. Explanations based on the Reformation's alleged appropriateness to a class, order, or constitution. 3. Psychological and Spiritual Explanations.³²⁸

Vi kan här följa Camerons översikt över de olikartade orsakerna till reformationen om har angetts. Ett antagande, ofta återopat i

³²⁸ Cameron E. (1991) *The European Reformation* s. 293 “1. (...) These suggest that the Reformation was adopted because it justified lay people in seizing greater wealth, or more power, from the riches, status, and privileges of the old Church. 2. (...) These claim that the reformers' message, as perceived by the laity, seemed to 'coincide' with the world-view of classes or estates which adopted it; or that a particular form of the Reformation was specially well suited to the political experience and thinking of certain types of communities. 3. (...) These look at the essential, spiritual message of the Reformers, and account for laymen's response to it in terms of psychological needs which may be supposed to exist in everyone, rather than in specialized groups. These offer the most far-reaching kind of argument, but also the hardest to prove; and are therefore better left until the possibilities of the others have been exhausted.“

speciallitteraturen, finner ekonomiska orsaker bakom reformationen – med Camerons formulering: “Hypothesis: rulers adopted the Reformation in order to seize and exploit the Church’s excessive wealth.”³²⁹ En annan hypotes, tidigare nämnd i denna avhandling, är kravet på disciplinering: “the Reformation message confirmed the ruling élites’ view of man as essentially sinful and in need of discipline, and thereby justified their paternalistic restrictionism.” Enligt Cameron skulle detta förklara varför det lutheranska budskapet var så attraktivt för de ledande klasserna i norra och centrala Tyskland.³³⁰ En tredje typ av förklaring är av sociologisk natur och utgår från det inflytande som en växande stadskultur kunde ha haft på det allmänna medvetandet: “The Reformation message echoed the preferences of the progressive urban bourgeoisie for a simpler, purer more practical everyday creed.”³³¹ Av sociopolitisk natur är en fjärde hypotes, att samhällets lägre sikt revolterade mot kyrkans auktoritära styrning. I den bemärkelsen var reformation ett slags befrielseideologi för de fattiga: “the Reformation message with its anticlerical and antiauthoritarian overtones appealed to those who felt oppressed by their political or economic masters.”³³² Etniska och etniskt relaterade faktorer har också förklarats ligga bakom reformationens ideologiska framgång, särskilt som denna religiösa reform fick sitt största genombrott bland germanska folkgrupper. Likaså har etniska skillnader mellan grupper som utvecklade olika former av religiös reform noterats, hypotesen att “particular forms of the Reformation corresponded to the assumptions of particular city types, nation-states or ethnic groups.”³³³

Man har också gett psykologiska förklaringar till att reformationen fick ett sådant genomslag. Bikten och botgöringen, liksom mängden av oändliga ritualer kunde kännas belastande. Ett behov av ordning och reda i fråga om religiösa handlingar kan också ha spelat en central roll: “the Reformation offered a release from the spiritual ‘oppression’ imposed by the penitential cycle and the intolerable

³²⁹ Op cit, s 294

³³⁰ Op cit, s 300

³³¹ Op cit, s 301

³³² Op cit, s 302

³³³ Op cit, s 303

material and psychological demands which it made on the believer.”³³⁴ Ett förmodat förnuftigare innehåll hos den reformatoriska teologin har också angivits som orsak till reformationens framgång. “The message preached by the reformers seemed both more plausible and more biblical than the one purveyed by its opponents.”³³⁵ Slutligen ger Cameron en renodlat psykologisk förklaring: Ofta antas reformationen som källan till den moderna individualismens “suveränitet”, eftersom den möjliggjorde individens direkta kontakt med Guds ord och den enskildes tolkning av dessa: “The Reformation ‘flattered’ its hearers by treating them as fit to hear and to judge the most arcane doctrines of the religious élite, and by portraying the layman as the true custodian of biblical truth.”³³⁶

Reformationens politiska slagkraft visar sig i samband med tidens bondeuppror. För en klarare förståelse av det moderna samhällets utveckling är det viktigt att inse reformationens ideologiska betydelse också för de revolutionära bönderna. I *Martin Luther. The Man and His Work* (1982) skriver Walter von Loewenich att reformationen inte var den gnista som tände elden, utan vinden som spred lågorna. Hans angrepp på den kyrkliga hierarkin medförde en social oro: ett andligt tumult ledde in i ett socialt tumult, och Luther tvingades ta ställning, särskilt som bönderna direkt vädjade till honom. Han kunde sympatisera med flera av reformkraven, och var kritisk mot åtskilliga ekonomiska och samhälleliga missförhållanden.³³⁷ Men det bör också påpekas att Luther ändå snart ser sig tvungen att liera sig med Herrarna i kampen mot “de mordiska och

³³⁴ Op cit, s 305

³³⁵ Op cit, s 308.

³³⁶ Op cit, s 311.

³³⁷ The Reformation was not the spark that ignited the fire, but the wind which fanned the flames. Luther’s attack on the hierarchy brought with it a disruption of the entire social structure; the ‘spiritual turmoil’ could be fanned into ‘physical turmoil’. Many preachers actively sympathized with the peasants’ cause. (...) Luther could not remain silent, since the peasants appealed directly to him. From the very beginning, and even in his second work, he still strove for peace. He affirmed many of the reforms demanded by the peasants, and was certainly a critic of the economic and societal evils of his time. His writings against usury and his fight against economic monopoly are well-known to us.”Walter von Loewenich (1982) *Martin Luther. The Man and His Work.*, s. 263.

tjuvaktiga bondehoparna”, och ber överheten slakta dessa rabiessmitade hundar och Satans skaror i ett heligt krig.

Ett förklaringsalternativ som saknas: den sexuella revolutionen

I Camerons lista av möjliga orsaker till reformationen saknas ett förklaringsalternativ, sexualiteten, som kyrkan hade förträngt och fördömt under århundraden. Som vi sett har den specialiserade litteraturen inte någon referens till denna påtagliga faktor, manifesterad i oppositionen mot celibatet som ideal. Denna som det kan tyckas mindre viktiga omständighet kom i själva verket att få dramatiska konsekvenser, eftersom den möjliggjorde en förändring av de etiska värden som hade fastställts under patristikens tid och som dominerat det kristna medvetandet under århundraden. Under 1500-talet förvandlades det europeiska medvetandet från en etik dominerad av sexuella normer till en *arbetsetik*. Kyskheten var inte längre lika viktig, nu var det viktigare att göra rätt för sig.³³⁸

Prästernas celibat skilde kyrkan från det övriga samhället fram till Luthers tid. Ursprunget till celibatet kan spåras i Paulus skrifter och utvecklades vidare av kyrkofäderna. En faktor var synen på kvinnan. Bibeln förklarar att Eva var skapad som en biprodukt av mannen och att hon var ansvarig för arvsynnen.³³⁹

³³⁸ Jämför Weber, M. (1986) *Kapitalismens uppkomst*. AB Timbro, Göteborg.

³³⁹ "The principal Latin Fathers of the early church were virtually unanimous in their agreement with Paul. The notion that celibacy is better than married fidelity is regarded as absolutely unexceptionable and, moreover, is further justified by the certainty that the times are apocalyptic. Observing that the civilized world is everywhere overrun by barbarians, Jerome perceives that the end of the age is at hand and the injunction 'Be fruitful and multiply' no longer obtains. Augustine, apologizing for marriage, declares that continence is better; it may even hasten the highly desirable end of the world, which, if 'all abstained,' would come within a generation. Even if this were not so, the case for associating with woman is usually described as a weak one. As Jerome claims, the history of the gentiles shows that woman is responsible for the worlds evil: 'In all the bombast of tragedy and the overthrow of houses, cities, and kingdoms, it is the wives and concubines who stir up strife.' And Tertullian, making the existence of woman a perpetual sign of human error, sees in the original sin of Eve the cause not only of her political subordination and obligatory silence but also of continuing guilt." Constance Jordan (1990) *Renaissance Feminism*. Ithaca & London s. 26 .

Celibatet medförde problem och frågan kom då och då upp till diskussion inom den senmedeltida kyrkan. Sanningen var den att många präster inte kunde eller ville leva i kyskhet utan dolde ett dubbelliv med hustru och barn vid sidan om sina kyrkliga plikter. Ämnet diskuteras ingående av Erasmus, som även i denna fråga gav prov på psykologisk skärpa och tolerans och försvarade prästens rätt att själv välja mellan celibat och äktenskap. Luthers uppfattning blev den att celibatet saknade varje förankring i de heliga skrifterna och ingenting annat var än åter ett exempel på kyrkans godtyckliga regelverk.

As early as his treatise *To the Christian Nobility*, Luther had argued against mandatory celibacy of priests. Noting that celibacy was not part of the divine order, but an arbitrary rule of the church, he also approved the marriage of his friend Bartholomeus Bernhardi of Feldkirch, provost at Kemberg. Initially he had reservations as to whether celibacy for monks also ought to be abolished, but both in this treatise and his treatise on monastic vows, he came to a radical conclusion. He himself publicly discarded his monastic habit on October 9, 1524, and from then on he preached in his academic gown. He rejoiced over the marriage of Bugenhagen (Oct. 13, 1522) and his monastic brother Wenceslas Link (April 15, 1523), but he himself remained single. As late as November 30, 1524, he assured Spalatin that he had no intention of marrying.³⁴⁰

Sedan Luthers läror blivit kända i Nimbschens nunnekloster bestämde sig nio nunnor för att ge upp sitt löfte. De sökte hjälp hos anhöriga utan resultat och till sist vände de sig till Luther för att få hjälp. För att lyckas med sitt beslut var nunnorna tvungna att rymma till Wittenberg där de fick Luthers beskydd.³⁴¹

Steget från celibat till ett sexuellt aktivt liv var inte litet, och även om detta steg egentligen togs endast av kyrkans folk, innebar det att sexualiteten därmed fick en legitimitet – åtminstone inom äktenskapet – som en av Gud given drift. De nya etiska värdena var

³⁴⁰ Op cit, s. 26.

³⁴¹ "In an open letter to Leonhard Koppe, which appeared under the title *The Reason and the Answer Why Virgins May Rightfully Leave Convents*, Luther acknowledged his part in their escape and attested to the good reputation of the nine nuns, whose names he listed individually. As far as we know, all nine women were eventually married." Op cit, s. 281

dock långt ifrån självklara ens för reformationens ledande gestalter. Exempel kan hämtas från Luthers eget liv. När han år 1525 ingick äktenskap med Katarina von Bora, en av de nunnor som flytt klostret i Nimbschen, föranledde hans beslut starka reaktioner. Några sådana återges i Walter von Loewenichs *Martin Luther: The Man and His Work* (1982):

In the middle of 1525, a year of crisis for the Reformation, an event occurred which initially affected only Luther's personal life, but eventually attained wide-reaching historical significance. On the evening of Tuesday, June 13, 1525, shortly after five o'clock, Luther was secretly married to the former nun Katharina von Bora. The officiant at the ceremony was Bugenhagen, the pastor of the Wittenberg parish church. The ceremony took place in Luther's living quarters in the Black Cloister, with the Cranachs and professors Jonas and Apel present as witnesses. Marriage practices were strictly regulated at that time, and so two weeks later, on June 27, there was another, much larger celebration to which many guests came, including Luther's parents. This served as the public and legal conformation of the marriage, and therefore included a public procession to the church. Was this event simply a sunny idyll in the midst of the flurry of those months? Absolutely not! Luther's marriage was considered a scandal not only by his enemies, but in part by his friends as well. We can see this in a letter written by Melanchthon on June 16 to his friend Camerarius. Melanchthon considered Luther's marriage to be a degradation of great the man just at the moment in which his authority was most needed. Melanchthon had not been present at the June 13th ceremony. The jurist Schurff wrote, 'If this man takes a wife, the whole world will laugh along with the devil, who will destroy everything he has accomplished'.³⁴²

Visst hade celibatet väckt diskussion tidigare, men man kan ändå fråga sig varför en sexuell revolution ägde rum just vid denna tidpunkt. Det är alls inte otänkbart att de amerikanska erfarenheter-na hade sin betydelse även på detta område, eftersom människorna på andra sidan Atlanten hade visat sig ha en helt annan uppfattning i fråga om sexuell etik. När Luther och Katarina gifte sig hade spanjorerna befunnit sig i Amerika i trettio år. Missionärerna hade inlett arbetet på att indoktrinera indianerna i de kristna värderingar-na. Men på samma gång ingick spanska män öppna sexuella

³⁴² Loewenich, von Walter (1982), s. 279

förbindelser, ofta med flera indianska kvinnor samtidigt. Kontakten med den amerikanska sexuella liberalism som kom att påverka Europa i sin helhet.

Rabelais och Querelle des Femmes

En av reformationens omedelbara konsekvenser var en ny syn på äktenskapet och med det en ny situation för kvinnan i samhället. Vad jag beskriver här kan betecknas som en "sexuell revolution", om man med detta förstår en radikal förändring av könens inbördes relationer.

Redan i kapitel I beskrevs konfrontationen mellan de lärda som försvarade celibatet och de som försvarade äktenskapet. Denna konfrontation, Querelle des Femmes, kan sägas dela fältet mellan feminister och anti-feminister. Merparten av de manliga tänkare som argumenterade för att behålla prästernas eller munkarnas celibat, kämpade emot kvinnans intåg i männens värld. Omvänt försvarade celibatets motståndare vanligen kvinnans rätt och underlättade utvecklingen av ett jämlikt samhälle. Till denna senare grupp hörde Erasmus och Luther och inte minst Rabelais.

Den franske läkaren och författaren François Rabelais (1490--1553) ger alltså den här diskussionen en central plats. År 1532 publicerade han den första delen av *Gargantua: Les grandes et inestimables cronicques du grand et énorme géant Gargantua*. Verket blev omåttligt populärt och inspirerade till en fortsättning omfattande fyra böcker (äktheten av en femte bok tryckt efter Rabelais död har ifrågasatts). Året 1546 publicerades den tredje boken i serien, kanske den mest filosofiska av dem alla. Centralt i detta verk är diskussionen om äktenskapet. Liksom Erasmus och Luther betraktade Rabelais äktenskapet som indifferent i förhållande till de stora teologiska problemen. Utifrån detta perspektiv var det oväsentligt vilken ställning man hade i frågan om äktenskapet respektive celibatet. M. A. Screech skriver i *The Rabelaisian Marriage* (1958):

This 'indifference' does appear in the first two books but by no means plays there the role it is to assume in the third. In the earlier books Rabelais is more positive and constructive. The Christian Liberty which Erasmus and Luther proclaimed on the authority of St. Paul sets man free from the tyranny of indifferent

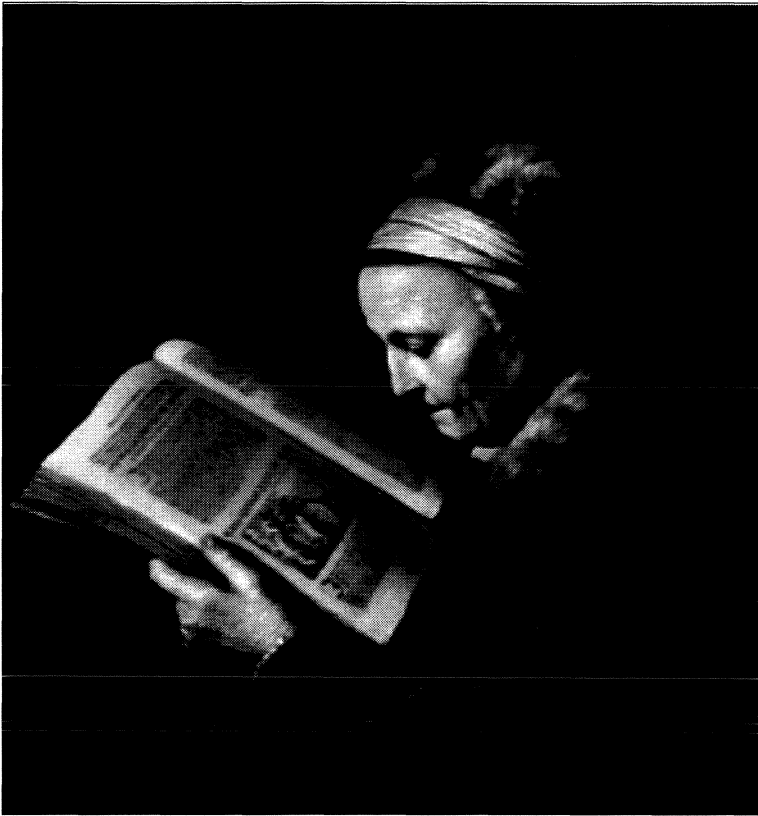


Bild XII: (sidan 186), Gerard Dou 1631. *Läsande äldre kvinna*. Amsterdams Rijksmuseum. Förmodligen läser kvinnan Bibeln. Som en konsekvens av reformationen förändrades kvinnas kulturella roll. Hon framträder nu som ett tänkande subjekt.

things such as celibacy, fasting and complicated ceremonial observances. This enabled them to praise marriage, since something which is neither good nor bad, except in relation to the will, can in fact be 'promotable'. Marriage for Rabelais is eminently promotable, provided it is conceived in a certain way.³⁴³

Man kan med rätta ställa sig skeptisk till huruvida den här "indifferensen" endast hade teologiska motiv, särskilt när man

³⁴³ M. A. Screech (1958) *The Rabelaisian Marriage*. Edward Arnold (Publishers) Ltd. London s. 13

fördjupar sig i det slag av kristen frihet de lärda diskuterade. För Rabelais som för Erasmus och Luther var äktenskapet ett godtagbart val om det ägde rum med föräldrarnas välsignelse, annars var det ogiltigt.³⁴⁴

Kravet på ett äktenskap med föräldrarnas tillstånd tillfredsställde samhällets politiska och ekonomiska behov. Det kan knappast betecknas som ett krav på individuell frihet, särskilt när man får veta att Rabelais försvarade faderns rätt att döda dottern och hennes make, i det fall de hade förenats i ett ogiltigt äktenskap.

Självklart var det inte fråga om ett försvar av den sexuella friheten, som i detta sammanhang sannolikt uttryckte sig i de ungas kärlek oavsett vad föräldrarna tyckte. Trots alla dessa begränsningar återställdes äktenskapet som ett obestridligt samhällscentrum även för det religiösa livet, och med detta förstärktes kvinnans ställning åtminstone indirekt. På intet sätt betydde det dock att de "feminister" som nämndes här ovan ägde en bättre förmåga att förstå kvinnan och hennes sexualitet. I en av de dialoger som framförs i den tredje boken låter Rabelais sin hjälte Panurge rådfråga en läkare nämnd Rondibilis om hur han skulle kunna tämja den sexuella lusten. Bland de lösningar som läkaren rekommenderar nämns överdoseringen med vin, några särskilda droger, hårt arbete och hårda studier. Om allt detta inte fungerade skulle man kunna pröva sexuellt umgänge inom äktenskapet. Denna reservation inför det sexuella livet speglar Rabelais och hans samtids uppfattning av sexualiteten som varande av djurisk natur. Driftlivet sammankopplades med kvinnan och uppfattningen av henne som animal *avidum generandi* kan spåras tillbaka Platons Timaios. Även om Rabelais tillhörde till den generationen av läkare som under renässansen utvecklade bättre insikter i kvinnans anatomi och fysiologi, försvara-

³⁴⁴ "Everything in Rabelais's attitude savours of the Evangelicals and of the Reform. Even his conception of what makes a marriage clandestine is Reformist, since there was not even agreement on definitions. For traditional moralists clandestinitas existed when witnesses were lacking or when there were certain ceremonial defects. For the Evangelicals and the Reform this was not the kernel of the matter at all, but the fact that parental consent was lacking. This precisely what Rabelais means: he is against marriages contracted by young people 'sans le sceu et adveu de leurs pères et mères'. Op cit; s. 48.

de han fortfarande den platonska traditionen, som på den punkten ifrågasatte även Galenos auktoritet.³⁴⁵

Adams och Evas dans³⁴⁶

Ingenting är mer klagörande än att konfrontera en teori med tidens egna redogörelser. Olaus Magnus erbjuder oss ännu en gång denna möjlighet. Hans *Historia* är en unik kultur- och sedehistoria innehållande myter och vardagliga iakttagelser med vars hjälp man kan fånga det som vanligen förblir osagt och osynligt i den traditionella historiska berättelsen. I den sextonde boken, trettiofemte kapitlet berättar Olaus hur nunnorna gjorde exemplariskt motstånd mot de "orena lutheranerna" som "ville släpa de kyska jungfruarna ur klostret":

Jag, som i tre och trettio år utstått förföljelse och landsflykt för trons skull, har därunder städse iakttagit, hurusom Gud i sin undransvärda nåd misskundligen stått dem bi, som hoppats på Honom, och gjort med frestelsen en sådan utgång, att ingen människas ståndaktighet kommit på skam, [...] Dock har jag i denna frestelsens tid förmärkt större ståndaktighet hos det svaga könet, jag menar nunnorna, (och åtskilliga trovärdiga personer hafva, efter vad jag förnummit, gjort samma iakttagelse) än hos de andliga af kallet och de ordinerade prästerna. [...] Bland de många exempel som härpå skulle kunna anföras, må ett eller tvenne vara till fyllest. Särskildt är att nämna en tilldragelse i den kejsrerliga staden i Lybeck i Nedre Tyskland. Där hände sig vid år 1525, att nunnorna i S:t Annas kloster i stort antal nattetid grofvo upp marken och med stockar och tegelstenar iståndsätte portarna och murarna, hvilka de orena Lutheranerna under dagen ostraffadt fått genombräta, jag vet icke med hvilken myndighets goda minne. I Rostock där några deras gelikar ville släpa de kyska jungfruarna ur klostret, klängde sig dessa med armar och händer fast efter myrors sätt och gjorde sig så omöjliga att rubba. Samma ståndaktighet visade S:ta Birgittas nunnor i

³⁴⁵ OP cit, s. 88-95

³⁴⁶ Där hände nämligen vid år 1530, att några lastbara köpmän, sju till antalet, vordna dristiga genom den lutherska själsväldsandan, togo sig före att jämte lika många skökor dansa skamlösa danser och slutligen till och med ville anställa en ringdans med blottad blygd, vilken de kallade Adams och Evas dans. Olaus Magnus *Historia om de nordiska folken*. Femtonde boken, elfte kapitlet.

Sverige, när man oafåtligen sökte förmå dem att träda i äktenskap med män af adeln. De valde hellre döden, än de på några villkor ville samtycka att befläcka sin kyskhet, som de helgat åt Gud. Så finnas ock mångenstädes andra deras likar, de där orubbligen framhärda i tron, medan däremot många män nesligen kommit på fall. Ty för att skicka sig efter tiden äro de redo att, när de se en tjuf, löpa med honom och hafva sin del med horkarlar. Men Gud som ännu tiger, skall omsider straffa dem och sätta dem under ögonen, på det att både de och det andra, som Gud förgäta, må detta märka.³⁴⁷

Lutherdomens seger i Norden innebar slutet för bröderna Magnus' så långt framgångsrika karriär i hemlandet. Efter reformationen valde de exilen i Polen men senare begav de sig till Italien där de stannade livet ut. När Olaus Magnus framställde *Carta marina* uppger han sig ha haft som avsikt att visa hur stor del av världen det "lutherska kätteriet" hade berövat katolikerna. Hans historia är fylld av referenser som avslöjar hans bitterhet. Det är uppenbart att Olaus Magnus identifierade lutherdomen med lösaktighet särskilt i sådant som anknöt till sexualiteten. Bilden av nunnor som tvingades till äktenskap framträder på flera ställen. I detta sammanhang är kvinnans dygd orubblig, och enligt Olaus Magnus var kvinnornas moral starkare än männens. I *Om ungmörnas ärbara skrud* (14:3 s. 96) skriver han:

Ungmörna smyckade sitt huvud med stora och dyrbara gyllene eller förgyllda kronor; och som ett värn om deras dygd nedföll från halsen å ömse sidor en skinande hvit mantel af siden eller linne, en sådan som munkarna nu benämna *scapulare* eller *patientia*. [...] Men när omsider tiden kom för den skamliga lutherska irrlärans uppträdande – förebådadt genom den vidunderliga kalf, som en ko år 1517 framfödde i trakten af Wittenberg i hertigdömet Sachsen–, då lossades öfverallt och i nästan hvarje landsända anständighetens band, och de mest fördärfvade seder vunno insteg, i synnerhet bland kvinnorna, hos hvilka de förråda sig i uppsyn, tal, dräkt, gång och åtbörder och öfver hufvud i allt, hvori oblyghet kommer till synes; så att föga bättre tillgår än i ett skökohus. Särskildt är detta fallet i sådana hem, där husmodern själf är sedeslös, ty henne plägar hela huset taga efter i all dålighet. Fordom betraktades en klädning af ljusblå färg som något oerhördt i Norden; att nu för tiden en dylik

³⁴⁷ Olaus Magnus (1951) *Historia om de nordiska folken*. Gidlunds. 16:35, s. 204.

fastmer anses som något synnerligen präktigt, och att sådan utländsk fåfånglighet som allehanda oblyga refvor i dräkten vunnit insteg, är ett oförtydligt tecken på refvor äfven i kyskhet och anständighet: dylika öfverflödiga skårer i klädedräkten hafva aldrig andra än ärolösa slinkor påfunnit och framhärdat i att bruka. Denna fåfångliga dräkt, omsorgsfullt uppletad, uttänkt och brukad af narrar, odågor och skökor till prål och orenhet och till evärdlig skam, hvad annat kan den bringa henne, som bär den – det må nu vara en drottning, en hertiginna eller hvilken annan kvinna som helst – än tårar för den kommande ålderdomen öfver att hafva brukat en dylik lättfärdig klädebonad, att hon så till äfventyrs måtte återvinna den eviga nåden härlighet!³⁴⁸

Nakenheten bekymrade Olaus Magnus – Michelangelos samtida – och trots sin djupa humanism tycks han ha haft svårt med den delen av den grekiska och romerska konstnärliga smaken. Han skriver i ”Ytterligare om målare i Nordanland”:

Hvad målarkonsten vidkommer äro utmärkta och framstående målare sällsynta öfverallt i Norden, icke så till förståendes, att de skulle sakna snille, en väl erforderlig handledning. [...] Den närvarande tiden är väl äfven i fråga om målarkonsten anfrätt af fördärf. Likväl håller jag för sannolikt, att förståndiga furstar i Nordanland, som ju älska storartade byggnadsverk, äfven vidkommande målarkonstens alster hafva en lika upphöjd smak. De lära sålunda nog helst betrakta ädla konstverk och icke lida skamliga bilder för sina ögon samt alltså taga forntidens ärorika konungar till föredöme. Dessa vände ju all sin häg till hjältedygd och lysande bragder. Däremot befinnas de aldrig hafva tålt bilder af nakna människor, särskildt kvinnor, hur öfverlägset konstnärliga de framställningar än varit, som bjudits dem till åskådande, ej heller tillåtut, att sådana bilder visades för deras undersåtar, med äfventyr av straff. Beundransvärda äro nämligen den försynthet och den omvårdnad om kyskheten, som behärska folket i dessa kalla trakter. Ja ingenstädes får ens tillstymmelsen till något otillbörligt komma till synes, som kunde egga till djurisk brånad och beblandelse. Lutheranerna åter, dessa de otuktigaste af alla kättare, hafva sökt komma sådan styggelse åstad och till den ändan med skenfagert tal om utmärkta målningar och beundran för konsten infört nakna och skamlösa bilder, och öfverheten har blundat därför. Dessa bilder hafva visserligen grumlat många ärbara sinnen, men likväl aldrig

³⁴⁸ Op cit 14:3 s. 96

mäktat utsläcka den naturliga blygsamheten hos ett folk, som är fostradt i rena seder. Ja, icke ens genom gudlös framfart med eld och svärd eller utsökt grymhet hafva kättarna lyckats kränka kvinnornas kyskhets, ej heller med gåfvor bringa deras dygd på fall.³⁴⁹

Om den nordiska kvinnan i något avseende skall jämföras med männen – som i historierna om amazonerna – var hon uppfostrad i krigskonsten för att “med vapen kunna värna sin kyskhets mot de kämpars närgångenhet”. I ”Krig förda af berömda kvinnor” kan vi läsa:

Liksom hade de varit glömska af sin medfödda bestämmelse, föredrogo de sträfhets framför smekningar och valde strider framför kyssa, vapen framför kärlek, svärd framför njutningar och smakade hellre på blod än kyssar; och händer, som de bort vänja vid väfstolens syslor, ställde de i kastvapens tjänst, så att de tänkte mindre på biläger än på att nederlägga fienden och sökte med pilar träffa dem, hvilka de med sin blotta åsyn kunnat tämja. Och deras antal var icke ringa, hvilka afhölo sig från all slags vållust och med största ifver hängåfvo sig åt krigets värf. Och icke var det af obetydliga skäl som deras föräldrar läto et ske: det var för att de skulle med vapen kunna värna sin kyskhets mot de kämpars närgångenhet, hvilka icke fasan för otuktens brott höll tillbaka från att bringa vanära; och för att de icke skulle tillåta, att illgärningsmän i sin våldsamt trädde fäderneslandet eller föräldrar och oskyldiga barn för nära, [...].³⁵⁰

Den amerikanska bakgrunden till Luthers teologi

Luthers och tlamatimernas värld i Mexiko är samtida. Vi kan i den lutherska tankevärlden spåra flera drag som kan förklaras mot en bakgrund av det europeiska mötet med Amerika. Det betyder inte att Luther personligen behöver ha tagit intryck av dessa upplevelser, däremot att den ideologiska miljö i vilken han framträdde präglades av sådana erfarenheter.

Aztekernas värld är fylld av paradoxer. Å ena sidan äger den en sträng logisk struktur. Å den andra sidan framstår dess världsbild som naiv, avlägsen från det vi uppfattar som sunt förnuft. Mot en

³⁴⁹ Op cit 13:50 s. 90

³⁵⁰ Op cit, 5:30 s. 260

fantastisk och färgrik bakgrund avtecknar sig gudar och djur, offer och blodiga ritualer, matematik och astronomi – alla lika viktiga ingredienser. I toppen av denna världsbeskrivning finner vi aztekernas motsvarighet till filosofen, tlamatinime (han som känner till). Enligt Leon Portilla kan han beskrivas som “en öppen spegel, en spegel med öppningar på båda sidor”.³⁵¹

Aztekernas kulturella liv vilade i tlamatinimernas händer. Det komponerade de sånger och den poesi som förde kunskapen vidare till nästa generation. Det var de som målade de kodex som har bevarats till våra dagar. Som ordets vårdare benämndes de tlatolmatinime (ordets lärda) “de som under buller vände på kodex olika sidor”.³⁵² Om tlamatinimerna i någon mening kan jämföras med antikens grekiska filosofer, saknas heller inte en motsvarighet till sofisterna, de “icke goda lärda män” (amo qualli tlamatini) vilka gjorde så att de andra “tappade ansiktet”.³⁵³ Men i motsats till de grekiska filosoferna var tlamatinimerna samtidigt präster.³⁵⁴

Eftersom aztekerna levde i ett universum styrt av ödet, saknade deras världsuppfattning ett klart begrepp om slumpen. Utvecklingen av ett slumpbegrepp kan, som jag tidigare visat, betraktas som gränsen mellan en arkaisk och en modern världssyn.³⁵⁵ Närvaron av detta begrepp är en begreppslik indikator på att den arkaiska etappen har fullbordats.

Slumpbegreppet är en förutsättning för den fria viljans problematik. Om världens utveckling vore styrd in i minsta detalj och ingenting bestämdes av slumpen, skulle ingen plats kunna finnas för människans fria vilja. Möjligheten till ett val förutsätter självfallet att subjektets handling inte är förutbestämd. Men aztekernas värld styrdes i minsta detalj av mer eller mindre gåtfulla krafter som lämnade föga plats för individens påverkan. Människor blev åskådare till sina egna handlingar, eller till handlingar som snarare uppfattades som händelser.

³⁵¹ León Portilla M. (1983) *La Filosofía Náhuatl*. Estudiada en sus fuentes., s. 65. Den aztekiska världsuppfattningen kan ibland påminna om Lewis Carrolls värld.

³⁵² Op. cit, s. 76-77

³⁵³ Op. cit, s. 73

³⁵⁴ Op. cit, s.81

³⁵⁵ Jämför den utförligare diskussionen i kapitel V.

Men aztekernas tycks ändå ha ägt ett visst moment av frihet i det att frihet genom disciplinering tycks ha varit normen. Det arkaiska handlandet retuscherar föreställningen om världen så att den passar in i en icke-politisk världsåskådning. Den retuscheringen vilar på styrningen av händelseförloppet med stöd i riter. När oförutsedda händelser inträffar, träder riten in som ett sammansvetsande moment. Dennasammansvetsande norm riktas inte mot maktpositioner utan mot makten, dvs. den är en norm som agerar mot bildningen av mekanismer som möjliggör makten. Genom ritualer av olika slag, har den arkaiska människan skapat sig en kulturell värld som avskärmar henne från det politiska spelet. Besatthet efter att undvika de rent politiska lösningarna gör dessa samhällen mycket konservativa. Undvikandet av politisk styrning var en form av frihet som uppmärksammades av de första européerna och beskrevs av dem som "brist på disciplin". Detta slag av frihet där människan blir en del av händelseförloppets icke-mekaniska skeende, är paradoxalt nog konsekvensen av de mest strikta levnadsregler man kan tänka sig.

Deras sätt att påverka ödet var dock annorlunda än det den moderna människans. De texter som León-Portilla använder sig av för att studera denna problematik är mycket tydliga:

Han var förtjänstfull, tillrättavisade sig: det gick bra för honom.

Han var inte sig själv lik, uträttade inget, han förtjänade inget: han endast förtjänade den egna förödmjukelsen och den egna förstörelsen.³⁵⁶

Vi ser att den arkaiska människans handlingar gällde den egna disciplineringen. Den fria viljan kunde trots allt ha en plats i denna noggrant styrda värld genom uppoffringar och offrande.

Det amerikanska ideologiska stoffet blir tillgängligt för den europeiska samtiden via otaliga kanaler. Visserligen kunde Amerika ibland beskrivas som en Edens lustgård och amerikanen som den goda vilden, oskuldsfull och utan synd. Men samtidigt översköldes européerna av rapporter om vildhet, antropofagi och blodiga ritualer. De traditionella europeiska uppfattningarna om människans natur och hennes verklighet satte i gungning. En följd blev den pessimistiska och fatalistiska våg som gick över Europa strax efter Amerikas upptäckt. Även om denna våg av fatalism inte nödvändigtvis påverkade Luther direkt och personligen, men bör även han ha tagit

³⁵⁶ Op. cit, s. 197. Citerat efter León-Portilla. Min översättning.

intryck av en förändrad ideologisk miljö, fylld av frågor, hot och förväntningar.

Peter Burke beskriver de eskatologiska strömningar som blev en följd av de amerikanska intrycken:

The Franciscan Gerónimo de Mendieta viewed the discovery of America as the fulfilment of Joachimite prophecies about the millennium, while he saw Cortés as a new Moses and also as a compensation for the rise of Luther, as if the New World had been called into existence to redress the spiritual balance of the Old.³⁵⁷

Kopplingen mellan reformationen och den Nya världen görs redan under 1600-talet. Peter Burke menar att en sådan koppling finns i både Johannes H. Alsteds *Thesaurus chronologiae*, tryckt i Herborn år 1624, och i Georg Horns *Historia philosophica*, tryckt i Leiden år 1655.

Protestants added a final event to this cluster, the Reformation. Alsted, for example, declared that 'it should not go unobserved that the discovery of the New World, the reform of religion and finally the study of languages and arts began at more or less the same time'. Georg Horn, a professor of history at the University of Leiden [...] made the same point a generation later when discussing the discovery of the New World. 'Little by little, light began to emerge from all this darkness. The virtual rebirth of literature and the doctrine of the Gospel promised better times.... At length what might be called a new world emerged.'³⁵⁸

Vi har tidigare visat hur de ockulta vetenskaperna under 1500- och 1600-talen upplever en högkonjunktur i Europa. I detta har det bisarra informationsflödet från Amerika sin uppenbara betydelse.

³⁵⁷ "America and the Rewriting of World History" av Burke, Peter, s. 41. *America in European Consciousness, 1493-1750*, Karen Ordahl Editor, The University of North Carolina Press 1995.

³⁵⁸ Tysken Johann Heinrich Alsted (Alstedius) var verksam i Transsylvanien. Han skrev även *Encyclopaedia* år 1630, ett ambitiöst filosofiskt och naturvetenskapligt verk på mer än två tusen sidor. Peter Burke citerar ur hans *Thesaurus* (s 175): 'non est silentio praetereundum, dectionem novi orbis, reformationem religionis, culturam deniquelinguarum et artium eodem fere tempore coepisse.' Op cit.s. 50. Burke citerar också Georg Horns latinska original hämtat från *Historia philosophica* (s 303): "Ex tantis tenebris paullatim clarior lux emergere coepit. Nam et literae quasi renascentes, et ipsa Evangelii doctrina, meliora tempora promittebant... Emerisit tandem alius quasi orbis." Op cit s. 50

Alkemin, magi, astrologi, hermetism, teosofi bland många andra discipliner odlas som aldrig för. Filosofer och teologer, ibland i konflikt med kristna övertygelser, ägnar sig åt dessa discipliner med anmärkningsvärd entusiasm. Andrew Weeks anger i *Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation* (1997) också flera gemensamma punkter mellan det esoteriska naturvetenskapliga programmet och den reformatoriska rörelsen, bland annat i den filosofiska nominalismen:

Luther's doctrine of the universal priesthood of the laity and his emphasis on inner faith led to an individualization of sin and salvation. There is a parallel to this in Paracelsus's rejection of a Galenic medicine that, in its generalized form, considered all diseases as variant of humoral imbalances. [...] By turning away from the universals as the ultimate reality, nominalistic philosophy had broken ground for Luther's new sense of reality, meaning and experience, emphasizing the particular and the individual. Alchemy, with its sense of the particularity and multiple transformability of substances, might be regarded as the nominalism of the Paracelsian medicine. On the foundation of an 'experience' that included alchemy, Paracelsus could claim to understand not only the real substances of disease, but also the true signs or signatures of things that revealed their inner God-given powers to heal.³⁵⁹

Inför den ockultistiska vågen var kristendomen tvungen att försvara sig och en motaktion iscensattes. Snart började profetiorna om Antikrists ankomst spridas. Den allmänna osäkerheten orsakade efter den gamla världens undergång fick stöd i varje avvikande händelse. "As 1524 approached the increased number of prophecies reflected the tensions in Europe: the Valois-Hapsburg wars, the unrest in Germany and the spread of the Reformation. Though the eschatological prophecies were centred in Germany and Italy there were echoes in France and Spain. The flood of literature soon became entangled with the eschatological ferment concerning the coming of the Antichrist, which was stirred by wandering prea-

³⁵⁹ Weeks, Andrew (1997) *Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*. State University of New York, Albany; s. 13

chers.”³⁶⁰ Berättelser om födelse av märkliga varelser eller av naturkatastrofers religiösa betydelse, förekom i den allmänna politiska och teologiska debatten. Även Luther och Melanchthon deltog i detta sökande efter omen:

They drew attention to the evidence of the wrath of God in the natural world and introduced another prophetic strand, in the significance of omens, which revolved around prodigious births, unnatural monsters and natural disasters. Encyclopaedias of prodigies began to appear at the beginning of the sixteenth century, and were used as further signs of divine anger and imminent retribution. Like astrology, prodigies and monsters fuelled the politico-religious debate, and were probably more effective at capturing the public imagination. [...] The chronicles of the period abound with reports of monstrous humans and animals, [...] The interpretations of these signs quickly achieved great popularity and both Luther and Melanchthon added their voices to the ensuing battle of images.³⁶¹

Europa fylldes av anteciperingar angående Antikrists ankomst. Alla tecken utnyttjades i kampen för att leda folket till den sanna tron. En missbildad kalv född i Sachsen 1522 är ett exempel: “Luther, in the pamphlet which he wrote with Melanchthon entitled *On the Papal ass of Rome and the Monk Calf of Freyberg* cites the prodigious birth of a calf with a bald patch resembling a monk, and uses it in a biting satire criticizing the Catholic clergy.”³⁶² Det var bland annat mot den här bakgrunden som Luther våndades över Guds vrede och utvecklade några av sina viktigaste teologiska bidrag. Den kris han genomgår under mitten av 1510-talet som har sin grund i en kombination av faktorer. Å ena sidan såg han i kyrkans attityd till synden en gärningsmoral och en hycklande fariseism. Å andra sidan fanns han ständiga rädsla för att vara otillräcklig inför Gud: ”När skall du någonsin bli from och göra nog för att få en nådig Gud?” Svaret blir att människan inte kan bli rättfärdiggjord genom egna gärningar, utan endast genom Guds nåd. För Luther saknar människans gärningar betydelse inför Guds ögon, oavsett hur

³⁶⁰ Rossi, P. “Society culture and the dissemination of learning” in Pumfrey S., Rossi P. L. and Slawinski M. Editors (1991) *Science, culture and popular belief in Renaissance Europe*, s. 147

³⁶¹ Pumfrey, S., Rossi, P. L. and Slawinski, M. (1991), s. 147-148

³⁶² Ibid.

mycket hon anstränger sig. Inför Guds ögon förtjänar ingen människa att bli frälst. Men genom tron, kan människan bli en del av det gudomliga projektet och på detta vis bli frälst. Han går från en uppfattning av frälsning genom handlingar till en frälsning genom den inre religiösa övertygelsen, en tolkning hämtad från Augustinus. Människan förlorar sin frihet gentemot Gud, men får en individualistisk, subjektiv inre relation till Gud, som omedelbart befriar människan från ”externa” religiösa plikter:

The doctrine which troubled him was that of *justitia Dei*, God's 'justice' or righteousness. He took it in its formal or 'active' connotation to mean the divine righteousness as manifested in judgement and retribution; and faced by that what conceivable hope could there be for a sinner like himself? For Luther, on the other hand, merit as such was an irrelevance. In God's sight, no man could deserve to be saved, or even helped on the way to salvation, no matter how assiduously and conscientiously he tried.³⁶³

Om människans frälsning vilar i Guds händer, kan en konsekvens bli att hos frigörs från den religiösa maktens världsliga kontroll. Luthers teologi befriade människan från ett överflöd av ritualer och normer av yttre karaktär, men ersatte dem i stället med en självdisciplinering. Därmed skapades en frihetsuppfattning grundad i självkontroll och ett frivilligt bejakande av den politiska auktoritetens vilja. Det samhälle som utvecklades föddes hade inte samma behov av repression och styrning i och med att individen frivilligt anpassade sig till den politiska makten. Men det är endast genom att den rättfärdiggjorda syndaren blir delaktig av nåden som han till slut kan känna sig som en fri människa. Det kristna livet är i grund och botten ett liv i frihet.³⁶⁴

Reformationen som renässansens slutpunkt

Renässansens kultur var en "culture of the phantasmic", skriver Ioan P. Couliano: "It lent tremendous weight to the phantoms evoked by inner sense and had developed to the utmost the human faculty of working actively upon and with phantasms." Men denna värld av

³⁶³ Reardon, B. M. G. (1995) *Religious Thought in the Reformation*, s. 49, 54

³⁶⁴ Op cit, s 57

renässans avslutades med reformationen: "By asserting the idolatrous and impious nature of phantasm, Reformation abolished at one stroke the culture of the Renaissance."³⁶⁵ Enligt Couliano vände sig reformationen emot delar av det ideologiska material som medverkat till renässansens utveckling och genombrott. Denna process tog definitiv form under 1600 talet, men rötterna finns redan i Luthers konfrontation med Erasmus. Protestantismens förnyelse av den kristna läran, med dess betydelse för en förändring av den sociala ordningen liksom för en radikal förändring av kvinnans sociala situation, men protestantismen omvandlades ganska snabbt till en konservativ rörelse som förföljde oliktankande och sociala avvikare med samma iver som inkquisitionen. En relativt hög grad av liberalism och social frihet hade under 1500 talets första hälft skapat en ny värld dominerad av framtidstro och sensualism, men nu producerade detta även sin motsats. Rädslan blev för stark inför de nya och okända utmaningar som snabbt förändrade världen, en värld präglad av ett ökande kvinnoinflytande och av bondeuppror. Därmed blev kravet på en begränsning och kontroll av de sociala ekonomiska och religiösa processerna den första punkten på varje politiskt eller religiöst maktcentrums dagordning. Mot denna bakgrund kan vi se en företeelse som häxförföljelsen, tillämpad med samma intensitet i de katolska och de protestantiska lägren.

Luthers teologi har pessimistiska och deterministiska drag. Människan är inte fri inför Gud och förnuftet kan inte leda henne till frälsningen. Men hans teologi blev ett utomordentligt politiskt redskap i kampen mot den katolska kyrkans makt över individer, regioner och länder. Genom att beröva människan hennes frihet inför Gud, underströk Luther hennes frihet i förhållande till den katolska kyrkan, och därmed möjliggjordes Nordeuropas frigörelse från den traditionella romerska centralismen. Den filosofiska nominalismen hade sin självklara betydelse i denna frigörelseprocess. Den bidrog till att göra Luthers teologi tillräckligt rik och komplex för mötet med en komplicerad filosofisk situation. Men hans teologi fick också en befriande roll i furstarnas kamp gentemot kyrkan liksom i bönderna kamp gentemot kyrka och överhet, även om den senare kampen inledningsvis resulterade i ett katastrofalt nederlag.

³⁶⁵ Ioan P. Couliano (1987) *Eros and Magic in the Renaissance*. The University of Chicago Press, s.193-194

Reformationen gav också kvinnan en tydligare närvaro i samhället och i det religiösa livet. Att ett samband finns mellan reformation och kapitalism verkar sannolikt.

Samtidigt medförde reformationen en skärpning av individens självdisciplin och moral, något som kunde ge en inre balans i den förvirrade tid där den Nya Världen markerade sin överväldigande närvaro i form av oräkneliga obesvarade frågor och frestelser, där de ockulta vetenskaperna satte traditionella kristna övertygelser på prov. Reformerna formulerades därför inom ramen av en sträng kristen ortodoxi, där den katolska traditionen utmålades som en avvikelse från de rena källorna, Bibeln och kyrkofäderna. Men den kanske viktigaste av alla Luthers reformer var den att hans teologi innebar att celibatet avskaffades. Man brukar inte räkna detta till de avgörande bland reformationens insatser. Betraktad med vår tids postfreudianska ögon måste denna förändring ändå ges en central roll. Vi har sett hur denna sexuella omvandling förändrade den moderna Europas grundvärderingar från kyskhetsideal till nyttoideal. I detta sammanhang tvingade Amerikas upptäckt fram en period av välbefinnande och expansion som tillät en tidigare aldrig beskådad ideologisk kreativitet.

I all sin stränghet innebar reformationen ett steg närmare individens oberoende av samhällsklass och kön. Den var ett steg i riktning mot ett samhälle styrt i konsensus snarare än i underkastelse. Också på den punkten närmade sig människan sina arkaiska rötter, samhället närmade sig ett ursprungsstadium av kollektiv styrning, och detta skedde mycket som en följd av mötet med "vilden" från den Nya världen.



Bild XIII: Spanjorerna anländer till Mexico. *Florentine Codex*. Bok 12. Den kulturella invasionen förde med sig av en hel värld av möbler, djur och växter, sjukdomar, redskap och vapen. Överföringen av dessa fick en snabbare och mer genomgripande inverkan på de erövrade områdena än politik och religion.

Kapitel X

Mellan åsikt och vittnesbörd

To these regions, moreover, should be added the islands discovered in our time under the rulers of Spain and Portugal, and especially America, named after the ship's captain who found it. On account of its still undisclosed size it is thought to be a second of inhabited countries. There are also many other islands, heretofore unknown. So little reason have we to marvel at the existence of antipodes or antichthones. Indeed geometrical reasoning about the location of America compels us to believe that it is diametrically opposite the Ganges district of India.³⁶⁶

Om inriktningen av Olaus Magnus' universitetsstudier sakna vi konkreta uppgifter. Intresset för särskilt geografi och etnografi, inom vilka ämnesområden Olaus Magnus kom att bilda en epok för Nordens vidkommande, hade börjat vakna, ett intresse som bör ses mot bakgrunden av de stora geografiska upptäckterna och renässansens begär efter vetande om de folk som bebodde de nya länderna.³⁶⁷

Om livsrummets plats i historien

Vilket är livsrummets roll i historien? Vilken roll har rummet spelat för människornas handlingar? Vilken betydelse har tingens storlek och form haft för vår uppfattning och förståelse av omgivningens egenskaper?³⁶⁸ Uppenbarligen är det bättre att ha tillgång till ett stort och fattigt land, än till ett lika fattigt men mindre. En strävan efter en ökning av livsrummet är en naturlig tendens för varje form av liv, eftersom en sådan expansion alltid innebär en möjlighet till någon form av ökad rikedom. Växelverkan mellan befolkningsstorlek och landskapets utsträckning är sedan länge objekt för ekologiska studier.

³⁶⁶ Copernicus, N. (1978) s. 10.

³⁶⁷ Efterskrift till Olaus Magnus Historia, av John Granlund, band IV s. 499.

³⁶⁸ Om detta se även diskussionen i "Avslutning".

Det börjar redan med Galileo Galileis klassiska reflexioner om den vetenskap som vi idag känner under namnet allometri.³⁶⁹ Man bör således räkna ett landskaps storlek till de egenskaper som gör ett land rikare eller fattigare, oberoende av andra faktorer. Med detta resonemang vill jag framhålla att de så kallade ekonomiska motiven bakom en historisk handling, motiv som vanligen identifieras som en strävan efter naturliga tillgångar, ofta egentligen är uttryckbara som en variabel av detta lands fysiska proportioner: ju större landskapet är, desto rikare är det. Denna tendens till expansion blir dessutom i högsta grad beroende av den föreställning som ett expanderande folk har om det landskap som ska erövrats. Den medeltida européns föreställningar om det västliga livsrummets horisont sträckte sig endast till Atlanten, och så förblev det fram till Columbus banbrytande resa. På samma sätt sträckte sig det samtida aztekiska imperiet fram till det karibiska havets kust.³⁷⁰ Bortom dessa gränser fanns det en värld, men utan extension, dvs. utanför det allmänna medvetandets omedelbara värld. Gränserna för människans expansion – barriärer och motstånd i form av sådant som hav eller berg, värme eller kyla – var samtidigt gränserna för människans kunskap och omvänt.

Begrepp som geografi och astronomi kännetecknas av etablerade och väl definierade vetenskapsområden. Däremot används begrepp som kosmografi och kosmologi för att beteckna en ganska bred och opreciserad erfarenhet om världens beskaffenhet. Som en följd av deras obestämda karaktär har dessa ord ibland använts som synonymmer. I äldre texter har dessutom kosmografi ofta använts som synonymt med geografi. Jag använder termen kosmografi för att

³⁶⁹ Galilei, G. (1954) *Dialogues Concerning Two New Sciences*. Dover. Publications Inc, New York.

³⁷⁰ Aztekernas föreställning av sin omedelbar värld framgår av Monctezumas reaktion då Cortés frågade om han hade tillgång till en karta över Mexicos kust, Cortés letade nämligen efter en bra hamn. Aztekerna hade inga kartor men efter att ha försäkrat sig om vad Cortés egentligen ville ha skaffade Monctezuma en dålig sådan: en målning på tyg som vagt föreställde kusten. Situationen vittnar om aztekernas otränade förmåga i just den sortens övning som krävs för att rita en karta, men också om mexikanernas vaga uppfattning av sitt eget livsrum. Detta slag av precision var inte nödvändigt för ett folk som bestämde sina handlingar genom tolkningen av stjärnorna och andra naturliga tecken. De behövde i stället en framgångsrik kalender och en sådan utvecklades med mycket hög precision. Madariaga(1982), s. 331.

beteckna ett vitt kunskapsfält som sträcker sig från astronomin till geografin, men som också inkluderar allt som berör människans kunskap om livsrummet: klimatlära, landskapsbeskrivningar, sjökunskap, beskrivning av flora och fauna, även byggnadskonst, klädsel och matvanor när de är relaterade till den fysiska miljön. Kosmografi betecknar i denna studie en tvärvetenskap som bygger broar mellan naturkunskapen och antropologin.

Mellan åsikt och vittnesbörd

För det fortsatta resonemanget är det viktigt att precisera skillnaden mellan *att tro* på att världen är på ett visst sätt, och att uppleva världen som den *faktiskt är*. Denna skillnad beskrivs av Tommaso Campanella som skillnaden mellan dem som uttrycker en *åsikt* (*come opinanti*) och dem som levererar ett *vittnesbörd* (*come testimonianti*).³⁷¹ Skillnaden mellan logiskt argument och erfarenhet associeras ofta till konfrontationen mellan peripatetiker och neoplatoniker under renässansen och ses som uttryck för två olika sätt att förstå kunskapen: å ena sidan en kunskap som kan kallas objektiv eller opersonlig och som stöder sig på det logiska argumentet, å den andra en kunskap som bygger på olika former av handling. Det senare slaget av kunskap förändrar den upplevande irreversibelt och i grunden: han blir *ett vittne*.

Man kan finna denna konfrontation mellan åsikt och vittnesbörd i Las Casas argument till indianernas försvar. Om detta skriver Pagden: "Las Casas reiterated two related claims: that the Indians were "men like us," and that only those who had "been there" could

³⁷¹ Qui errò Lattanzio, e St.Basilio, che sempre s'andasse abasso sotto a noi, e negaro li antipodi come opinanti e non come testimonianti." Tommaso Campanella (1939), s. 263.

possibly have any significant understanding of America and its inhabitants.”³⁷²

Denna form av erfarenhet motstår varje argument och kräver snarare att sådana anpassas till den nya situationen. Erfarenhet som vittnesbörd är en grund till 1600-talets vetenskapliga utveckling, men denna opposition mellan åsikt och vittnesbörd påverkade även i hög grad den religiösa konfrontationen i 1500-talets kristna värld. Reformationen aktualiserade exempelvis Bibeln som vittnesbörd gentemot kyrkans auktoritet, men det var först efter de stora resornas chockerande budskap som den nya kunskapsuppfattningen tog överhanden. Klara bevis på den nya kunskapssteoretiska andan finner vi hos Kepler:

Jag är medveten om hur stor skillnaden är mellan spekulationen och den sinnliga erfarenheten; mellan Ptolemaios diskussion om antipoderna och Columbus upptäckt av den Nya världen, och likaledes mellan de vitt spridda tuberna med två linser och den apparatur med vilken du, Galileo, har genomträngt himlarna.³⁷³

Den nya världsbilden har en speciell betydelse i Galileos vederläggning av peripatetiska antaganden. Galileo, ger själv redan de facto sitt bifall till detta nya filosofiska resonemang:

³⁷² "I want now to look more closely at the writings of the author who perhaps best illustrates the problems inherent in the construction of an authoritative representation of America, and of the corresponding tensions between the appeal to authorial experience and the demands of the canon: Bartolomé de Las Casas. Las Casas wrote a large number of quasi legal tracts in defense of the rights of the Amerindian peoples. But he is, perhaps, best known today for his descriptive works - the History of the Indies (Historia de las Indias), composed between 1527 and 1559; the Apologetic History of the Indies (Apologética historia sumaria), written sometime after 1551; and the only one to appear during his own lifetime, the short Account of the Destruction of the Indies (Brevisísima relación de la destrucción de las Indias), published in 1552. In these, as in his more formal texts, Las Casas reiterated two related claims: that the Indians were "men like us," and that only those who had "been there" could possibly have any significant understanding of America and its inhabitants. Las Casas insisted, in all his writings, on the primacy of firsthand experience". *Ius et Factum: Text and Experience in the Writings of Bartolomé de Las Casas*. Anthony Pagden (1993). Se *New World Encounters*. Edited by Stephen Greenblatt. University of California Press; s.89.

³⁷³ Kepler, Johannes (1965) *Conversation with the Sideral Messenger*. Översättning av Edward Rosen. The Sources of Science No. 5, s. 17.

För i den tropiska zonen – den som är innesluten mellan vändkretsarna – på de vida haven långt från land, där dessutom jord utdunstningar saknas, känns en oavbruten vind blåsa från öster, med en så jämn styrka att skeppen tack vare den i medvind far i väg till Västindien. Och när de kastar loss från Mexikos stränder, korsar de lika lätt Stilla havet mot Indien, som ligger österut för oss men västerut för dem. Sjöresorna därifrån mot oss är däremot svåra och osäkra, och man kan inte på något sätt följa samma farled.³⁷⁴

Dessa ord lägger Galilei i Salviatis mun för att visa att jordens rotationsrörelse kan bevisas genom att man söker dess konsekvenser i omgivningen. Galilei ger ordet erfarenhet en ny innebörd. Denna innebörd är inte längre den klassiska uppfattningen om ett *a posteriori*-argument. Han talar inte om ett logiskt argument, som bygger på premisser som följer efter att man har nått en ny kunskapsnivå, utan om ett logiskt resonemang som växer i en ny referensram, i vilken premisserna och slutsatserna är nya och underordnade denna ram. Han använder sig av den nya kunskapen som om kunskapen av sig själv och *de facto* tvingade sig in i debatten. Slutsatsens nödvändighet är av en ny art, den är av ett slag som logiken inte kan rubba. Angående jordens plats i universum säger Salviati: “Lägg därtill att varken Aristoteles eller ni någonsin kommer att kunna bevisa att jorden *de facto* är i universums medelpunkt.”³⁷⁵

Amerika tillförde det europeiska tänkandet inte endast nya referenspunkter – som möjligheten att se himlen från antipodernas södra halvklot – utan också nya möjligheter att studera och förstå kosmografiska fenomen i jordens mesokosmos, dvs. vindar och storm, värme och kyla, regnskog och öken, etc. Den nya erfarenheten är för Galilei inte den samma som att beskåda eller på något sätt endast uppleva en situation. Att erfara är djupare och mer komplext än så:

Simplicius: På jorden ser jag gräs, plantor och djur oupphörligt uppkomma och förstöras. Jag ser vindar, regn, stormar och oväder uppväckas, och kort sagt att jorden ur denna synpunkt är i kontinuerligt förvandling. Ingen av dessa förändringar syns i himlakropparna, vilkas uppbyggnad och ordning stämmer exakt

³⁷⁴ Galilei, G. (1954) *Dialogues Concerning Two New Sciences*. Dover. Publications Inc, New York., s. 504–505.

³⁷⁵ Galilei, G. (1954) *Dialogues Concerning Two New Sciences*, s. 51.

med allt vad människan minns, utan att något nytt har uppkommit eller något gammalt förstörs.

Salviati: Men om ni får lov att nöja sig med dessa synliga, eller rättare sagt sedda erfarenheter, så måste ni också anse att Kina och Amerika är himlakroppar, för i dem har ni alldeles säkert inte sett de förändringar som ni ser här i Italien. Enligt er borde de alltså vara oförgängliga.

Simplicius: Även om jag har inte sett dessa förändringar själv finns det dock säkra redogörelser därom. Dessutom, cum eadem sit ratio totius et partium, då dessa länder är delar av jorden liksom våra, måste de vara lika föränderliga.

Salviati: Varför har ni inte sett dem själv med era egna ögon i stället för att inskränka er till att tvingas tro på andras berättelser?

Simplicius: Därför dessa länder är utom synhåll, och därtill så långt borta att vår syn inte skulle kunna urskilja sådana förändringar.

Salviati: Nu ser ni att ni själv av en händelse har hittat felet i ert resonemang. Ni säger att de förändringar som man kan se nära oss här på jorden inte kan skönjas i Amerika på grund av det alltför långa avståndet. Då kan ni ju mycket mindre se dem i månen som är hundratals gånger längre bort. Och om ni tror på förändringar som förekommit i Mexico på grund av de underrättelser som kommit därifrån, vilka rapporter har det kommit från månen som säger er att ingenting förändras där? Att ni inte ser förändringar i himlen – där ni på grund det långa avståndet inte skulle kunna se dem om de funnes, och varifrån inga underrättelser kan komma – kan alltså inte leda er till slutsatsen att de finns här på jorden därför att man ser och uppfattar dem.³⁷⁶

Endogena och exogena historiska faktorer i Europas moderna utveckling

Europas moderna och självständiga utveckling inleddes före de stora resornas tid. Utan tvekan var konkurrensen mellan olika nationer en av de faktorer som möjliggjorde den västeuropeiska expansionen – så gjordes exempelvis Columbus resa möjlig av handelskonkurrensen mellan Portugal och Spanien. Den ekonomiska och politiska utveckling som ledde till de nationella staternas utformning, liksom kyrkans minskande makt över det sekulära samhället, öppnade vägen

³⁷⁶ Galilei, G. (1954) *Dialogues Concerning Two New Sciences*, s.68.

för ett nytt tänkande. Sådant är det scenario som skapades av de endogena processerna.

Men låt oss föreställa oss att Amerika inte fanns till, att Columbus resa slutade i katastrof eller att han hamnade i Asien. Hur pass giltigt och viktigt är det att i historiska sammanhang reflektera över alternativa utvecklingar? Är detta inte att lämna faktums säkra mark för att ge sig in i lösa spekulationer? Nej, inte om man begränsar spekulationerna till en uppgift, nämligen att avgöra varje händelses egentliga betydelse för en viss utveckling. Om vi tänker oss in i en situation där Amerika inte fanns, blir en slutsats att den moderna europeiska utvecklingen i så fall inte hade ägt rum. Handeln med Asien – i det fall att Columbus hade nått dit – kunde ha blivit gynnsam, men den aldrig haft den ekonomiska betydelse som Amerika fick för Europas utveckling. De utvecklade kontakterna med de asiatiska kulturerna hade antagligen varit stimulerande, men de hade aldrig tillåtit ett europeiskt övertagande av en hel kontinent med den inhemska kulturens totala politiska underkastelse som konsekvens. Det vi idag kallar "västvärlden" hade endast blivit "Västeuropa". Vi inser lätt vilken stor betydelse för Europas moderna utveckling det har haft, att Columbus på sin väg mot Indien mötte Amerika, den stora kontinenten, med dess miljoner människor och tusentals kulturer.

Ett annat alternativt scenario kan också vara av intresse. Amerika kunde ha varit en obobodd kontinent, fattig på naturtillgångar. I ett sådant fall hade den ström av rikedomar som genom århundradena fördes över havet till Europa uteblivit. Men den stora kontinentens utrymme hade ändå kunnat tillgodoräknas det europeiska livsrummet och på så sätt påverka den europeiska kosmografiska verkligheten. Denna modell introducerar en ny kategori i reflexionen, nämligen en uppfattning av frihet i relation till människans habitat eller livsrum. Denna frihetsform är i högsta grad beroende av livsrummets dimensioner och proportioner.

Vad man uppfattar med "expansion", är i allra högsta grad beroende av den positiva relationen mellan det utrymme man innehar och det utrymme man tillgodoräknar sig. I Amerikas fall, tillgodoräknade sig Västeuropa ett utrymme som var flera gånger större än det egna. Det är svårt att hitta ett motsvarande fall i historien. Hur dramatiskt måste inte allt detta ha påverkat européer-

nas förhållande till sina traditionella föreställningar! Tillgången till nytt utrymme är det första villkoret för en befolknings dekompression och expansion och därmed för den frihetsuppfattning vi vill studera närmare. Amerikas upptäckt betydde slutet på Europas endogena utveckling och början på en ny exogen etapp. De tidigare inhemska faktorerna förstärktes eller försvagades, och processerna fördjupades och accelererades tack vare en i alla avseenden ny värld, en värld som under tusentals år varit isolerad från omvärlden.

Ytterligare ett skäl tvingade européerna att omvärdera sin traditionella världsbild. Om Amerikas geografi, religion och kultur fanns ingenting att hämta i vare sig Bibeln eller de klassiska grekiska och romerska texterna, inga referenser till kontinentens djur eller växter. Det mesta var nytt. Men på något sätt måste man få den nya världen att smälta samman med den gamla, för att historien inte skulle bli osammanhängande och obegriplig. För att få ordning på världsbilden konstruerade man länkar till det förflutna. Columbus valde den kanske enklaste lösningen: han vägrade erkänna den nya världens existens. Columbus dog 1506 övertygad om att han hade kommit till Asien, "indianernas" – indiernas – land. Ingenting kan bättre belysa den oerhörda chock som Amerika utsatte Europa för. Amerikas befolkning blev för all framtid en del av Asiens och ingenting tycks kunna göras för att reparera detta missförstånd. De "felkatalogiserade" indianerna, bestående av tusentals folk och miljontals individer, förblev utanför västvärlden, samtidigt som deras land införlivades med denna värld. Men, om något folk är västerlandets kärna, så är det indianerna. Inte enbart därför att deras land möjliggjorde västvärldens existens, utan framför allt annat, och paradoxalt nog, därför att deras kultur inte gjorde tillräckligt motstånd.

Uppfattningar om jorden form under antiken

Sedan 400-talet före Kristus menade de flesta lärda att jorden var av sfärisk form. Detta har lett många sentida forskare till slutsatsen att Columbus resa inte hade någon inverkan på den vetenskapliga uppfattningen angående jordens form. En närmare granskning av problemet visar dock på motsatsen. Även om de flesta lärda män sedan antiken antog att jorden var sfärisk, var denna föreställning av

en sådan prekär karaktär, att den knappast kunde avskiljas från resten av en tämligen vag världsuppfattning. Vad Columbus och framför allt Magalhães resor presterade var upplevelsen och de anknutna vittnesbörden, något som räckte för att radikalt förändra européernas världsuppfattning. I den mån att de stora resornas tid påverkade Europas världsåskådning i sin helhet, genom att på ett eller annat sätt förändra varje människans erfarenhetsram, hade dessa resor antagligen en större betydelse för vetenskapens och den moderna filosofins utveckling, än andra viktiga händelser av samma art men med mindre spridning i det allmänna medvetandet, sådant som Galileis teleskopiska upptäckter, så ofta citerade i litteraturen.

I såväl Columbus som Galileis insatser var erfarenheten en central ingrediens. Båda fallen var uttryck för människans naturliga tendens att vidga sin erfarenhetssfär. Men upptäcktsresornas betydelse för vetenskapens och den moderna filosofins utveckling har nedvärderats. Bakom denna nedvärdering döljer sig egentligen ett visst förakt för de praktiska människornas insats i kunskapsutvecklingen, och ofta en övervärdering av den specialiserade teoretiska forskningen i förhållande till den mindre formella och vardagliga upplevelsen, som berör alla människor oavsett yrkeskategori eller samhällstillhörighet och som direkt anknyts till livets ekonomiska och politiska förlopp.

Pythagoréerna är de första som tydligt uttalar sig för ett sfäriskt universum med sfäriska himlakroppar. Stjärnorna var fixerade i en roterande sfär men planeterna hade självständiga rörelser. Jorden kretsade runt en central eld som inte var solen, och systemet balanserades av en motjord, synlig från den andra hemisfären. Efter Pythagoras kommer de flesta tänkare att utgå från en sfärisk uppfattning av jorden, himlakropparna och universum.³⁷⁷

Till dessa tänkare hör Platon. Genom att han gav matematik och astronomi en central plats i utbildningen blev hans insats av stor betydelse för kosmografins utveckling. I Faidon studerar Sokrates Anaxagoras i hopp om att finna svar på frågan om jorden är platt eller rund, om den befinner sig i universums centrum och i så fall

³⁷⁷ Leukippos och Demokritos är undantag till denna regel. Den första beskrev jorden som trumlik (cylinderformig), den senare som platt och diskformad med depressioner i mitten där vatten samlades.

varför, om solens, månens och stjärnornas rörelser.³⁷⁸ Sokrates, som söker ideella förklaringsgrunder, uppfattar dock Anaxagoras framställning som alltför mekanistisk. D. R. Dicks menar att den diskussion som Platon för fram i *Faidon* var en naturlig följd av att pythagoréernas idéer om jordens sfäriska form blev aktuella just vid denna tid.

Om jorden är sfärisk, fanns det intet behov av stöd, eftersom jorden skulle i så fall behålla sin ställning på grund av sfärens likformighet och balans. Enligt Sokrates är jordens omfång mycket stort, och människorna bebor endast i en liten del av dess yta. Jordens ytterområde är de celesta sfärerna etern, planeternas och stjärnornas värld. Platons övertar åtskilligt av pythagoréernas uppfattning av jordens form, men man finner också inslag av de joniska uppfattningar som utgick från en skivliknande jord. D. R. Dicks menar visserligen att Platons ord endast blir begripliga om man utgår från att han hade en sfärisk uppfattning av jordens form, men han erkänner också att inga av Platons texter är tillräcklig tydlig på den här punkten.³⁷⁹

Aristoteles universum var till sin utsträckning ändligt och saknade vakuum. Det var också evigt och oförstörbart. Hans beskrivning jorden som en sfär placerad i universums centrum får den största genomslaget och blir en förutsättning för den alexandriniska astronomi som kodifieras av Ptolemaios. D. R. Dicks skriver:

His arguments are largely a priori, based on his doctrine of natural motion, but he supports them by appealing to the facts of observation, and since observation plays for the most part a very small role in this treatise it is worth noticing what use Aristoteles make of it. [...] The sphericity of the earth is proved (a) by a priori arguments based on the assumption of the natural movement downwards of all earthy matter towards a centre (hence the final result must be a sphere, the figure that includes the maximum volume of evenly distributed matter round the centre, and (b) by the observation that the demarcation-line between the bright and dark portions of the moon's disk during a lunar eclipse is always convex.³⁸⁰

³⁷⁸ D. R. Dicks (1970) *Early Greek Astronomy to Aristotle*, s. 94.

³⁷⁹ *Op cit* s. 98.

³⁸⁰ *Op cit*, s.196–197.

Man kan i den grekiska traditionen spåra en tendens att utveckla en föreställning som förklarar icke-geometriska företeelse utifrån geometriska synpunkter, och därmed kommer den sfäriska föreställningen av jorden och universum att visa sig överlägsen och dominera. En sfärisk föreställning kan också erbjuda en förklaring till jordens orörlighet – som centrum i ett sfäriskt universum. Men i andra fall kan samma sfäriska föreställning rättfärdiga jordens och himlakropparnas rörelser. Cirkulära rörelser associeras ofta till oändligt uppreparande moment och tillskrivs en genererande förmåga. Jordens klotformighet antas på grund av sfärens geometriska egenskaper snarare än på grund av en varseblivning av den omedelbara världen. Ett tecken på detta påstående är att klotformigheten så gott som alltid presenteras i förening med en rad felaktiga och ibland helt fantastiska föreställningar.

Från astronomi till kartografi

Charles Bricker skriver i inledningen till *Landmarks of Mapmaking*, att grekerna sannolikt var det första folk som ifrågasatte den allmänna uppfattningen av jorden som en platt yta.³⁸¹

Trots att den grekiska uppfattningen av världsalltet och av jordens form och utsträckning var långt ifrån perfekt möjliggjorde den utvecklingen av de första noggranna kartorna. Bricker skriver:

However liable they might be to error the Greeks, armed with such concepts as the sphericity of the earth and the obliquity of the ecliptic, and the gnomon and the mathematical skill to interpret its shadows, saw that if they pays attention to celestial going-on, they could locate places on the earth's surface more accurately than by relying on landmarks ashore or ship pilot's dead-reckoning at sea. They might even be able to establish some system of guide lines and coordinates so that locations could be

³⁸¹ "We do not know, either, whether these Phoenicians realized that the earth was round. But it was the Greeks within a hundred years or so of Herodotus' time, who began to question primitive flat-earth theories." Tooley R. V. and Bricker Ch. (Editors) *Landmarks of Mapmaking. An Illustrated Survey of Maps and Mapmakers.* Wordsworth Editions Ltd., England. "Introduction: The Mapmaker's skills" by Charles Bricker; s. 11.

read easily off maps, whether they were constructed on globes or on flat parchment.³⁸²

Ett fastställande av jordens storlek var nödvändig för att man skulle kunna ange longitud och latitud på en karta. Eratostenes, verksam på 200-talet före Kristus, var den som tidigast utvecklade en metod för att utföra en sådan mätning. Men på det grekiska heltäckande kosmografiska intresset för teoretiska problem följde den romerska pragmatiska insikten. Bricker fortsätter:

Roman mapmaking as we know it represented a decline from the thoughtful speculations of Greek geography. Roman maps were based almost entirely on itineraries. The network of roads which held the Empire together was Rome's glory; applied rather than theoretical science was her forte.³⁸³

Romarnas brist på intresse för vetenskaplig geografi vidarebefordrades till den tidiga kristna medeltiden, tillsammans med den romerska svagheten för fantastiska detaljer:

The diverting Collection of Memorable Things (later called The Polyhistor) of Solinus, a Roman who wrote during the 3rd century, was much more congenial to Europeans only recently converted from barbarian paganism than were abstruse scientific texts. Solinus's gryphons and basilisks, his dog-headed and four-eyed men, crept and crawled across medieval manuscript maps – and into printed maps as well – for until the 17th century, few mapmakers could resist the decorative value of Solinus "space-filling" memorable things.³⁸⁴

Caius Julius Solinus, som i sin tur byggde på de geografiska inslagen i Plinius *Historia naturalis*, kan ses som en av upphovsmännen till den tradition som tillskrev fantastiska föreställningar samma värde som sinneserfarenheterna och som ofta ifrågasatte de sistnämnda och föredrog traditionens utsagor. Bricker menar att de kristnas betonande av det andliga också bidrog till att den klassiska lärdom som rörde den materiella världen föll i glömska, en utveckling som naturligtvis förstärktes av den allmänna kulturella nedgången i det sönderfallande romerska riket.³⁸⁵ Den kristna attityden kom att präglade också bilden av jorden, av dess form och dess kartografiska

³⁸² Op cit, s. 12.

³⁸³ Op cit, s. 21.

³⁸⁴ Tooley R. V. and Bricker Ch. (Editors) *Landmarks of Mapmaking*, s. 22.

³⁸⁵ Op cit, s.22.

representation. Tanken på en sfärisk jord ifrågasätts eller försvinner i en vag oklarhet. Bricker beskriver den bild av jorden som presenteras av Kosmas Indikopleustes, teolog och geograf verksam på 500-talet:

To Cosmas, who proved it by citing Hebrews IX, 1–2, the world was a table-like oblong, twice as long as it was broad, shaped like the tabernacle Moses built according to instructions from Jehovah. On Cosmas's earth floated four great seas. Its land masses were rimmed by an ocean, beyond which lay Paradise, the source of four rivers which watered the earth. Life below the equator was impossible, and the existence of upside-down Antipodeans was patently laughable. By way of Rome, the Greek sphere had become the Christian circle, drawn according to scriptural texts and theological pronouncements of the Church Fathers. Ezekiel V,5 made it clear that Jerusalem was the center of the earth. The Old Testament giants Gog and Magog, fenced in by Alexander behind a wall in northeast Asia, threatened to overrun the Christian west.³⁸⁶

Jeffrey Burton Russell, vars *Inventing the Flat Earth. Columbus and Modern Historians* (1991) strax kommer att diskuteras närmare, menar att Kosmas betydelse var ringa:

But the influence of Cosmas's blundered effort on the Middle Ages was virtually nil. In Greek only three reasonably full manuscripts of Cosmas exist from the Middle Ages, with five or six substantial fragments. [...] In Latin, no medieval text of Cosmas exists at all. The first translation of Cosmas into Latin, his very first introduction into western Europe, was not until 1706. He had no influence on medieval western thought. [...] But when Cosmas was translated into English in 1897, he appeared not only as a fool but as typical of medieval foolishness.³⁸⁷

Russell må ha rätt vad beträffar Kosmas' negligierbara betydelse för medeltida kosmografiska uppfattningar. Men Kosmas kan ändå vara representativ för den kosmografiska reflexionen före Amerikas upptäckt. Hans representativitet är helt oberoende av hans popularitet i samtid och eftervärld. Russell försöker visa att Kosmas saknade inflytande, för att därefter dra slutsatsen att detta slag av kosmografisk uppfattning inte var representativ. Men förklaringen till att

³⁸⁶ Tooley R. V. And Charles Bricker *Landmarks of Mapmaking*, s. 22–23.

³⁸⁷ *Inventing the Flat Earth. Columbus and Modern Historians*, s. 34–35.

Kosmas uppmärksammades föga under medeltiden kan lika gärna vara den att han inte tillförde någonting nytt, att hans uppfattningar var en del av en allmänt omfattad världsbild, och att det därför inte fanns någon anledning att lägga märke till honom. Först senare, när den moderna uppfattningen definitivt försökte etablera sig, erbjöd han det material som behövdes för den som ville förlöjliga en ålderdomlig och naiv kosmografi.

En mer sofistikerad analys än Russells finner vi hos Charles Bricker, som med Kosmas som en av sina utgångspunkter beskriver den tidiga kristendomens uppfattning av jordens form:

The 6th-century Alexandrian Cosmas Indicopleustes spent part of his monk's existence writing a *Topographia Christiana*. Basing his geographical fantasies on scripture, he derided one Greek theory after another, including the idea that the earth was round.³⁸⁸

Även om många européer föreställde sig en rund jord, var den föreställningen underordnad en kosmografi, som snarare byggde på symboliska än på geometriska referenser. Den var inordnad i system av teologisk karaktär framför allt inspirerat av Bibeln, men också av äldre, mytologiska element som via traditionen hade förts från en generation till nästa. Dess auktoritet vilade inte på några som helst empiriska belägg. Frågan huruvida medeltidens människor "visste" att jorden var rund är därför egentligen felformulerad. I stället kan utvecklingen sammanfattas som en övergång från den grekiska kosmografins geometriska föreställningsvärld till den kristna medeltidens symboliska kosmografi. Det är en övergång som på andra plan motsvaras av att etikens betydelse understryks på naturvetenskapens bekostnad och teologins på filosofins bekostnad.

Enligt Bricker omvandlande kristendomen den grekiska sfäriska jorden till en skiva med Jerusalem i centrum. Många av de kartor som då ritades var av så kallade T-O-kartor, där korset (T) avgränsar Europa, Asien och Afrika omringade av hav (O). De var inte kartor i modern mening, utan en begreppslik sammanfattning av en komplicerad världsbild där teologiska reflexioner sammanfogades med kosmografiska

³⁸⁸ Op cit, s. 22-23.

Även O. R. Dathorne beskriver i *Imagining the World. Mythical Belief versus Reality in Global Encounters* T–O-kartorna och klimatkartornas funktion i en värld med begränsad läskunnighet.³⁸⁹

Dathorne citerar Fra Paolino Veneto som på 1400-talet antecknar på sin världskarta (här i engelsk översättning):

I think that is not just difficult but impossible without a world map to make an image of, or even for the mind to grasp, what is said of the children and grandchildren of Noah and the Four Kingdoms and other nations and regions, both in divine and human writings. There is needed moreover a twofold map (composed) or painting and writing.³⁹⁰

Dathorne understryker kartans symbolik:

The focus of verbal belief is, of course, what the pictures tell. Fundamental to the verbal response are, first the Bible; second, the classics; third, scientific belief; and fourth, accepted mythology. Visual and verbal representation complement each other, pass through stages of pre-christian versions and then Christian synthesizing, and finally lead to a concept of “viewed” – what is actually seen as a result of the total experience.³⁹¹

Mellan 300-talet och 1500-talet levde de grekiska kosmografiska uppfattningarna vidare inom den bysantinska lärdom som snart övertas av den arabiska världen. Man måste dock vänta till den katalanska atlas som kom 1375, för att notera ett viktigt kosmografiskt genombrott.

Portolaner-kartorna var baserade på uppgifter samlade av sjökaptenen under kustseglingar och gav beskrivningar av kusternas konturer. Men traditionen att blanda in fantastiska redogörelser levde fortfarande kvar: den katalanska atlasen inkluderar den fantastiska ön “Brasilien” i Atlanten. Också Columbus anknyter till

³⁸⁹ O. R. Dathorne. Op cit, s.5.

³⁹⁰ Op cit, s. 5. Dathorne har hämtat citatet från J.B. Harley and D. Woodsworth, *The History of Cartography*, (1987) University of Chicago Press, Vol. 1, 287.

³⁹¹ “A map is itself a “legend”, but an especially important one in an illiterate society. Maps projected an European world view on the rest of the world. There were climatic diagrams that presented a quadripartite arrangement of the world. At the centre were the Ocean River and north and south parallel lines that divided up the world into “torrid”, “temperate”, and “frigid” zones. Other kinds of diagrams offered a T–O categorization of the world, with the continents forming the “T” and the encircling ocean the “O.” Op cit, s. 7.

denna föreställningsvärld efter sin återkomst från Västindien. O. R. Dathorne ger ett exempel:

On Columbus' second voyage, he named them Caribs or cannibals [...] The "cannibals" gave their name to the entire region, not because of their dietary preferences but because of European imaginings. They gave legitimacy to Columbus's second voyage by confirming the mythology of cartographical illustrations.³⁹²

Kartornas värld, välkänd för alla sjöfarare, ägde trots alla sina fantastiska inslag en konkretion som den astronomiska världsbilden saknade. Således bar 1400-talets kosmografi inom sig en rad motsägelser och oklarheter.

Betydelsen av Amerikas och Nordens upptäckt för den moderna kosmologins utveckling

De stora resornas betydelse för den moderna kosmologiska uppfattningen och dess utveckling, har på senare tid i en viss mån ifrågasatts. Detta har samtidigt inneburit att föreställningsvärldarnas kontinuitet från antik till renässans har betonats starkare. Denna omvärdering har uttryckts tydligt i samband till diskussionen kring frågan huruvida föreställningen om av jordens form alls förändrades som en följd av Columbus och Magalhães resor.

Jeffrey Burton Russell har i *Inventing the Flat Earth. Columbus and Modern Historians* (1991) försvarat en sådan kontinuitets teori. I viss mån kan Russell samtidigt sägas slå in öppna dörrar eller angripa en populäruppfattning med föga stöd i den seriösa vetenskapshistorien. Men hans argumentation är ändå av intresse, eftersom hans hållning och slutsatser delvis visar sig vara lika diskutabla som de föreställningar han angriper. Redan i förordet skriver Russell:

The almost universal supposition that educated medieval people believed the earth to be flat puzzled me and struck me as dissonant when I was in elementary school, but I assumed that teacher knew best and shelved my doubts.

Låt oss granska Russells argument närmare. Sin utgångspunkt beskriver på följande sätt:

³⁹² Op cit, s. 3-4.

Five hundred years after Columbus (1451–1506), his story continues to be accompanied by a curious and persistent illusion: the well-known fable that Columbus discovered America and proved that the earth is round, to the astonishment of his contemporaries, who believed that it was flat and that one might sail off the edge. It is an illusion by no means confined to the uneducated. John Huchra, of the Harvard–Smithsonian Institute for Astrophysics, was quoted as saying: 'Back then (when the New World was discovered) there was a lot of theoretical, yet incorrect, knowledge about what the world was like. Some thought the world might be flat and you could fall off the edge, but the explorers went out and found what was truly there.' To put it in other words: it is falsely supposed that one purpose, and certainly one result, of Columbus's voyage was to prove to medieval, European skeptics that the earth was round. In reality there were no skeptics. All educated people throughout Europe knew the earth's spherical shape and its approximate circumference. This fact has been well established by historians for more than a half century.

Det första som överraskar i Russells argumentation är hans sätt att tolka Huchras ord. Uppenbarligen fanns inte bland Columbus avsikter att utföra någon form av experiment angående jordens form. Man kan inte påstå att Columbus – som Galilei hundra år senare – var en vetenskapsman som avsåg att revolutionera tidens kosmografiska kunskap. Men konsekvenserna blev ändå sådana att Columbus, liksom andra sjöfarare, faktiskt revolutionerade tidens kosmologiska bild, även han inte var fullt medveten om detta.

Det är knappast möjligt att som Russell dra den kategoriska slutsatsen att "all educated people knew the earth's spherical shape and its approximative circumference." Tvärtom kan man med åtskilliga citat belägga en tämligen vag och motsägelsefull uppfattning om jordens form bland antikens och medeltidens lärda. Men när Russell ställs inför en sådan vag och motsägelsefull kosmologisk beskrivning, understryker han gärna den del av utsagan som stöder hans tes och räknar denna del till gruppen positiva bevis. Om en viss tänkare ibland påstår att jorden är platt och ibland att den är rund, väljer han således den senare utsagan. Han gör samtidigt det epistemologiska felet att uppfatta vagt uttryckta föreställningar som kunskap i en modern mening av ordet.

En oklarhet gällde frågan om begreppet sfär kan tänkas förenat med berg och dalar. Russell skriver:

Columbus most carefully consulted Pierre D'Ailly (1350-1420), a theologian and philosopher, who discussed the earth's volume, the poles, climatic zones, and the length of degrees. D'Ailly questioned the roundness of the earth only in the modern sense, that because of surface irregularities such as mountains and valleys it is only approximately a sphere. Without obstacles, he said a person could walk around the globe in a few years.³⁹³

En granskning av antika och medeltida texter angående jordens form, visar vilka svårigheter det innebar för tidens tänkare att förena föreställningen om en rund värld med existensen av berg och hav. Copernicus ägnar ett helt kapitel av *De revolutionibus* till att klartlägga problemet. Russell har visserligen rätt när han menar att D'Ailly ifrågasatte jordens form "only in the modern sense", men det är denna moderna uppfattning som han själv påstår var etablerad före Columbus. Russell ger också motsägelserna och oklarheterna hos Zacharia Lilio, biskop och författare till ett geografiskt kompendium (1515) en tolkning som skall understödja hans argumentation:

W.G.H. Randles in a brilliant, original study of conceptions of the globe in the late medieval and early modern period, cited Zacharia Lilio as a anomaly. Although Lilio's argument is naive, he does not deny the sphericity of the globe but of the known world (he confuses terra as globe with terra as oikoumene and further muddles the argument with the question of antipodesans).³⁹⁴

Men är inte Zacharia Liliös snarare ett exempel på den rådande vagheten vad gäller de kosmologiska föreställningarna? Russell tar också Mandevilles reseskildning från 1300-talet som bevis för att jordens sfäriska form var allmänt erkänd:

The so-called "John of Mandeville", a pseudonymous writer in Liège, claimed in his book of *Travels* (c. 1370) to have taken marvelous journeys throughout the world. He was lying, but his lies took place on a round earth. This is why, he says, one can see stars in Sumatra that one cannot see in Europe. When it is day in the antipodes it is midnight in our country, for the Lord made the earth all round in the midst of the firmament. He laughs at

³⁹³ J. B. Russell (1991) *Inventing the Flat Earth*, s. 14

³⁹⁴ Ibid.

“simple people“ who think that antipodeans would fall off the other side of the globe.³⁹⁵

John of Mandevilles uppgifter och därmed och klarheten i hans kunskap bör dock betraktas med stor försiktighet. Det är sannolikt att Mandeville aldrig gjort den resa han beskriver, och att hans skildring bygger på andrahandsuppgifter, något som också Russell påpekar. Russell menar att Mandeville hade inspirerat en del av de uttalanden som de lärda i en spansk kommission gjorde i samband med Columbus begäran att få stöd för att kunna resa västerut. De invändningar som framfördes mot möjligheten att färdas “uppför“ och “nerför“ en sfärisk jord kan enligt Russell möjligen härledas till Mandevilles reseskildring.³⁹⁶

De flesta av de bevarade klassiska och medeltida uttalandena angående jordens form visar på en likartad vag föreställning om klotformigheten. Man kan se att jordens runda form förenades med uppfattningen om en “övre” och en “nedre” del. Den föreställningen placerade tyngdpunkten längre ner i sfären och tänktes underlätta resan “ner“ men försvåra eller till och med omöjliggöra resan “upp”. Vi ser att förståelsen av jordens form krävde lösningen av andra problem, i detta fall en klarare förståelse av fenomenet tyngd. Det är fråga om en föreställning av en berg snarare än en sfär, och en färd norrut innebär därmed en uppförsbacke. Egendomligt nog vill Russell i denna uppfattning se ett stöd för att jorden uppfattades som en sfär: “Even the strange objection that a person having sailed

³⁹⁵ Op cit s. 15.

³⁹⁶ “The Spanish monarchs referred Columbus to a royal commission headed by Hernando de Talavera, Queen Isabella’s confessor and later Archbishop of Granada. This commission was in effect a secular ad hoc committee composed of both lay and clerical advisers; it was in no sense an ecclesiastical council, let alone an inquisitorial convention. These were practical men trying to establish whether a westward passage was practical. After delays, Talavera called a rather informal committee meeting at Cordoba in early summer 1486, another at Christmas in Salamanca, and yet another in 1490 in Seville. The commission’s meeting at Salamanca was no convention of scholars, and the university was involved only in the sense that the committee met one of its colleges. Of the objections posed to Columbus, none involved questioned sphericity. Even the strange objection that a person having sailed “down“ the curve of the earth might find it difficult to sail “up“ it in return assumed sphericity.“ Op cit, s. 8. I en kommentar till detta stycke skriver: “This objection may derive from “Sir John Mandeville“ in the fourteenth century, who wrote of travelling “up“ and “down“ the sphere “J. B. Russell (1991) *Inventing the Flat Earth*, s. 82..

“down” the curve of the earth might find it difficult to sail “up” it in return assumed sphericity”. Även om man kan associera denna föreställning om en uppförsbacke till “rundhet”, kan man lika gärna tänka sig en skivformad figur, med ett högt mittenparti eller “berg”. Ofta gör dessa föreställningar heller ingen klar skillnad mellan en skivformad och en sfärisk jord. Med detta är en annan problemställning förbunden: svårigheten att förena föreställningen om jordens sfäriska form med erfarenheten av tyngden, det fenomen som idag känner vi igen som gravitationen.

Russell summerar det kungliga rådets argument emot Columbus planer på följande sätt:

Relying on Ptolemy and Augustine, they argued that the sea was too wide; the curvature of the planet would prohibit return from the other side of the world; there could not be inhabitants on the other side because they would not be descended from Adam: only three of the traditional five climatic zones were habitable; God would not have allowed Christians to remain ignorant of unknown land so long.³⁹⁷

Columbus motargument riktade sig enbart mot det första av rådets argument. Hans resonemang gick ut på att bevisa att avståndet västerut till Indien var mycket kortare än man hade trott. Russell menar att detta var Columbus viktiga prestation. Columbus argumenterade framgångsrikt – med felaktiga beräkningar som grund – för den tekniska möjligheten att nå Indien via en resa västerut. Russell påminner oss om att varken Columbus eller det kungliga rådet tog upp problemet om jordens form. Varför? Russell menar att anledningen var den att jordens sfäriska form var ställd bortom varje tvivel. Problemet var egentligen jordens mått inte dess form.

Rådets andra uppfattning kan bara förklaras om man utgår från att den kungliga rådet betraktade Kina och Indien som en del av den nedre delen av världen. I sin tur betyder detta att det kungliga rådet hyste en mycket stark föreställning om jorden som uppförsbacke, något som gjorde alla beräkningar angående avståndet tämligen irrelevanta. Om Columbus beräkningar har överhuvudtaget haft någon betydelse i sammanhanget måste de ha förändrat det kungliga rådets föreställning på denna punkt. Dock är det tredje argumentet

³⁹⁷ J. B. Russell (1991) *Inventing the Flat Earth*, s. 9.

är särskilt intressant – det att några människor av Adams släkt inte kan finnas i antipoderna. Genom Marco Polos och andra resenärers berättelser kände man ganska väl Kinas och Indiens läge och geografi. Columbus ville nå Indien genom att segla västerut. Det var självklart inte fråga om att ifrågasätta dessa länders existens. Varför då påstå att den andra sidan av världen måste vara obebodd? Kommissionens argumentering blandar samman teologiska och naturvetenskapliga argument. Som helhet är den tämligen motsägelsefull, och medlemmarnas bild av jordens form och struktur framstår som synnerligen oklar.

Russell använder sig av begreppet ”att veta”, som oproblematiskt. Detta innebär att det för honom egentligen inte finns någon väsentlig kvalitativ utveckling mellan Aristoteles eller Ptolemaios bild av universums uppbyggnad och Copernicus förståelse av samma problematik. Russell ser ingen begreppslig länk mellan frågan om jordens form och debatten angående antipoderna, en förbindelse som redan Augustinus hade uppmärksammat. Russell ser överhuvudtaget inte hur dessa två begrepp (”jordens form” och ”antipoderna”) skall relateras till varandra, när det är dags att utveckla en större kosmologisk syntes.

Genom sin djärvhet och envishet blev Columbus en av dem som bidrog till utvecklingen av den moderna världsbilden. Russells beskrivning av Columbus insats avslöjar dock en nedvärdering av de historiskt betydelsefulla handlingar som utfördes av det praktiska livets män, politiker, militärer, handelsmän, och inte av teologer, filosofer eller vetenskapsmän:

The courage of the rationalist confronted by the crushing weight of tradition and its cruel institutions of repression is appealing, exciting – and baseless. Christopher Columbus was less a rationalist than a combination of religious enthusiast and commercial entrepreneur, and enjoyed the kind of good luck that comes once in a half-millennium.³⁹⁸

Det är alltför banalt att helt enkelt ange slumpen som den bakomliggande orsaken till en så rik och komplicerad utveckling som den som personifieras av Columbus. Det börjar i stället bli dags att tydligare framhäva de stora resornas betydelse för den vetenskapliga utvecklingen. I ett komplicerat spel möjliggjorde denna tids sjöresor

³⁹⁸ Op cit, s. 6.

den kosmografiska revolution som snart skulle förändra den astronomiska världsbilden. En ganska okänd detalj från Columbus resa får illustrera detta:

On September 13, 1492, the Admiral made an observation which added his name to the list of illustrious scientists. As his ship navigated two and a half degrees east of the island of Corvo, the Admiral noticed that the magnetic declination of the needle in his compass changed from northeast to northwest. It can be argued that discovery of the magnetic declination and its variation relative to longitude signalled the beginnings of scientific law as a phenomenological and quantitative concept. This is because, as a function of the global coordinates the deviation of the needle is more than a mysterious quality, it is of a determined magnitude and can be measured in any place of the globe.³⁹⁹

Copernicus diskussion angående jordens form och besläktade problem

En nytt steg i kosmologins utveckling tog sin början med reflexionerna kring jordens form, med försöken att skapa en kosmologisk bild där föreställningar baserade på konkreta erfarenheter snarare än på abstrakt geometri och astronomi utgör basen. Sfären var den mest perfekta formen och därför måste den formen vara den grundläggande i universum. Spår av detta sätt att tänka finner vi åtminstone fram till Copernicus, och Copernicus argument för jordens klotformighet i *De revolutionibus* återfinns fortfarande i fader José de Acostas *Historia natural y moral de las Indias* från 1590. Kepler är den första som (på ett ganska motsägelsefullt sätt) bryter mot denna tradition, när han inför uppfattningen om elliptiska banor för planeternas rörelser. Diskussionen om jordens form omvandlas med Kepler och Galilei till en diskussion om tyngdproblemet och under början av

³⁹⁹ Lily Diaz A Simultaneous View of History, an interactive piece about science in 16th Century America and *Spain* (1990). Hämtad från Internet:

http://www.mlab.uiah.fi/simultaneous/Text/16th_century_science.html.

Hennes källor är: Rey Pastor, J. *La Ciencia y la Técnica en el Descubrimiento de América* (1942) Colección Austral, Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires och López Piñero J. M. *El Arte de Navegar en la España del Renacimiento* (1986) Editorial Labor, S.A. Barcelona.

1600-talet försvinner den mer eller mindre från de ledade vetenskapsmännens skrifter.

I sin nya skepnad finner vi samma problem hos Gilbert. Hans forskning innebär det första konsekventa försöket för att förstå tyngden i ett kopernikanskt universum, ett fenomen som han identifierar med magnetismen. Galilei och Kepler nämner problematiken med jordens form i samband med diskussionen av tyngden, som ett underordnat problem. Med Gilbert hade det semantiska genombrottet fullbordats. I själva verket dröjde det således över hundra år efter Columbus och Magelhães resor innan de ledande vetenskapsmän slutgiltigt lämnade diskussionen om jordens form åt sidan. Detta är en slutsats som går tvärs emot den allmänt vedertagna uppfattning som bland andra Russell gör sig till tolk för. I Russells fall är felet metodologiskt. Han betraktar idéenheterna som isolerade tankeinnehåll, utan att se dynamiken bakom varje enskild process och deras delaktighet i ett mer komplext sammanhang. Diskussionen kring jordens form i egenskap av en begreppslig nivå i förståelsen av livsrummets försvann under 1600-talet. Men i egenskap av delmoment av en debatt som siktar mot en djupare förståelse av människans livsrum, är den lika aktuellt idag som under Aristoteles tid. De semantiska nivåerna eller förgreningarna utvecklas, förändras och försvinner av egen kraft, när perceptionen har förfinats och dess relaterade teoretiska antagande har mognat tillräckligt. Det var helt enkelt omöjligt för en tänkare som Ptolemaios att förstå jordens klotformighet på samma sätt som en människa under 1500-talet. Detta uttrycks tydligt av Kepler i den passage där han överraskande nog, associerar Galileis astronomiska upptäckt med Columbus geografiska upptäckt:

I do not advance these suggestions for the purpose of diminishing the glory of the technical inventor, whoever he was. I am aware how great a difference there is between theoretical speculation and visual experience; between Ptolemy's discussion of the antipodes and Columbus' discovery of the New World, and likewise between the widely distributed tubes with two lenses and the apparatus with which you Galileo, have pierced the heavens. But here I am trying to induce the sceptical to have faith in you instrument.⁴⁰⁰

⁴⁰⁰ Kepler, Johannes (1965) *Conversation with the Sideral Messenger*. Översättning av Edward Rosen. The Sources of Science No. 5, s. 17.

Copernicus klassiska verk *De revolutionibus* behandlar problemet universums och jordens form i de inledande kapitlen. Han följer den klassiska traditionen i sin argumentation för universums klotformighet:

First of all, we must note that the universe is spherical. The reason is either that, of all forms, the sphere is the most perfect, needing no joint and being a complete whole, which can be neither increased nor diminished; or that it is the most capacious of figures, best suited to enclose and retain all things; or even that all the separate parts of the universe, I mean the sun, moon, planets and stars, are seen to be of this shape; or that wholes strive to be circumscribed by this boundary, as is apparent in drops of water and other fluid bodies when they seek to be self-contained. Hence no one will question the attribution of this form to the divine bodies.⁴⁰¹

Men det skulle vara orättvist att påstå att Copernicus bara följer traditionen i denna fråga. Sanningen är att det inte räcker för honom att konstatera en geometrisk egenskap (att sfären är den "mest perfekta" av alla geometriska former). Han vill se också den fysiska lag som ligger bakom det hela, något som bland andra Rolf Lindborgs har hävdad i *Nicolaus Copernicus, grundaren av den klassiska fysiken*.⁴⁰² I Kapitel II skriver Copernicus:

The earth also is spherical, since it presses upon its center from every direction. Yet it is not immediately recognized as a perfect sphere on account of the great height of the mountains and depth of the valleys. They scarcely alter the general sphericity of the earth, however, as is clear from the following considerations. For a traveler going from any place toward the north, that pole of the daily rotation gradually climbs higher, while the opposite pole drops down an equal amount. More stars in the north are seen not to set, while in the south certain stars are no longer seen to rise. Thus Italy does not see Canopus, which is visible in Egypt; and Italy does see the River's last star, which is unfamiliar to our area in the colder region. Such stars, conversely, move higher in the heavens for a traveller heading southward, while those which are high in our sky sink down. Meanwhile, moreover, the elevations of the poles have the same ratio everywhere to the

⁴⁰¹ Copernicus, Nicholas. *Six books on the Revolutions of the Heavenly Spheres*. Edited by Jerzy Dobrzycki. Translation and Commentary by Edward Rosen, s. 8

⁴⁰² Lindborg, Rolf. *LYCHNOS Lärdomshistoriska Samfundets Årsbok*. 1985

portions of the earth that have been traversed. This happens on no other figure than the sphere. Hence the earth too is evidently enclosed between poles and is therefore spherical.⁴⁰³

Intrycket från Amerikas upptäckt framförs i tredje kapitlet: To these regions, moreover, should be added the islands discovered in our time under the rulers of Spain and Portugal, and especially America, named after the ship's captain who found it. On account of its still undisclosed size it is thought to be a second of inhabited countries. There are also many other islands, heretofore unknown. So little reason have we to marvel at the existence of antipodes or antichthones. Indeed geometrical reasoning about the location of America compels us to believe that it is diametrically opposite the Ganges district of India.⁴⁰⁴

Angående sambandet mellan jordens form och jordens rörelse som en länk till jordens plats i universum skriver Copernicus:

We regard it as a certainty that the earth, enclosed between poles, is bounded by spherical surface. Why then do we still hesitate to grant it the motion appropriate by nature to its form rather than attribute a movement to the entire universe, whose limit is unknown and unknowable? Why should we do not admit, with regard to the daily rotation, that the appearance is in the heavens and the reality in the earth?⁴⁰⁵

Vi har sett vilka dramatiska förändringar Columbus färd mot Indien och de andra stora sjöresorna medförde på de mest skilda plan, hur det europeiska omvandlades till det västerländska, hur antikens auktoriteter ifrågasattes, hur rationalitetens och vetenskapens traditionella sanningar underminerades. Frågan om jordens sfäriskhet hade väl alltid sysselsatt en begränsad minoritet. Bland de lärda som i senmedeltiden begrundade denna fråga accepterade säkerligen den stora majoriteten den ptolemaiska bilden av en sfärisk jord i universums centrum. Men föreställningarna var ofta vaga och inkonsekventa. Den sfäriska jorden var en teoretisk modell, inte en upplevd fysisk verklighet; den konkreta världen avbildades istället i form av platta kartor. Man kan exempelvis fråga sig varför inga jordglobber, med världsdelarna inritade, tycks ha tillverkats under

⁴⁰³ Copernicus, Nicholas. *Six books on the Revolutions of the Heavenly Spheres*, s. 8-9.

⁴⁰⁴ Op cit, s. 10.

⁴⁰⁵ Op cit, s. 16.

medeltiden; den första kända är från 1492.⁴⁰⁶ Columbus och de andra sjöfararnas resor fick ett oerhört genomslag. Den teoretisk-matematiska modellen förvandlades i ett slag till fysisk verklighet. Men inte bara den lärda världens föreställningar, utan hela det europeiska medvetandet berördes. Man kunde göra en jämförelse med den i våra dagar ofta framförda tanken om extraterrestriellt liv. Vilken förändring skulle inte den konkreta erfarenheten av ett sådant utomjordiskt liv innebära, även för den som länge och övertygande har hävdats den teoretiska sannolikheten! Åsikten och den logiska argumentationen träder plötsligt in i vardagen som konkret verklighet, och människans hela erfarenhetsvärld omskapas.

⁴⁰⁶ Den äldsta bevarade är från 1492, men sannolik gjordes en glob redan 1477 av Nicolaus Germanus.

Avslutning

Den arkaiska rationaliteten i ett historiskt perspektiv

Om rationalitetens historia

I denna avhandlings inledning framhölls bruket och kulturen av rationaliteten som västvärldens kanske mest uppmärksammade kännetecken. Vanligtvis dateras den västerländska tanketraditionens begynnelse till det antika Greklands klassiska period. Den ses som konsekvensen av en brytning med andra kulturprodukter eller traditioner där rationaliteten inte var den dominerande inslaget. På detta sätt skapades också bilden av en icke-västerländsk kulturtradition, och genom en gränsdragning mellan ”vi” och ”dem” tillskrivs till de icke-västerländska kulturerna en ”irrationalitet” som det dominerande inslaget. De icke-västerländska kulturerna reduceras på detta sätt till ”barbari”, ”primitivism” eller ”vildhet”.

Man kan säga att Västerlandets uppfattning av rationaliteten har en historia som identifierats med den västerländska filosofins historia. Enligt den förhärskande uppfattningen (dvs. den allmän accepterade ideologi genom vilken vi västerlänningar ser på oss själva) uppstod rationaliteten i Grekland ur ingenting, utan någon förhistoria. Grekerna utvecklade begreppet logos, motsvarigheten till vår ”förnuft”, och sedan förbättrade och kompletterade den västerländska tanketraditionen detta grekiska arv, särskilt genom en systematisk granskning av den förnuftiga handlingen. I inledningen till *Reason and History: or only a History of Reason* ger Philip Windsor både en definition av ’förnuft’ och gör en sammanfattning av den ideologi som har präglat den västerländska kulturen:

‘Reason’ is a word manifold in meaning, and (to put it mildly) indeterminate in its application. It both conveys and conceals a most ancient human ambition: to achieve a system of thinking and communications which is both true (it corresponds with our experience of the world) and recognizable (it corresponds with other people’s experience of the world). The sense in which

“Reason“ conveys that ambition is obvious: there ought to be categories of logic and meaning which are valid for all human beings, independent of their personal experiences and values, and which provide some impartial criteria of truth. (...) There were many ways of going about the task: defining the limits of what humans can know; questioning how and whether they know what they know; distinguishing between various procedures – notably between induction and deduction- in the quest for some certainty of discourse. The first of these attempts is particularly associated with Plato. The second and third began the work of Aristotle; and took a new form in the questions raised by David Hume and the schemata worked out in response by Immanuel Kant.⁴⁰⁷

Men den västerländska tanketraditionen har – i bästa rationalistiska anda – också utvecklat en disciplin för att studera förnuftets förhistoria. Detta studium utförs av antropologin, vars uppgift skulle kunna beskrivas som granskningen av de icke-västerländska kulturerna och av icke-rationella kulturprodukter. Antropologin studerar dem som ”står utanför”, och utanförskapet utgör en uppenbar grund för den antropologiska reflexionen. Antropologins egen historia är egentligen lika gammal som den västerländska kulturen – den föddes under 1500-talet.

Under tidigmodern tid utfördes de flesta antropologiska studierna av spanska munkar samtidigt som dessa genomförde evangeliseringen av amerikanerna. Bland dessa antropologer bör framför allt Bartolomé de Las Casas nämnas. Han ägnade sitt liv åt att bevisa att amerikanerna, trots de tydliga kulturella skillnaderna, var människor och därför förnuftiga varelser, och hans slutsats blev att amerikanerna var likvärdiga européerna. Men hans reflexion var samtidigt djupt förankrad i den framväxande västerländska synen på den omgivande världen. Han såg kristendomen som det redskap med vilket man kunde sprida den moderna världsåskådningen. I mötet med amerikanska religioner såg den kristna budbäraren sig själv som bärare av en högre livsåskådning. Till skillnad från andra historiska situationer i vilka kristendomen jämförde sitt budskap med besläktade religioner – t ex den judiska eller den islamiska – befann den sig här inför ett religiöst landskap som tydligt anknöt till människans

⁴⁰⁷ Philip Windsor Ed. (1990) *Reason and History: or only a History of Reason*. Leicester University Press; s.1: Introduction.

tidigaste historia, något som gång på gång väckte behovet att förklara likheter och skillnader.

Följden blev att amerikanerna hamnade utanför västerlandets framväxande tankevärld, samtidigt som deras land införlivades med detta nya västerland. Antingen var uppgiften att integrera ogenomförbar eller också vägrade amerikanerna att ta till sig det nya budskapet i den utsträckning och med den hastighet som situationen krävde. I den nya uppstigande verkligheten blev "Västvärlden" rationalitetens nya höjdpunkt, en förlängning av Västeuropa och den utvidgade "Gamla världen". "Nya världen" identifierades med de egenskaper som sedan antiken hade präglat Gamla världens kultur, men innefattade inte amerikanernas kulturella egenskaper. De amerikanska och andra icke-europeiska folkens kulturella egenskaper fanns ändå närvarande i det medvetande som hade "förnuftet" som sitt tydligaste kännetecken, men inte som deltagande i den nya visionen av en "Ny värld". Dessa utomeuropeiska kulturella egenskaper skymtar som ett historiskt spöke, vars inflytande kan spåras vid utkanterna av den moderna subjektiviteten, och utanför den självsäkra lovsången till förnuftet.

"Rationalitetens" vidare betydelse

Det västerländska förnuftet har även beskrivits som identiskt med moderniteten, uttryckt som konsekvensen av den jordbruksrevolution som så småningom ledde till de första städernas uppkomst. Bertrand Russell skriver:

The civilised man is distinguished from the savage mainly by prudence, or to use a slightly wider term, forethought. He is willing to endure present pains for the sake of future pleasures, even if the future pleasures are rather distant.

This habit began to be important with the rise of agriculture; no animal and no savage would work in the spring in order to have food next winter, except for a few purely instinctive forms of action, such as bees making honey or squirrels burring nuts.⁴⁰⁸

Bertrand Russell text skrevs för åtskilliga decennier sedan, men den är fortfarande representativ för en uppfattning som uppfattar

⁴⁰⁸ Bertrand Russell (1955) *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. George Allen and Unwin Ltd; s. 33

västerlandets tänkande som överlägset. Det är svårt att föreställa sig den arkaiska människan alltså före den neolitiska revolutionen som en människa utan kapacitet att offra ett välbefinnande i nuet för att garantera sig framtida fördelar. I själva verket är just denna form av agerande typiskt för det arkaiska tänkandet. Den arkaiska människan lever fången i en plågsam tillvaro, där offer och självupppoffring hör till vardagen och lägger sig ovanpå det primitiva levnadssättets vedermödor. Moderniteten har tvärtom inneburit en fokusering på nuet, och på de fördelar som ett visst slag av handling kan ge oss just idag.

Synen på den arkaiska människan som en varelse underkastad sina passioner, någon som gärna väljer njutningen i stället för hårt arbete hör till en antropologi påverkad av en kolonialistisk ideologi. Retoriken i denna västerländska kulturdefinition lämnar den "vilde" utanför (i djurens sällskap). Man bortser från att den arkaiska världsåskådningen är ett gemensamt arv och därför en oskiljbar del av alla kulturformer.

Men vad menas egentligen i vår tid med rationalitet? Den beskrivs ofta – så tycks Russell göra – som en högre produkt av medvetandet, och därför blir det omedvetna "irrationellt". Med denna slutsats blir alla "automatiska" handlingsformer, vanor eller seder, irrationella. José Luis Ramirez skriver i *Skapande mening* (1995):

Det finns en tendens att sätta likhetstecken mellan förnuftigt och medvetet; därför betraktas det omedvetna som irrationellt. I så fall skulle våra vanor vara irrationella. Samtidigt och paradoxalt nog, möter vi moraliserande inslag i förnuftsbeskrivandet. Man kallar vissa hemska medvetna handlingar för oförnuftiga.⁴⁰⁹

Förutom den neolitiska jordbruksrevolutionen har kapitalismens genombrott under tidigmodern tid i Europa betraktas som inledningen till den andra tydligt identifierbara rationalistiska epoken. Kapitalismen – och dess "rationaliseringseffekt" på verkligheten – medförde en form av "effektivisering" av samhällslivet. På så sätt skulle moderniteten, hand i hand med kapitalismen, ha trätt fram genom en medveten effektiviseringsprocess av verkligheten.

⁴⁰⁹ Ramirez, José Luis, (1995) *Skapande mening*. En begreppsgenealogisk undersökning om rationalitet, vetenskap och planering. Nordiska Institutet för samhällsplanering s. 220

Denna tolkning har överlevt många generationer forskare ända sedan den framfördes av bland andra Marx och Weber. Men denna slutsats leder också till problem, menar Ramirez:

[Om] förnuft och rationalisering innebär effektivitet, dvs. att veta vilka medel som är bäst för att nå vissa mål och effektuera detta, då kan Auschwitz och Treblinka knappast betraktas som exempel på oförnuftiga och irrationella handlingar. Men när man talar om bestialiska handlingar som irrationellt, då får plötsligt förnufts-begreppet en helt annan och riktigare mening. Då ligger det förnuftiga inte längre i att vara effektiv och målrationell, utan att låta sig styras av högre värden och inte av låga drifter.

Rationalitet kan således knappast vara det samma som effektivitet. Det tycks finnas endast en koherent uppfattning av rationalitet, och den framgår i ett vidare perspektiv som människans samlade förmåga att anpassa sig till omgivningens förändringar, på ett medvetet och omedvetet sätt, med både känslomässiga och intellektuella medel. Av detta kan man härleda att moderniteten inte kan definieras i förhållande till närvaro eller frånvaro av förnuft. Snarare bör den betraktas som en konsekvens av förändringar i den allmänna världsåskådning av vilken förnuftet är en mekanism.

Förnuft som förmågan till kontroll över den egna tillvaron

I flera språk görs en skillnad mellan "förnuft" och "förstånd". På engelskan antyds en liknande skillnad mellan "understanding" och "reason". För denna avhandling känns sådana distinktioner mindre angelägna. Med det arkaiska tänkandets "förnuft" menas här att detta tänkande har en strävan och en förmåga att finna rationella mönster i tillvaron, men även att det använder sig av detta förstånd för att kommunicera med gudarna och med naturen.

I den filosofiska litteraturen görs också en skillnad mellan en empirisk och en rationalistisk linje, men för vår problematik saknar sådana filosofiska distinktioner större värde. Det arkaiska tänkandet kan egentligen inte betecknas som förnuftigt i någon av dessa bemärkelser. Ofta ställs "förnuft" också mot "tro". Att handla förnuftigt innebär då att handla efter vedertagen kunskap och i en empirisk undersökning och ett sökande efter bevis. Det förnuftiga handlandet kontrasteras mot ett handlande efter propositioner baserade i tradition eller auktoritet och accepterade utan vidare

undersökning. Säkerligen var den arkaiska människan i olika kulturer och olika situationer i varierande grad benägen till trosföreställningar eller till empiriskt handlande. Men sådana distinktioner ligger bortom våra aktuella metodologiska möjligheter. Vi måste behandla det arkaiska tänkandet som en helhet och lyfta fram det som skiljer detta tänkande från det moderna.

Det finns dock en egenskap som kännetecknar alla former av förnuftigt handlande. Det är en egenskap som kunde kallas "förmågan till att upprätthålla kontroll över den egna tillvaron". Att handla för att upprätthålla kontroll över den egna tillvaron är "förnuftigt". Det kan ställas mot ett handlande som huvudsakligen baseras på trosföreställningar och lägger kontrollen över situationen i någon annans händer, vare sig denna någon är Gud eller en annan auktoritet. Även det arkaiska tänkandet är upptaget med att upprätthålla kontrollen över det egna livet. För det arkaiska tänkandet är denna kontroll över den egna tillvaron utgångspunkten för en kontroll av kommunikationen med andra människor, med gudarna och med naturen. Undersökning, bevis och kunskap får därmed i dessa kulturer andra innebörder än våra vedertagna.

Arkaisk världsåskådning: en tid utan rum

Studier i det arkaiska tänkandet talar om en tydligt strukturerad andlig värld organiserad efter dikotomier. Den arkaiska människan tycks stå inför dramatiska valmoment med motsatta utgångar. Det är emellertid svårt att inte uppfatta denna dualistiska föreställning som en allmän regel för alla tiders tänkande, inklusive för den moderna rationaliteten. Man måste åtminstone se det arkaiska tänkandet som en plattform på vilken mindre stela tankesätt har byggts upp. Man kan också föreställa sig denna arkaiska dialektik som typisk för omedvetna strukturer av känslor, tankar och handlingar överhuvudtaget. Omedvetna eller halvmedvetna tankeinhåll är mindre tidsbundna, dvs. mindre förankrade i nuet. Utan en nutidsförankring genereras ingen historia i egentlig mening, då begreppet "historia" förutsätter en process, en utveckling. (Med andra ord är dessa tankestrukturer icke-historiska eftersom de härstammar från en tid utan en klar nutidsuppfattning).

Ett exempel på en arkaisk kommunikativ struktur finner vi i "gåvan" som kommunikativ akt. Denna struktur kan användas som oberoende formell historisk variabel, eller också som ett rationellt modus, något som jag längre fram i texten beskriver som "aktivt förnuft". Tanken är att vi kan studera rationaliteten genom att söka de grundläggande byggstenarna i det mänskliga förnuftets utveckling.

Avsaknaden av en klar nutidsuppfattning ger en ahistorisk rationalitet. Men å andra sidan är den arkaiska människans tillvaro – sedd ur en annan vinkel – i högsta grad historisk, eftersom hon lever i vad vi utifrån ett modernt perspektiv skulle kalla "det rena skeendets värld". Hennes liv består av ren tid, och förloppet styrs av rytm. Förklaringen till denna paradox är den att det arkaiska tänkandet utvecklar sig i den rena tidens dimension och därför i en annan "historisk" dimension än den moderna. De tidsbundna händelsernas oomvändbara förlopp tycks inte påverka den arkaiska människan som undkommer denna situation genom att helt underkasta sig händelsernas rytmik. Till skillnad från en människa styrd av modernitetens förnuft följer den arkaiska människan inte stegvis en process, utan hon växlar mellan alternerande poler. Hon har valt att ständigt återkomma till samma utgångsläge i stället för att nå nya positioner. Notera att den arkaiska människans tidsuppfattning är helt skild från all koppling till varje rumsbegrepp, om inte man föreställer sig ett cirkelformat rum av trigonometrisk karaktär, med de fyra väderstrecken som ledstjärnor. Endast på dessa grunder kan tidsbegreppet befrias från känslan av fortskridande. Medan den arkaiska människan levde i en värld av ren tid, kombineras tid och rum i den moderna människans dominerade världsåskådning.

Redan med de första städernas uppkomst förstärkte modernitetens förnuft den rumsliga uppfattningens utveckling på bekostnad av den arkaiska tidsbundna världsåskådningen, men det är först under 1500-talet som världens rumsliga dimensioner definitivt blev starkare än de tidsmässiga. Jag har beskrivit denna process via ett studium av Gerolamo Cardanos "glömda" konst. Cardanos reflexioner visar hur den moderna människan "skapar" en tid med "förflutet", "nutid" och "framtid" genom att öppna skeendet för överraskningar. Cardanos konst avslöjar den process enligt vilken slumpen garanteras en plats i händelsernas centrum. Plötsligt uppstår

”framtiden” som en öppning i den slutna och alltid återkommande vardagen. Framtiden blir en konsekvens av det oväntade, av överraskningen. Som en följd av denna revolution blir bilden av världens rumsliga dimensioner skarpare, eftersom osäkerheten förstärker behovet att kontrollera händelsernas förlopp genom förklaringsförsök och anteciperingar.

Moderniseringsprocessen, där Amerikas upptäckt var ett dramatiskt och avgörande inslag, klargjorde för första gången i det allmänna medvetandet världens exakta dimensioner liksom människans plats i denna värld, hennes begränsningar och möjligheter. Under 1500- och 1600-talet fullbordades den långa process som omvandlade ospecificerad mytisk värld bestående av återkommande händelser till ett bestämt hem fullt av överraskningar. Den nya föreställningen blev en del av allas medvetande, och med detta följde ett behov av precision och kontroll som krävde nya politiska, etiska och tekniska insikter.

Om begreppet "initiativ" och det kommunikativa imperativet

Idag betraktar de flesta det som en självklarhet att de ekonomiska intressena styr historien. Dessa intressen ses i sin tur som uttryck för att de mänskliga behoven måste tillfredsställas genom tillgång till livsförnödenheter. Men historien styrs även av andra slags behov: de sexuella. Freud talar om kampen mellan Eros och Thanatos, medan Lévi-Strauss finner bevis för detta behov i den arkaiska fördelningen av kvinnorna och i uppkomsten av incestförbudet. Sådana grundläggande behov som styr det mänskliga medvetandet och handlandet har setts som den historiska kausalitetens väsen. Båda de ekonomiska och de sexuella behoven har beskrivits som livets ”materiella” och ”objektiva” villkor. Man kan å andra sidan – som i denna avhandling – påstå att livet styrs även av kommunikativa behov och att man därför kan tala även om ”kommunikativ kausalitet”. Eftersom kommunikationen oftast uppfattas som icke-materiell och subjektiv, framstår den dock ofta som en mindre stark kausalitetsform än den ekonomiska eller den sexuella kausaliteten och uppfattas därför vara av sekundär karaktär – så hos klassiker som Marx och Freud. Men om vi betraktar kommunikationen som en social energiförbindelse mellan samhällets olika delar, framstår den som lika objektiv som

andra former av kausalitet. Denna kommunikativa energiform ansvarar egentligen i grunden för samhällets existens, för de orsaks-samband som möjliggör samhället – ytterst ”producerar” den samhället.

Eftersom både den ekonomiska och de sexuella intressena manifesteras i ett nät utvecklat efter kommunikativa behov, har kommunikationsbehovet alltså en mer grundläggande karaktär än den ekonomiska eller den sexuella kausaliteten. De flesta beskrivningar ser kausaliteten som en mekanisk process. Den kommunikativa processen kan däremot inte beskrivas som mekanisk, eftersom de kommunikativa modulernas innehåll bestäms slumpmässigt från situation till situation. Här finns en parallell till Lévi-Strauss. I en vidareutveckling av några av Boas ansatser visar Lévi-Strauss att innehållet i en totemistisk föreställning har en underordnad betydelse i förhållande till strukturen. Som i ett kalejdoskop, kallat *bricolage*, presenteras för medvetandet ett slumpmässigt valt innehåll av föreställningar.⁴¹⁰ Man kan därför inte finna något bindande samband i den kommunikativa aktens innehåll. Eftersom detta innehåll har en slumpmässig karaktär, vilar dess kausala förmåga på dess struktur. Det klassiska exemplet är förhållandet mellan språkliga tecken (även fonetiska ljud) och betydelse. Valet av tecken är oberoende det semantiska innehåll med vilket tecknen är associerade.⁴¹¹ Det vore ett metodologiskt fel att försöka finna orsakssamband bakom ordbildningar genom att leta efter vissa tecken eller ljudstrukturer, eftersom dessa är valda enligt oberoende kriterier. På samma sätt är en det aktuella innehållet i kommunikation oberoende av den tankestruktur som styr kommunikationen och kan inte användas för att förstå bakomliggande orsakssamband. Det är formen, inte innehållet, som bestämmer utgången, och därmed kan aktörerna åtminstone delvis styra utgången genom att försöka påverka den kommunikativa aktens form. Detta lyckas om man kontrollerar det kommunikativa initiativet. Initiativ bör här uppfattas som "förmågan att obehindrat komma till tals", en konsekvens av den "bindande energi" som tvingar de sociala

⁴¹⁰ Se mer om detta på Kapitel IV.

⁴¹¹ Vi bortser här från diskussionen kring onomatopoetiska ord. Tanken att betydelsen är oberoende av tecknet växer fram på 1600-talet, framför allt inom den cartesianska traditionen.

aktörerna till att upprätthålla förbindelser som de sexuella och ekonomiska. Att "komma till tals" blir en imperativ som antar formen av en konfrontation där utgången är aldrig förbestämd och därför inte mekaniskt styrd. Utgången beror på den aktuella utformningen av den kommunikativa kalejdoskopet.

Denna kommunikativa strävan efter kontroll av initiativet har en historisk karaktär. Här uppfattas "historisk" som motsatt "mekanisk". Som historiska räknar jag de händelser som byggs i kommunikationsakten. Den "historiska kausaliteten" är det kommunikativa imperativ som tvingar aktörerna att sträva efter kontrollen över initiativet. Eftersom den kommunikativa akten är öppen, får historien i denna mening ett icke-förutsägbart drag. Därmed inte sagt att även en materialistisk-deterministisk beskrivning av händelseförloppet vore möjlig.

Sammanfattningsvis kan man säga att kommunikationens struktur uppfyller vissa villkor:

Den pendlar mellan två motpoler. Ett exempel: för det arkaiska tänkandet finner man två motpoler i paret återgåldande-givande.

Energien inom kommunikationen växlar mellan den som inte har initiativet till den som har den. Den "som ger" har initiativet och blir den som vinner energi. Men strukturen är så byggd att ett "givande" måste följas av sin motsats.

Därför måste den som vinner energi i en situation förlora energi i nästa. Ju mer energi man vinner i ett moment, desto mindre kan man få i nästa och omvänt: ju mer man förlorar i ett moment desto mer kan man få i nästa.

Processen är ändlig och en viss situation av återgåldande eller givande varar endast en viss tid. Att försöka bibehålla ett visst läge utöver en "rimlig" tid blir en "mekanisk" åtgärd som sätter slutpunkt för den kommunikativa processen.

Individen är fri – utifrån sina materiella villkor – att välja exakt hur mycket han vill ge bort. Eftersom dessa mängder aldrig är exakt likadana en viss oregelbundenhet är inbyggd i systemet.

Varje gång initiativet övergår till den andra parten ändras energiflödets riktning i den kommunikativa processen och med detta fördelningen av energi i varje beståndsdel av det kommunikativa innehållet. Detta innebär att händelseförloppets *rytmik* ändras.

Strukturen bestämmer därmed å ena sidan *om* individen måste ge eller ta och å andra sidan *när* ett rollbyte ska ske.

Ett schema över den arkaiska rationaliteten

I de föregående kapitlen har jag försökt belysa några av de egenskaper som kännetecknar den arkaiska rationaliteten och dess förhållande till den moderna, särskilt under den moderna rationalitetens definitiva genombrott på 1500- och 1600-talet. Jag har beskrivit rationaliteten som "människans samlade förmåga att anpassa sig till omgivningens förändringar, på ett medvetet och omedvetet sätt, med både känslomässiga och intellektuella medel". I följande schema presenteras den arkaiska rationaliteten indelad efter vissa egenskaper för att bilda kommunikativa modeller. Som jämförelse anges parallellt några moderna grundläggande kommunikativa modeller.

Den handlingskommunikativa modell som styr cirkulationen av sociala objekt kallar jag "aktivt förnuft". Sociala objekt kan exempelvis vara förnödenheter, kvinnor eller det egna subjektet i en akt av uppoffring. Kommunikationen äger i detta fall rum mellan människor och genom utväxling av objekt av olika slag. Det sociala objektet är kommunikationens "axel". Med "reaktivt förnuft" förstår jag den modell som styr subjektets reaktioner gentemot naturen, omgivningen och miljön. Kommunikationen sker i detta fall mellan människan och omgivningen. Kommunikationens axel är subjektet. Slutligen förstår jag med det "kognitiva förnuftet" den modell som utformar inlärningsprocessen. Detta slag av kommunikation organiserar människor och omgivning genom att fördela identiteter och rangordningar. Både objekt och subjekt kan i detta fall vara den kommunikativa axeln.

Förnuftsmodellerna utformar världsåskådningens grunddrag och administrerar det sociala initiativet genom de kommunikativa akternas rytmik. Mer precist uttryckt förstår jag med kommunikativ akt den sociala relation som fördelar å ena sidan "initiativet" och å andra sidan bestämmer "axeln". Ett exempel: I en kommunikativ akt, utformad som en gåva, överlämnar A ett objekt till B. Personen B besitter den kommunikativa axeln, men A behåller initiativet. Modellen förutsätter att B kan ta initiativet i den kommunikativa relationen om han väljer att återgälda gåvan med en annan gåva.

Denna process förstärker kollektivets betydelse gentemot individen och gruppens betydelse gentemot familjen, och den är oerhört känslig för rubbningar i kommunikationens rytmik. Relationen mellan det som jag har kallat initiativ respektive axel är ”rytmisk” genom att tiden mellan kommunikationens olika moment bestämmer aktörernas roller. Om till exempel tiden som löper mellan A:s gåva till B och B:s återgåldande av gåvan är mycket kort eller mycket lång, kan återgåldandet uppfattas som ett avvisande.

	ARKAISK Återgåldbarhetsprincip		MODERN Vinningsideal	
	UTAN INITIATIV	MED INITIATIV	UTAN INITIATIV	MED INITIATIV
Aktivt förnuft	återgåldande offrande	givande (gåvan) upppoffrande	säljande	köpande
Reaktivt förnuft	välkomnande åskådande	inspekterande engagerande	resignerad predestinerad determinerad	trotsande fri
Kognitivt förnuft	deltagande	inkorporerande	experimente- rande	producerande
	Allmänna egenskaper: Från individen till gruppen Kollektivism (exotermisk) Från det privata till det offentliga		Allmänna egenskaper: Från gruppen till individen Individualism (endotermisk) Från det offentliga till det privata	

Det aktiva förnuftet: från mängder och grupperingar till individuella ting

I en ekonomisk struktur baserad på prestationer och motprestationer eller på gåvor och återgåldande räknas inte de enskilda sociala objekten, utan de sorteras efter en grov kvantitativ uppskattning eller efter rena kvalitativa bedömningar. Ur denna i främsta rummet kvalitativa sociala värld av arkaisk karaktär utvecklas med den tidiga moderniteten en ny samhällsordning som placerar tingen i en kvantitativ ordning, något som i sin tur blir en av grunderna för de

mekanistiska härledningarna. Medan kommunikationen enligt återgäldbarhetssystemets principer grundade sin samhällsuppfattning på de sociala objektens användningsvärde, har modellen med vinningsideal sin grund i de sociala objektens bytesvärde.⁴¹²

Man kan följa denna övergång i Xenofons Oikonomikos den dialog i vilken Sokrates utbyter idéer med Kritobulos och Ischomachos angående hushållets och statens administration.⁴¹³ I dialogen framstår mannen som förespråkare för modernitetens modell av ordning och sträng organisation. Kvinnan presenteras som den som behöver uppfostras enligt dessa goda principer. Xenofon (431–354), militär, historiker och Sokrates lärjunge och vän, ger en bild av Sokrates som markant skiljer sig Platons. I Xenofons skrifter framträder Sokrates som en enklare människa med intresse för vardagslivets problematik, och han tvekar inte i att dra filosofiska slutsatser från de alldagligaste drag i det sociala livet. Oikonomikos kan ses som ett övergångsdokument i modernitetens utveckling. I den bild av det sociala livet som Xenofon för fram, samexisterar både arkaiska och moderna drag och försvaras sida vid sida, utan att de upplevs som motsatser.

Dialogen börjar med ett försök att precisera begreppet ”ekonomi” som ”hushållsadministration”, men uppfattat som en modell med vidare perspektiv. Hushållsadministration är den konst som omfattar både administrationen av det enskilda hushållet och av staten i stort. För att lyckas med detta företag måste Sokrates precisera vad som förstås med ”varor”, eller med andra ord, vilka de sociala objekt är som kan räknas till hushållet. Diskussionen leder till slutsatsen att ”gods” inte består av de sociala objekt som man har i sin ägo, utan av de användbara sociala objekt som man äger. På detta sätt introducerar Sokrates även en definition av egendom. Om det objekt som innehas inte är användbart, är det inte en del av egendomen och inte heller en del av hushållet. Slutligen vilar ett tings användbarhet på ägarens kunskap eller förmåga att använda sig av detta ting:

⁴¹² Jag använder mig här av den skillnaden mellan användningsvärde och bytesvärde som Karl Marx gör i *Das Kapital*, Vol. I.

⁴¹³ Xenophon: *Oeconomicus*. Översättning Carnes Lord. Hämtat från *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus* av Leo Strauss. Cornell University Press, 1970.

Kommer du inte ihåg då, vad du nyligen har sagt – när du inte tillät mig säga ett ord – att hästar inte skulle kunna räknas som gods för den människa som inte visste hur hon skulle kunna använda sig av dem, och att inte heller ett markområde, en båt, pengar eller något annat enskilt ting kunde räknas till gods om man inte visste hur de skulle användas? Det är från dessa ting från vilka våra inkomster härstammar; ändå, hur tror du att jag skulle kunna veta om hur dessa ting skulle användas när jag inte behärskar dem?⁴¹⁴

Man kan säga att Sokrates hyser en kognitiv egendomsuppfattning, en egenskap som kännetecknar hela omvandlingsprocessen från det arkaiska till en modern samhällsuppfattning. Han menar att om vi inte känner ett tings användningsvärde, så kan vi heller inte byta ut detta ting mot andra.⁴¹⁵ Att Sokrates definition av varan förbiser att varornas bytesvärde är oberoende av dess användningsvärde, framgår tydligt av det faktum att han inte förstår att även det gods som man inte vet vad de är bra för, kan bytas mot annat och användbart gods. Man kan ändå rädda hans argumentation genom att säga att priset till dessa varor bestäms av marknaden eller med andra ord, av samhällets samlade kunskap om varornas användning. Men bytesvärdet beror också av andra kognitiva faktorer än kunskapen om varornas användningsvärde, t ex av kunskapen om offert och efterfrågan, dvs. av kunskapen om hur sällsynta respektive vanliga dessa varor är på marknaden. Detta slag av kunskap är dock av statistisk karaktär och gör sig gällande långt senare.

Den klassiska grekiska epoken är ett avgörande skede i den process som får sitt tydligaste uttryck under 1500- och 1600-talet. Processen består av en övergång från vagare föreställningar till mer detaljrika, från strängt deterministiska föreställningar till föreställningar i vilka finns ett ökat utrymme för slumpmässiga händelser. Det är i den bemärkelsen som man kan betrakta Xenofons dialog som en text där det moderna tankesättet vävs in i ett arkaiskt, eller också, hur dessa två alternativa förnuftsformer harmonierar och producerar en koherent världsuppfattning. Ett exempel på hur denna process manifesteras i texten är Ischomachos redogörelse för hur viktig organisationen av de sociala objekten är för honom:

⁴¹⁴ Xenophon: *Oeconomicus*, s. 11. Min översättning från engelskan.

⁴¹⁵ Xenophon: *Oeconomicus*, s. 5

Jag måste berätta för dig Sokrates om det som jag tycker är den bästa organisationen av gods och möblemang som jag har någonsin haft turen att bevittna; detta hände när jag såg den där stora feniciska båten, med en stor mängd av redskap ordnade på en relativt liten plats. Jag behöver inte påminna dig (sade han och fortsatte med berättelsen), den stora mängden trä och rep som vanligen behövs i en båt för att sjösätta och landsätta den; (...) båten är också beväpnad med en mängd krigsmaskiner för att försvara sig mot andra skepp, samt lastar en stor mängd vapen för besättningsmän. Vidare finns alla dessa redskap och bestick av det slag som man använder i hushållet och som behövs för olika ändamål. Vid sidan om allt detta finns alla de lastade varor som ska fraktas. Och allt detta (sade han) är ordnat i ett rum som inte är större än en matsal.⁴¹⁶

Vikten av organisera tingen i den omedelbara världen återkommer genom hela dialogen och får sin mest utförliga framställning när Ischomachos redogör för hur han har uppfostrat sin hustru.

Först av allt ansåg jag att jag borde lära henne vårt hus möjligheter. Som du säkerligen vet, är mitt hus inte dekorerat med några ornament, i stället har rummen planerats och byggts med hänsyn att vara förvaringsplatser för de ting som de var tänkta att innehålla. Sovrummet, byggt djupt inne i huset, är skapat för att behålla våra värdefulla sängkläder. De torra delarna av bostaden härbärgerar spannmålen, i de kyligaste rummen finner vinet sin plats och i de rum som är bättre belysta placeras de ting och de arbetsuppgifter som behöver ljus. Jag visade henne de platser som var avsedda för människornas dagliga vistelse, så planerade att de är kalla på sommaren och varma på vintern. Och jag visade huset för henne som en helhet och visade hur detta är öppet mot söder för att få solens strålar på vinter och skugga på sommaren. Sedan visade jag henne de kvinnliga rummen skilda från de manliga med en låst dörr så att ingenting som inte bör göra det kan komma in eller ut, och för att förhindra tjänstefolket att producera avkomma utan vår kännedom, en viktig aspekt, ty även om tjänstefolk blir mer lojala om de får barn, kan vissa som redan var dåliga bli ännu sämre.⁴¹⁷

⁴¹⁶ Xenophon: *Oeconomicus*, s.38

⁴¹⁷ Xenophon: *Oeconomicus*, s. 41

Uppfostran av den äkta makan framstår som ett problem för Xenofons Sokrates. Kvinnan presenteras som fientligt inställd till ordningen även i hemmet. Inför Ischomachos hustrus utmärkta prestationer reagerar Sokrates med beundran:

Så (fortsatte Sokrates), när jag hörde vad hans hustru hade svarat utropade jag: Vid Hera, Ischomachos, vilken modig och manlig intelligens denna kvinna har så som du beskriver henne.⁴¹⁸

Den moderna strukturering av samhället – utvecklingen av klassamhället och därmed det egendomsförhållande enligt vilken en person kan relateras samtidigt till flera sociala objekt av samma sort (det vi efter moderna kriterier kallar ”rikedom”) – krävde en djup förändring av kvinnans världsföreställning. Om man utgår från att kvinnovärlden sedan arkaisk tid var strukturerad enligt en-mot-en-principen, så måste denna övergång till en-mot-flera-modellen ha varit ett särskilt dramatiskt moment i den kvinnliga erfarenhetsvärlden.

Från det tidigmoderna Europa, en epok under vilken man upplever modernitetens nästa stora frammarsch, kan vi finna några enstaka texter som vittnar om kvinnans reaktion på denna manliga kultur som påtvingades henne. I de fåtaliga skrifter där detta tema utvecklas är männens värld förlöjligad och presenterad som underlägsen. Låt oss här citera en sådan ironisk text skriven år 1691 i Mexico av Sor Juana Inés de La Cruz som svar på ett brev skrivet av Manuel Fernandez de Santa Cruz biskop i Puebla. Biskopens identitet gömdes bakom en kvinnlig pseudonym (Sor Filotea de la Cruz), sannolikt eftersom det var otänkbart för en framstående man att ge sig i en öppen filosofisk diskussion med en kvinna. Nunnan Juana Inés de la Cruz svarar:

Men vad skulle jag kunna berätta till er, min dam, om naturens hemligheter som jag inte har lärt mig under matlagningen? Jag har noterat att ett ägg blir hårt och kan kokas i såväl smör som i olja och å andra sidan att det löser sig i socker och sirap. Vidare, för att försäkra sig att socker flyter fritt behöver man endast lägga till litet vatten eller någon sur frukt. Gulan och vitan i ett och samma ägg är av så motsatt natur att när ägget är blandat med socker, måste varje del användas för sig och de får inte blandas. Jag vill inte distrahera

⁴¹⁸ Xenophon: *Oeconomicus*, s. 44

er med sådana oväsentligheter som jag berättar med avsikt att ge en bild av min egen natur. Jag är säkert att detta kommer att få er att skratta. Men för att tala sanning, min dam, vad kan vi kvinnor känna till om inte om kökets filosofier? Det är sagt av *Luprecio Leonardo* att man kan mycket väl filosofera medan man tillagar supén. Jag brukar som slutsats till de här små observationerna säga: 'Om Aristoteles hade lagat mat, så skulle han ha skrivit mycket mer'.⁴¹⁹

När kvinnorna fritt fick skriva ner sina tankar riktades deras ord till andra kvinnor, även om de med all säkerhet visste att det var män som främst läste deras skrifter. Därför har Sor Juanas text i viss mån karaktären av ett manifest för den kvinnliga erfarenhetsfärens betydelse för tankeutvecklingen. Det är den omedelbara världens privata sfär, med hemmet i centrum, som från och med 1500-talet växer sig starkare på bekostnad av de traditionella offentliga miljöerna: kyrkorummet, klostren, universiteten.

Det reaktiva förnuftet: välkomnande respektive inspekterande

Det reaktiva förnuftets styr den arkaiska människans kosmologiska uppfattning enligt vilken en öppen och *välkomnande* attityd skapar en social pliktkänsla och tvingar den andre till ett *återgåldande*. I samma anda försöker man handla för att skapa en harmonisk social ordning. Till skillnad från situationer styrda av det aktiva förnuftet agerar man nu direkt *gentemot* andra människor utan att använda sig av sociala objekt som medel. I sin moderna form skulle detta kunna beskrivas som undergivenhet, underkastelse, resignation i stället för protest, invändning eller motstånd. Den reaktiva förnuftsmodellen visar den arkaiska människan på två alternativa attityder: antingen accepterar man händelseförloppet och förblir en "välkomnande" åskådare, eller också försöker man genom initiativ till kontakter påverka händelserna och därmed bli en *granskare*. Denna kommunikativa modell har sin moderna motsvarighet i kraftmätningen mellan å ena sidan predestinerade och deterministiska uppfattningar och å andra de som ser världen som styrd av en frihetsskapande slump.

⁴¹⁹ Sor Juana Inés de la Cruz (1994) *The Answer/ La Respuesta*. Including a Selection of Poems. Critical Edition and Translation by Electa Arenal and Amanda Powell. The Feminist Press. The City University of New York; s 75. Min översättning från spanskan.

Man kan ana den fria viljans utveckling och den mekaniska åskådningen frammarsch just i en växande *förmåga till motstånd* som bryter mot det arkaiska reaktiva förnuftets grundprincip.

Ett historiskt exempel kan illustrera det reaktiva förnuftets tillvägagångssätt, nämligen Monctezumas reaktion på spanjorernas frammarsch i Mexico under erövringens första dagar. Som i alla andra kommunikativa situationer kännetecknas modellens *modus operandi* av en strävan efter kontroll av initiativet. Monctezuma låter både det aktiva och det reaktiva förnuftets modell ta kontrollen över situationen med förhoppningen att han på detta sätt skall kunna styra utvecklingen till sin fördel. En aktör tänker reaktivt om han hanterar politiska eller militära konfrontationer som om de styrdes av *återgäldbarhetsprincipen* snarare än av *vinningsidealet*. Det arkaiska förnuftets människa undviker valsituationer som uteslutande utgår från maktpositioner. Liksom i övriga tillämpningar av arkaisk förnuft, fordrar det stor självbehärskning att agera "välkommande".

Att det arkaiska tänkandet inte var inriktat mot politiska handlingar har förvånat européerna från Vespuccis tid och fram till våra dagar. Endast genom att ta hänsyn till detta drag i de arkaiska samhällena kan man förstå hur det var möjligt för en handfull spanjorer att besegra ett land befolkat av miljontals människor. En förklaring är alltså den att en arkaisk uppfattning av händelseförloppet vilar på relationer av initiativ och medgivande som inte har med makten att göra. Den som styr, gör det så länge han kan upprätthålla den sociala harmonin. Detta garanteras i synnerhet genom gåvans och tacksamhetens logik, genom prestationens och motprestationens dialektik, något som involverar allt, från människan och naturen till andarna och gudarna. Detta slag av arkaiskt förnuft har sina rötter i ett samhälle byggt på släktrelationer och inte på klassförhållanden. Människorna är besläktade med varandra, med fienden, med naturens olika varelser och med gudarna. Med andra ord finns det ingen plats för politiska maktförhållanden, eftersom allt bestäms "inom familjen". Att så är fallet har den moderna antropologin och etnologin konstaterat sedan länge. Inom historievetenskaperna har denna förklaringsmodell däremot inte fått något starkare genomslag. I åt oss se hur gåvans logik påverkade det historiska händelseförloppet under de första dagarna av Mexicos erövring.

Redan under Cortés första dagar i San Juan de Ulua år 1519 kom Monctezuma med gåvor. Dessa gåvor bestod i matvaror, kläder och juveler. Medlare för denna kontakt var Tilancalqui och slaven Cuitlalpitac, senare känd bland spanjorerna som "Ovandillo".⁴²⁰ Allt tyder på att Monctezuma ville utröna om Cortés var den vite guden Quetzacoalt. Cortés gudomlighet kunde bekräftas bland annat genom att han skulle vilja äta upp de utsända förhandlarna Tilancalqui och Cuitlalpitac.⁴²¹ Mötet var tänkt som en del av en magisk ceremoni med avsikten att få situationen under kontroll genom att man klarlade besökarens natur och mål. Omedelbart efter detta första möte sände Monctezuma indianen Quintalbor till San Juan de Ulua. Quintalbor visade ha en märklig fysisk likhet med Cortés. Gåvorna bestod av bröd dränkt i människoblod. Cortés fick bland andra gåvor också en cirkelformad kalender i guld.⁴²²

Avsikten bakom dessa första gåvor var antagligen att få någon form av kontroll över spanjorernas besök genom att erövra initiativet och tvinga spanjorerna till ett läge av tacksamhet. I själva verket producerade gåvorna den motsatta effekten. Åsynen av guld och de fint utformade astronomiska redskapen liksom de rika textilierna väckte spanjorernas begär efter rikedomar och fick Cortés att ändra resans ursprungliga plan och initiera koloniseringen av fastlandet.

Monctezumas bud mötte Cortés en tredje gång i september 1519 i den nygrundade staden Veracruz. Via några av Monctezumas släktingar fick Cortés mer guld och textilier⁴²³. Några dagar senare utanför Tlaxcala erhöll Cortés det som uppskattades vara tre tusen pesos i guld och juveler och tvåhundra fildliknande textilier i bomull⁴²⁴. En femte kontakt ägde rum i Cholula där sex budbärare inbjöd Cortés att besöka México⁴²⁵ något som kan tolkas som Monctezuma sätt att tvinga fram spanjorernas tacksamhet. På en plats av spanjorerna kallad El Patio (Quauhtechatl) fick en falsk Monctezuma träffa Cortés. Identitetsmagin fick träda fram. Budet

⁴²⁰ Källorna om detta möte är Tezozomac och Sahagún.

⁴²¹ Se Madariaga S. de *Hernán Cortés* (1982), s. 140.

⁴²² Madariaga S. de *Hernán Cortés* (1982), s. 170.

⁴²³ Madariaga S. de *Hernán Cortés* (1982), s. 225

⁴²⁴ Op. cit, s. 225

⁴²⁵ Op. cit, s. 249

som kom med rika presenter med avsikten att undersöka hur spanjorerna skulle reagera inför närvaron av självaste Uei Tlatoani (Monctezuma).⁴²⁶

Cortés militära segrar över några av Monctezumas allierade gör Monctezuma mycket orolig. Vid ett möte i oktober i Calpán kommer Monctezuma med ytterligare några presenter och med uppmaningar till Cortés om att vända tillbaka och lämna Mexico. Han erbjuder sig att betala årliga skatter om spanjorerna går med på att lämna landet.⁴²⁷ Tisdagen den 8 november 1519 möts Monctezuma och Cortés i México. Några dagar senare och utan några svårigheter tas Monctezuma till fånga inför tusentals paralyserade azteker. Fångenskapen förstärker Monctezumas behov av offerande och han skänker spanjorerna mängder av presenter ända till hans död den 26 juni 1520.

Betraktat med moderna ögon var Monctezumas militära och politiska handlande svagt och handfallet. Men för en person fången i den arkaiska mentaliteten fanns inte mycket annat att göra. Monctezumas misslyckande var inte ett personligt misslyckande. En efter en föll alla de ledande aztekerna i spanjorernas fållor. Möjligen var Monctezuma var den som tidigast förstod situationens tragiska natur. Även om hans olika magiska trick var ineffektiva, avslöjar de en klok ledare som inte tvekade inför tillämpningen av allt som det arkaiska förnuftet erbjöd honom. Senare i förödmjukande fångenskap visade han en imponerande behärskning av den kommunikativa rytmen. In i den sista ser man honom kämpa för att finna en väg att återta initiativet med äran i behåll.

Efter spanjorernas första stora framgångar blev det en militär vana att tillfångata fiendens ledare. Denna taktik visade sig vara oerhört effektiv och tillämpades också av Pizarro senare i Peru. Konsekvent gick spanjorerna fram för att tillfångata och mörda alla de ledande figurer som gjorde motstånd.

Skillnaderna i sättet att tänka kan ses tydligt i följande exempel. Under Monctezumas fångenskap gjorde ett grannfolk uppror mot aztekerna, något som snart blev en mycket vanlig företeelse. Cortés rekommenderade Monctezuma att en gång för alla utplåna fienden för att få slut på motståndet. Monctezumas svar är avslöjande: Varför

⁴²⁶ Op. cit, s. 255

⁴²⁷ Op. cit, s. 258

utplåna ett folk som med sin närvaro håller de egna trupperna vältränade samt tillför de många templen viktiga offer till gudarna? Just detta slag av harmonisk relation till omgivningen har ofta framhållits som ett tecken på det arkaiska tänkandets överlägsenhet gentemot moderniteten. Man kan förvisso se en etisk bakgrund i Montezumas agerande, men händelsen uttrycker snarare en arkaisk rationalitet inom vilken Cortés handlingsmönster upplevs som meningslöst.

Iitoloca betyder på náhuatl språket ”det som påstås om någon“ och är enligt León-Portilla det aztekiska ordet för ”historia“.⁴²⁸ Vid tidpunkten för Amerikas erövring ägde aztekerna en klar uppfattning av den egna historien i form av en krönika. Denna krönika målades av yrkeskrönikörer i kodex – av vilka några har bevarats – för att med stöd i sång och poesi väva in dessa redogörelser i vardagen. I denna levande historiesyn upptäcker vi än en gång den historiska rytmiken. Det som en gång har hänt var för aztekerna en del av vardagen. Náhuatlfolkets mytologi berättar att världen, solen och universum utgår från Ometéotl (de ursprungliga dualismernas gud). Ometéotl (även kallad Huehuetéotl, den gamla guden) skapade de fyra första gudarna som i sin tur skapade resten av världen inklusive människan och majsen. Den äldsta av dessa fyra första gudar är den röda tezcatlipoca, västerns gudomlighet, symboliserad av ett hus och associerad med solnedgången och kvinnans vagina. Den Svarta tezcatlipoca är nordens gud, en plats för död och förfall symboliseras med en flintsten. Den tredje gudomligheten Quetzalcóatl, vars färg är vit eller gul, associeras med östern och soluppgången. Han är kreativitetens och kulturens gudomlighet och hans symbol är ett vassrör. Sist av alla kommer Huitzilopochtli, aztekernas viktigaste gud. Han föddes blå och symboliseras av en kanin. Huitzilopochtli är solens, blodets och krigets gudomlighet. Enligt myten kom de fyra gudarna överens om att skapa världen, men detta samförstånd blev kortvarigt. Snart inleddes en kamp dem emellan för att kontrollera människans öde. För att lyckas i denna kamp försökte gudarna identifiera sig med solen. På detta sätt kom olika tidsåldrar till som sammanföll med olika ”solar“: ”första solen“, ”andra solen“, osv. Som konsekvens av denna gudomliga kamp föddes övertygelsen om att kaoset i universum ständigt växer, med solens definitiva slocknan-

⁴²⁸ Begreppet ”historia“ i Náhuatl kulturen. Se León-Portilla s.246.

de som den slutliga konsekvensen. För att stödja solen i dess kamp för överlevnad utvecklade aztekerna teorin om blodets mystiska kraft. Solen behövde blod för att överleva och besegra de onda krafterna. Så blev aztekerna ett utvalt folk med ett historiskt mål. Som flera andra folk genom historien (inte minst gäller detta spanjorerna) låg denna religiösa övertygelse bakom aztekernas militära, ekonomiska och kulturella expansion. Floder av blod rann i aztekernas värld för att skapa stabilitet i världens växande kaos. Aztekerna uppfattade sina handlingar som underordnade en kosmologisk helhet. Övertygelsen om att allt var predestinerat liksom undergivenhet under denna helhet var de nödvändiga förutsättningarna för de handlingar som bekräftade myten.

Aztekernas uppfattning om framtiden avslöjas av deras syn på spådomskonsten. Aztekerna menade att människoödet styrs av Tonalámatl, boken om spådomskonst. Denna konstruerades med stöd i Tonalpohualli, det berömda solhjulet som sammanfattade de astronomiska kunskaperna. Man räknade 20 grupper av 13 dagar var, dvs. 260 dagar sammanlagt. Spådomen varierade beroende på kombinationen mellan typ av år och tal. Talen 3, 7, 10, 11, 12 och 13 betraktades som fördelaktiga medan talen 4, 5, 6, 8 och 9 var negativa. Dagarna ordnades efter 20 tecken kombinerade med 13 tal på så sätt att ingen kombination upprepades inom de 260 dagarna. Vissa kombinationer betraktades som positiva, andra som negativa och en tredje grupp som likgiltiga. Omöjligheten att spå i framtiden kan betraktas som det närmaste aztekerna kom till en uppfattning om slumpen. De negativa och de positiva krafterna kunde i vissa fall neutralisera varandra för att lämna plats för det oväntade, för överraskningen. Däremot hade náhuatlkulturen en klar uppfattning av individens möjlighet till att påverka sitt öde. Arkaismen i deras uppfattning bestod i det sätt på vilket de valde att påverka ödet. Man kunde agera genom uppoffringar som snarare var förberedelser inför ödets diktat än försök till förändringar av det.

Den arkaiska människan var inte i stånd att välja. Men vad menas här med att välja? För att "ett val" eller "ett beslut" skall uppfattas som sådant, krävs att subjektet på något sätt kan kontrollera situationen. När den moderna människan "väljer", agerar hon med en klar överblick över konsekvenserna. Inför en handling försöker hon beräkna riskerna och gardera sig mot dem – hon utgår

alltid från mer eller mindre medvetna sannolikhetsbedömningar. I den arkaiska människans värld är däremot allt mer eller mindre redan bestämt av yttre krafter och ligger utanför hennes kontroll. Den totala bristen på kontroll gör att hennes liv är helt och hållet underkastat den kommunikativa rytmen som skapar ett handlingsmönster, något som bekräftar världens slutenhet.

Den reaktiva förnuft som präglar all form av arkaiskt agerande har även målet att upprätthålla livets triumf inför döden. Ett exempel hämtat från foxindianernas kultur kan hjälpa oss att förstå denna mekanism. Dessa indianer spelade boll för att frigöra sig från dem som nyligen hade dött. Matchen spelades mellan två grupper varav den ena representerade de döda. Spelreglerna var sådana att de dödas lag alltid och oavsett omständigheterna vann. På detta sätt erbjöds de döda att acceptera det nederlag som döden innebar.⁴²⁹

Genom ritualer av olika slag, via den detaljerade och komplexa metafysik som vi känner under beteckningen totemism, via komplexa förklaringsmodeller och kausalitetsstrukturer har den arkaiska människan skapat sig en kulturell värld som avskärmar henne från det politiska spelet. Den arkaiska människan är fullt upptagen av att genomföra riter som ger henne det initiativ med vilket hon styr händelseförloppet vid sidan om politiska maktpositioner. Besattheten av att behålla initiativet i varje verklig eller fiktiv konfrontation gör dessa samhällen mycket konservativa. Å andra sidan har regeln att undvika politisk och etisk styrning av människolivet garanterat en form av frihet som uppmärksammades av de första européerna, men av dessa beskrevs som "brist på disciplin".

Det kognitiva förnuftet: deltagande respektive inkorporerande

Den franske filosofen och antropologen Lucien Lévy-Bruhl (1857--1939) betraktas som en av 1900-talets stora gestalter inom etnologin. En av hans viktigaste utgångspunkter var den att det primitiva tänkandet kan beskrivas som "pre-logiskt". Lévy-Bruhl menade att den arkaiska människan saknade förmågan att uppfatta motsägelser och att detta skulle kunna betraktas som den viktigaste gränslinjen mellan primitivism och modernitet. Under de sista åren av sitt liv och efter att ha fått utstå mycket kritik insåg han att hans tes var

⁴²⁹ Lévi-Strauss, Claude (1984) *El Pensamiento Salvaje*, s.56-57.

ohållbar, och han ändrade uppfattning. Den självkritiska reflexionen samlades i hans sista skrifter, en serie anteckningsböcker som år 1949 publicerades med titeln Carnets. Verket blev så småningom översatt till engelska som *The Notebooks on Primitive Mentality*.⁴³⁰

I detta sista verk framför Lévy-Bruhl tesen att det primitiva tänkandet kännetecknas av participation. Denna grundläggande egenskap kan kort sammanfattas som själens delaktighet i kroppen, tänkandets i materien, rummets i tiden, beståndsdelarnas i helheten och vice versa.⁴³¹ Han förklarar skillnaderna mellan icke-logiskt tänkande och participation genom att skilja mellan motsägelse och icke-kompatibilitet. Låt oss inledningsvis citera hans självkritik vad det gäller uppfattningen av det primitiva tänkandet som pre-logiskt:

I understand why the word prelogical has given rise to so many objections, in part justified - and that my ideas were not sufficiently careful when speaking of 'contradiction'. In the strict sense, many things and prepositions which primitive men allow and which we reject as absurd are not properly speaking contradictions: they are unacceptable to our mind, and the primitive mentality accepts them.⁴³²

Lévy-Bruhl menar att om den primitiva människan accepterar att ett fysiskt föremål kan finnas på två olika platser samtidigt, eller att en död person kan promenera omkring bland de levande, eller att spåret av ett djur är en del av djuret självt, eller att ett öga kan representera hela ansiktet, eller om hon tror att såret av en pil kan behandlas genom att behandla pilen själv, så är det inte fråga om icke-logiskt tänkande utan om icke-kompatibla fysiska situationer:

The incompatibility of the propositions constitutes a *physical* impossibility, but not a logical impossibility.⁴³³

Den primitiva mentaliteten är därför inte motsägelsefull utan full av inkompatibiliteter. Jag delar Lévy-Bruhls uppfattning och finner begreppet delaktighet (participation) träffande även om jag skulle vilja precisera konceptet något. Att den arkaiska föreställningen är "delaktig" kan accepteras i de situationer där subjektet är en del av resonemanget. I andra fall är "införlivning" kanske ett bättre

⁴³⁰ Jag har använd mig av Basil Blackwells översättning från 1975.

⁴³¹ Lucien Lévy-Bruhl (1975), s. 1-6.

⁴³² Lucien Lévy-Bruhl (1975), s. 7.

⁴³³ Ibid.

begrepp. Trots detta kan man inte bortse från att han fortfarande talar om en negativ kvalitet – inkompatibiliteten – ett slags oförmåga att skilja mellan olika platser och tidpunkter eller mellan helhet och beståndsdelar. Han förklarar fortfarande det arkaiska tänkandet utifrån det moderna. Lévy-Bruhls arkaiska människa lever i en falsk värld, en värld som saknar empirisk giltighet:

But the participations are not truly facts. They are in vain to be felt as real, with complete certainty, they are not experiences of the primitive mentality. They are not 'data', they are beliefs which tradition and the pressure of the social milieu impose and which tradition and pressure of the social milieu imposes and which are subjectively equivalent to some experiences.⁴³⁴

Men om Lévy-Bruhl har rätt uppstår frågan om varför den primitiva mentaliteten alls utvecklades. Varför valde evolutionen denna väg och hur kunde den moderna mentaliteten växa ur denna arkaiska form av deltagande respektive inkorporerande? Ett sätt att angripa problemet kunde vara att se människans tänkande ur ett samlat historiskt perspektiv. Man kan betrakta denna del av evolutionen som en process under vilken subjektiviteten, människans personliga inre värld, förstärks. I det arkaiska tänkandet skapas fortfarande en nära förening av det objektiva och det subjektiva. I denna myternas värld objektiveras subjektet genom att det görs till en del av den yttre världen. På motsvarande sätt besjålas de immateriella ting och blir en del av det subjektiva.

Denna förening av objektivt och subjektivt upplöses i Europa under några revolutionära epoker, där 1500- och 1600-talet kanske är den mest dramatiska. Den europeiska människan vidareutvecklade förmågan att urskilja helheten från beståndsdelarna i den omgivande världen. Astronomin, geografin, kartografin och inte minst anatomin genomgick en revolutionerande utveckling. En ny förmåga att ta till vara erfarenheten skapades, blicken riktades mot framtiden, friheten problematiserades. Det religiösa livet anpassades till de nya villkoren och sanningen fick en empirisk grund.

Men samtidigt hade moderniseringsprocessen det arkaiska tänkandet som sin utgångspunkt och följde arkaiska regler. Detta är den historiska rytmikens spel, den som bestämmer aktörernas

⁴³⁴ Op cit., 87.

initiativ och handlingsmönster, den som i stora drag bestämmer utvecklingstakten. På detta sätt föddes Nya världen i ett samspel mellan Europa och de nya territorierna. Det är som om som om det europeiska livet intensifierade sina inre kulturella förmågor i konfrontationen med det amerikanska arkaiska tänkandet. Även om det fortfarande saknas en mer omfattande undersökning om hur denna kollision av olika historiska stadier påverkade sådant som ockultism och häxeri, finns det gott om bevis för Nya världen förföriska inflytande över européerna.⁴³⁵ Bristen på forskningsresultat beror snarast på avsaknaden av adekvata undersökningsmetoder.

Under 1500- och 1600 talet tvingas det europeiska medvetandet till en konfrontation med sina egna rötter. Allt måste revideras, allt ifrågasättas i denna nya situation. I mötet med det arkaiska tänkandet väljer européerna att understryka skillnaderna, dvs. att fördjupa sig i klyftan mellan subjekt och objekt. Under samma process föds en uppfattning som tillåter europén att känna igen den egna utvecklingen i andra kulturformer. Montaigne skriver om amerikanerna:

De befinner sig i ett sådant tillstånd av renhet att jag ibland
sörjer över att vi inte lärt känna de tidigare – då det fanns
människor som kunde döma dem bättre än vi.⁴³⁶

Den starkare och modernare subjektivitetsform som utvecklades
attogen formen av en självständig "rationalitetsform", en som – för att

⁴³⁵ Stephen Greenblatt skriver i *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, 1991 (s. 15-16): "In the 1585 edition of the *History of a Voyage*, Léry added to his account a description taken from Jean Bodin's *De la* those who insisted that the devil was literally present in what appeared to be fantastic and imaginary claims. Léry evidently felt he had found in Bodin's account the European ritual that most closely resembled the astonishing scene he had witnessed more than twenty years earlier, a resemblance that transcended the immense cultural and geographical distance he himself continually remarks: 'I have concluded,' Léry writes, that they have the same master: that is, the Brazilian women and the witches over here were guided by the same spirit of Satan; neither the distance between the places nor the long passage over the sea keeps the father of lies from working both here and there on those who are handed over to him by the just judgment of God. What Léry has seen in Brazil then is nothing less than the active and literal manifestation of Satan, and like Bodin he insists that those who would take this manifestation as a delusion, imagination, or metaphor are 'atheist does,' 'worse than the devils themselves'."

⁴³⁶ Montaigne M. de (1986) *Essayer*. Bok I. Kapitel 31: "Om kannibaler". s. 259. Atlantis, Stockholm.

nyttja Lévy-Bruhls språkbruk – kunde gå ett steg längre i skillnaden mellan motsägelser och kompatibilitet.

Det arkaiska förnuftet i släktsamhället och det tidiga moderna Europa.

Jag har i det första kapitlet beskrivit det arkaiska samhälle som kännetecknat av en-mot-en-relationer mellan människor och mellan människor och sociala objekt. Detta samhälle styrs enligt släktskapsrelationer och har familjen i centrum. Jag har beskrivit denna en-mot-en-relationsform som kännetecknande för samhällets privata miljöer, dvs. de miljöer som kännetecknas av närhet och kollektivt medvetande. Men relationen gäller även omvänt. Om de sociala förhållandena gynnar privaciteten, gynnar de också det arkaiska förnuftet. Eftersom de privata miljöerna förstärks under 1500- och 1600-talet gentemot en dittills dominerande offentlighet, förstärks också förutsättningarna för det arkaiska förnuftet.

Vi har argumenterat för att orsaken till denna utveckling till stor del kan sökas i Nya världens komplexa inflytande över det europeiska medvetandet. Européerna kunde betrakta släktskapsrelationens samhälle som ett ideal, en samhällsmodell som inspirerade – men också avskräckte. Jag har i Kapitel VII understrukt den betydelse som det amerikanska inflytandet hade för den moderna frihetsuppfattningen. Även i den plötsliga uppblomstringen av de ockulta vetenskaperna i Europa kan vi spåra inflytandet från de amerikanska folkens trosföreställningar över det europeiska medvetandet, en utveckling som samtidigt ledde i riktning mot ett empiriskt tänkande. Detta har jag utförligare redovisat i synnerhet i kapitel IV.

Vidare innebar återanknytningen till ett arkaiskt tänkande och till arkaiska sociala identitetsrelationer en förstärkning av familjens och kvinnans ställning. Även om reformationen bekämpade den nyvunna privaciteten förblev en del av det europeiska medvetandet djupt förankrad i privacitetens nät. Denna fokusering på det privata varade ända till 1700-talet, då den traditionella offentlighet som dominerat under medeltiden återinstallerades. Den nyvunna insikt om det privata som utvecklats under 1500-talet hade dock förändrat samhället i grunden och för all framtid. I förening med den samtidi-

ga empiristiska traditionen skapades allt detta den kultur som vi betecknar som "västvärlden".

Man kan säkerligen i den beskrivna processen finna gynnsamma förhållandena för kapitalismens utveckling. Men processerna – kapitalismens och västvärldens framväxt – bör inte identifieras. Det arkaiska samhällets privata natur är i en viss mån "kollektivistiskt". Eftersom familjens rum är anonymt och de sociala objekten ägs gemensamt av släktet, äger en en-mot-en-värld tydliga kollektivistiska drag. Å andra sidan är individerna i den privata sfären klart och tydligt närvarande. Det är inte fråga om en folkmassa i motsats till individen, utan om individer med en bestämd plats i en struktur inom vilken deras betydelse undertrycks. Man kunde därför säga att förhållandena i den tidigmoderna Europa gynnade kapitalismens frammarsch och med detta en ny form av klassamhälle, samtidigt som nya identitetsrelationer utformades vilka gav familjen och kvinnan en mer central plats, och att kollektivistiska ideologier på detta sätt förstärktes.

Arkaisk rationalitet och dess inflytande över den moderna tiden

Man har påpekat att det arkaiska tänkandet saknar förmågan att uttrycka universalier. Arkaiskt språk har på denna grund beskrivits som "strukturellt underutvecklat". Men verkligheten är egentligen en annan – vilket framhölls i kapitel VIII – nämligen den att det arkaiska tänkandet använder sig av en annorlunda tankestruktur i vilken universalier och partikularia inte kan särskiljas. Nya världens indianspråk liksom de arkaiska språken i allmänhet uppvisar samma mönster.⁴³⁷ I själva verket uppvisar det arkaiska tänkandet en struktur som delvis påminner om nominalismen. Under den grekiska kulturens blomstring delas denna enhet i två skilda problemmråden, å ena sidan metafysiken och å den andra kunskapsteorin. Denna indelning markerar det första tydliga spåret av moderniteten och den första formuleringen av subjektiviteten i motsats till det objektiva. Under denna process föds logiken och epistemologin, som på en gång förnuftsregler och ett uttryck för tänkandets vändning mot sig självt. Världen beskrivs ungefär som förut, men nu placeras subjektet i denna objektiva värld och förvandlas självt till studieo-

⁴³⁷ Se mer om detta i Lévi-Strauss, Claude (1983); *Det vilda tänkandet*, Arkiv förlag

bjekt. Detta första klara spår av en process som jag har valt att kalla "modernisering" – subjektets födelseögonblick – innebär ett ställningstagande för människans frihet gentemot världens nödvändighet. Under denna process inser människan att det finns en möjlighet att välja fritt, att handla oberoende av naturens styrning, och därmed att det finns en möjlighet att vända naturen till sin fördel. Med subjektet föddes också skillnaden mellan det universella och de partikulära, mellan inre och yttre, mellan "mitt" och "ditt", mellan individ och kollektiv. Den ursprungliga arkaiska enheten bryts, och diskrimineringen av helheter och beståndsdelar underlättades.

Den ursprungliga enhetens sönderfall inleds under arkaisk tid med fortsatte under moderniteten olika stadium. Man kan följa den upplösningen genom den grekiska filosofin utveckling:

That tradition derives from the Greeks: they expressed a certain unity of thought. For them logical propositions, for example about causality, could not be separated from the notion of a metaphysic. For them, to read Plato's *Laws* without reading the *Timaeus*, or to read Aristotle's *Politics* without reading his books on metaphysics, would have been meaningless. But are also the Greeks after Socrates, and perhaps Aristotle in particular, who began to break up that unity by attempting to describe it.⁴³⁸

När det arkaiska subjektivitetens enhet hade brutits och skillnaden mellan subjekt och objekt började att göra sig gällande, blev det nödvändigt att klargöra de inbördes gränserna dem emellan:

The questions of purpose and order, of what it means to be a human being in Man's relationship to the world, came to be treated in terms of distinctions between Reason on the one hand and the world itself on the other. Aristotle understood scientific inquire as apart of a metaphysical inquiry; but already in his work one can see the beginning of a break down between the enquirer who forms a part of the world which is enquired into, and the world as the focus of the enquiry that is carried out by an agent distinct from it.⁴³⁹

⁴³⁸ Philip Windsor Ed. (1990) *Reason And History: or only a History of Reason*. Leicester University Press; s.161

⁴³⁹ Philip Windsor (ed.). *Reason And History: or only a History of Reason*, 1990.

Särskilt efter Kant blev klyftan mellan subjekt och objekt tillräckligt djup för att människan skulle ses som både delaktig i och oberoende av den objektiva världen. Klassiska frågor som sanningens status och utvecklingen av metoder för att finna säker kunskap fokuseras nu som aldrig förut. Som en direkt konsekvens av Kants arbete förändrades den västerländska filosofins syn på förnuftet. Det associeras nu med historien, mest uttalat i Hegels och Marx verk. Ett problem kan sammanfattas på följande sätt: Är förnuftet en historisk produkt? Och i så fall: Vad innebär det att i ett sådant perspektiv agera förnuftigt? Sådana frågor har sporrat den västerländska filosofin sedan Kants tid, och den postmodernistiska filosofin kan betraktas som ett slags slutpunkt för den diskussionen. Några viktiga slutsatser kan dras av debatten. Idag accepterar de flesta att historien och tiden inte kan identifieras, och att det finns en subjektiv tid skild från den objektiva tiden. Men sådan var det inte normen före Kant:

In Aristotle, time provides a framework of what is meant by reason, but his time is not historical time, it is a set of relationships - of causality and rationality both - which has no reference to historical change, nor to the changes in human's apperception of themselves.⁴⁴⁰

Det historiska scenariot framträder inte längre i egenskap av en kronologi utan som gestaltning av subjektets inre processer: Det blir den plattform på vilken subjektet måste ställa sig för att uppnå sina mål. Det är nu ett öppet skeende fullt av överraskningar inom vilket människan kan agera fritt. I klar motsats till den slutna arkaiska världsåskådningen som vilade på att ”tämja” överraskningssituationer och i vilken allt var i princip möjligt, bjuder det historiska skeendet på en öppenhet och på flera alternativa vägar. Den nyvunna insikt ledde dock in i en återvändsgränd, vilket drev filosofer som Heidegger till slutsatsen att den västerländska filosofiska traditionen har kommit till sin slutpunkt.

Den västerländska traditionen bröt med den arkaiska enheten mellan subjekt och objekt, men försökte senare återskapa denna enhet. Under dessa försök insåg man språkets begränsning och sökte möjliga substitut. En möjlighet var att i stället vända sig till musiken, en tillgänglig väg i återskapandet av enheten.

⁴⁴⁰ Op cit, s. 3.

In other words, is there a relationship to be found between history, culture, and ontology which can provide a language of reason without a formal ontological framework? Or is the only non-contingent language that of music? Perhaps in terms of Heidegger's argument that Western philosophy is played out, and that we must return to the questions of the pre-Socratic, only music can still provide the unity which once enabled the pre-Socratic philosophers to ask their questions.⁴⁴¹

Vändningen till musikens språk som en utväg ur det västerländska förnuftets återvändsgränd var också en vändning till ett arkaiskt tänkande. Jag har i kapitlet II beskrivit detta tänkande som styrt av diskursens rytmik oberoende av fasta semantiska innehåll. Den musikaliska diskursen kan beskrivas som en särskilt språk inom vilket den ursprungliga enheten mellan objekt och subjekt kan fångas. Endast musiken skulle kunna fånga Kants transcendentia verklighet:

Kant emphasised that Reason depended on faith, but that given faith it was possible to argue the universal applicability of reason - and that behind the reasoning process lay transcendent Reason itself through which humans can apprehended the *noumenal*. The best shorthand definition of the *noumenal* that I have ever come across is: "The echo of the unheard". (...) There has indeed, and particularly since the time of Kant, been much discussion of the relationship between philosophy and music, notably by Nietzsche, whose *Birth of Tragedy from the Spirit of Music* was the beginning of this long enquiry into "what might yet be made of Man" through a philosophical evaluation of Western culture.⁴⁴²

Förnuftet och historien förenas i den moderna filosofin genom musiken, från Schopenhauers, Nietzsches och Heideggers verk fram till Adornos musikologi. För dem erbjuder musiken en utväg ur den västerländska filosofins återvändsgränd. Egentligen återgår man till tiden före Platon och Sokrates, till försokratikerna och ytterst till det arkaiska tänkandet, till en tid där musiken var den naturliga medel för att uttrycka den arkaiska själen.

⁴⁴¹ Philip Windsor Ed. (1990) Reason And History: or only a History of Reason, s. 162

⁴⁴² Op cit, s. 4

Slutord: Amerikas avgörande betydelse för modernitetens definitiva genombrott

I *Renaissance Man* försvarar Agnes Heller en tes som på vissa punkter liknar min egen. Enligt Heller var rums- och tidsuppfattningar under renässansen direkt underordnade en ”vardaglig” representation. För Heller inramar vardagen det som är intuitivt föreställningsbart (imaginable). En vetenskaplig uppfattning av tid och rum kräver så småningom en de-antropologisering av dessa begrepp. Den processen hade redan påbörjats när man kunde urskilja begreppet rum från begreppet ort eller plats. Detta första steg mot en modern rumsuppfattning togs som en konsekvens av de stora geografiska upptäckterna.

Everyday life was affected much more fundamentally by change in notions about terrestrial space. That was a direct consequence of the great discoveries.⁴⁴³

Enligt Heller dominerar den vardagliga föreställningen fortfarande renässansens tidsuppfattning, även om man kan finna några väsentliga skillnader gentemot tidigare stadier. Hon menar att även om begreppet ”tid” finns hos Aristoteles, refererar denne egentligen till begreppet ”när” (when). Heller menar att de aristoteliska begreppen ”rum” och ”tid” egentligen inte är kategorier, utan vardagsföreställningar: ”när” och ”var”.⁴⁴⁴ Det aristoteliska ”när” refererar till en ”tidpunkt” i vardagen, den tidpunkt som man kan beteckna som den ”rätta” för att utföra en handling av etisk karaktär. Denna problematik ärvdes och omformulerades av renässansen. Men medan i antiken såg man på detta ”när” som styrt av ödet, kunde renässansens människa föreställa sig händelsernas förlopp som en historisk process. Föreställningen av det förflutna förändrades från en lös värld med fixerade värden till att vara en del av den kognitiva problemställningen. Man insåg tydligare att man kunde ha agerat annorlunda.⁴⁴⁵ Man kan ana här den betydelse som kunskapen om avlägsna världar måste ha haft för utvecklingen av medvetandet om alternativa handlingsmöjligheter.⁴⁴⁶

⁴⁴³ Heller, Agnes (1978) *Renaissance Man*. Routledge and Keagan Paul, s. 170f

⁴⁴⁴ Op cit, s. 172-173

⁴⁴⁵ Op cit, s. 175

⁴⁴⁶ Se mer om detta i kapitel III.

Under renässansen utvecklades också uppfattningen av tidens kontinuitet. Aristoteles ”när” är enligt Heller alltid relaterat till nuet, och det förflutna kan inte uppfattas som en process. Kronos är för Aristoteles endast en startpunkt. Vidare identifierade den judisk-kristna traditionen det förflutna med skapelsen och framtiden med frälsningen.⁴⁴⁷ Uppfattningen av tidens kontinuitet utvecklades enligt Heller i först samband med de första vetenskapliga försöken. Renässansmänniskan känner för övrigt att händelsernas förlopp följer en högre tempo än tidigare perioder, något som uppfattas som uttryck för de nya tiderna.⁴⁴⁸ Människan ser sig själv som utsatt för en ökande mängd tillgänglig information. Detta är ett uttryck för världens ökande komplexitet, vilket Heller beskriver som ”tidens rytm”.

’Time as rhythm’ is actually an imprecise expression; for it is not time that have a rhythm, but rather events that have theirs.(...) The ‘ryhtm of time’ then, – as we have said– is a concept that tends to homogenize: it serves to express the tempo of development of the whole society.⁴⁴⁹

Enligt Heller kan man finna referenser till tiden som rytm i verk av bland andra Machiavelli, Bruno, Bacon, Regius, Bodin och Shakespeare.⁴⁵⁰ Dessa författare har förstått att de nya tiderna uttryckte sig genom en ökande takt av nyheter, en ny förmåga att producera mera, både i kvantitet och i kvalitet. Uppenbarligen är Hellers syn på tiden påverkad av den marxiska filosofiska synen på historien. Enligt denna syn verkar de historiska produktiva förhållandena dialektiskt (dvs. inte på ett mekaniskt sätt). De dialektiska förhållandena garanterar den individuella aktens inverkan på de slutgiltiga resultaten. På den punkten skiljer sig Hellers uppfattning inte sig markant från min egen, även om jag finner den marxiska uppfattningen alltför bunden till makroprocesser som tillskriver den individuella kommunikativa akten en försumbar betydelse. Den marxiska epistemologin ser historien som ett deterministiskt orsakskomplex. Det icke-mekaniska draget hos den marxiska dialektiken vilar inte på någon brist i händelsernas determination, utan i

⁴⁴⁷ Heller, Agnes (1978) *Renaissance Man*, s. 183

⁴⁴⁸ Op cit., s. 186

⁴⁴⁹ Op cit., s. 185-186

⁴⁵⁰ Heller, Agnes (1978) *Renaissance Man*, s. 186

orsakssambandets komplexitet. Denna komplexitet kan delvis påverkas genom den politiska handlingen, men den politiska handlingen är alltid historiskt betingad. Marxismens epistemologi är egentligen en form av "komplex mekanism", eftersom en handling enligt marxismen aldrig kan vara "fri". Enligt denna avhandlings huvudtes styrs historien däremot i allra högsta grad av slumpen, och därför är den enskildas ingrepp av stor betydelse för utgången. Det är inte händelsernas komplexitet som är nyckeln till förståelsen av historien, utan historiens i grunden slumpmässiga karaktär. Uppenbarligen kan slumpen inte förändra de grundläggande materiella förhållandena. Men en hel annan sak är att förstå de materiella förhållanden som verkande med nödvändighet. Som jag ser det, kan den enskilda kommunikativa akten vara den potentiella kraft som ändrar historiens kurs. Denna handlingsform som skiljer sig från den politiska handlingen, har jag beskrivit som "företagsamhet"⁴⁵¹. Denna är den sortens handlingsform som kännetecknar vissa historiska gestalter och en insikt om detta gör dem begripliga. Hur kan man annars förstå exempelvis Columbus resa?

⁴⁵¹ Se om detta kapitel II.

Summary

The question of America's cultural position in relation to the rest of the world is essential for all research connected to America and to the history of modern Europe. This situation has become obvious over the last years because of our societies' latest "crisis", with the consecration of the "post-modern" and "global" view of society, history and culture. The post-modern contextual or discourse-dependent view, has challenged several decades of positivistic domination in the branches of social and cultural sciences. The names of Michel Foucault, Clifford Geertz, Carlo Ginzburg and others are obviously related to these transformations. Liberated from the strong (and perhaps naive) control of positivism on issues of validity, the historical discourse now interconnects many different fields to produce interdisciplinary studies. The history of mentalities and a field of study which Robert Darnton called "the anthropological mode of history" belongs to this group.⁴⁵²

It may be opportune at this point to acknowledge that my study belongs to this field and is a consequence of the transformations described above.

Positivism's diminished influence problemizes the question of the truth in historical analysis. This issue was naturally a problem for the positivists too, but they treated it as a solvable one. The post-modern researcher's solution has been to put the truth of a historic proposition "within parenthesis". "Truth" became the historian's private discourse and should scientific values be questioned, the historical analysis defended itself with the modest comment that the discourse hopefully would at least awaken some interesting thought. Robert Darnton gives an example of this understanding of the historical discourse when he writes in the Introduction of *The Great Cat Massacre*:

I realise there are risks in departing from the established modes of history. Some will object that the evidence is too vague for one ever to penetrate into the minds of peasants who disappeared two

⁴⁵² *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*. Penguin Books. 1984

centuries ago. Others will take offence at the idea of interpreting a massacre of cats in the same vein as the *Discours préliminaire* of the *Encyclopédie*, or interpreting it at all. And still more readers will recoil at the arbitrariness of selecting a few strange documents as points of entry into eighteenth-century thought rather than proceeding in a systematic manner through the canon of classic texts. I think there are valid replies to those objections, but I do not want to turn this introduction into a discourse on method. Instead, I would like to invite the reader into my own text. He may not be convinced, but I hope he will enjoy the journey.⁴⁵³

In the spirit of postmodernism, the historical text may become more literary and self-focussed. The point of departure is that finding a “neutral” common platform that can be used as the objective reference to “measure” the discourse’s validity is not possible. This development has inevitably changed our view of social and cultural sciences and has brought the value of the “individual analysis” (with their specific properties) to the fore, in contrast to an official and impartial view of the establishment which proved itself an illusion.

My own discourse can be fitted into this debate. The reader will soon discover that my methodology can be described as a form of “structuralism”. My structuralism places the communicative act in the lead role. As I see it, our views of society and culture can be organised in various structures where the act of communication is at the core. Social forms and the elements combine in the dynamic field of the human dialogue. In the following pages, I attempt to develop a possible interpretation of how this reality might be organised. I have already stated that this discourse aims to develop an anthropological view of history. This approach to history has a long tradition in America, with the work of Bartolomé de Las Casas being one of the earliest writers in this genre. We can no longer study the events surrounding the “discovery and colonisation” of America – or that matter Europe of the sixteenth century– without questioning the very same discovery and colonisation. The strong contextual spirit of the historical discourse of today demands new methodological techniques to promote new approaches. This situation has put me in the position of introducing and trying

⁴⁵³ Op cit. s. 15

criteria of my own to see how far they could carry the line of argument.

This thesis consists of an introduction, ten chapters and an epilogue. The introduction, the two first chapters and the epilogue have a more pronounced theoretical content than the other chapters, which are more empirical. With a few words, I can say that this thesis is a study on modernism and archaism, about how modern and archaic properties are produced, destroyed then reproduced in each act of communication rather than archaism and modernism making up a chronological series of events. I have chosen two points of departure for the analysis, one “geographical-historical” with the dualism America-Europe as points of reference and a second more abstract level with the relation of the ideas of archaic and modern. In the following argumentation, I developed several subordinate concepts, such as the pair “Indians-Europeans” or the pair “archaic-modern social organisation”. I will now present a résumé of the entire thesis.

Introduction

In the introduction, the problematic relation between an archaic and a modern world view is presented. The term “archaic” not viewed as a synonym of “antique”. “Antique” often implies a period of time far from today. I use the term “archaic”, implying a world view, a cosmology, which can be found within any period. Archaic is a way of thinking history; a way of understanding the world and a way of developing identity relations. One could obviously point out that an “archaic” era has preceded a “modern” era. However, that does not exclude the possibility of a modern era being followed by a new archaic period, or that archaic properties cannot be found in modern society. This interpretation of the relation between the archaic and the modern, lead my argumentation to the conclusion that these different world views must be based on different structures of reason, and that fluctuations between the two structures of reasoning ought to have created a “history of reason”. One of the central conclusions of this thesis is that modernity and archaism develop, disappear and develop again within each act of communication.

In the Introduction, I also discuss the problem of how the archaic communicates with the modern. How can cultural exchange happen when the cultural conditions are so different? I introduce the idea of cultural influence as a kind of “contagion”. Cultural influence is considered active already at a micro-level via *every* form of contact. I assume that people can assimilate foreign cultural products even when these products appear in a vague form or unclear presentation. My second assumption is that a culture can assimilate as much as it can give away. I call this assumption the *principle of proportional cultural exchange*.

Chapter I

This chapter introduces classical ideas of Morgan, Marx, Engels, Mauss, Lévi-Strauss and Habermas. I found an important starting point in Marcel Mauss’ *The Gift* and in Lévi-Strauss’ developments of Mauss’ ideas. The work of Lévi-Strauss, includes an illuminating presentation of ideas about delimitation of borders between archaic and modern worldviews. The work of Lévi-Strauss provides an obligatory reference for all studies of the relation between archaic and modern rationality.

The one hundred and fifty year old ideas of archaic society of Marx and Engels are then discussed. I especially found the ideas of “communism” and “property” confusing. However, Marx’ study of the “Asiatic production’s system” can yet today illustrate the socio-economical situation of Mexico in the times of the conquest. At the same time, the views of Morgan, Marx and Engels show themselves to be strongly influenced by the traditional mythical ideas about “primitive” societies inherited from Thomas More, Bartolomé de Las Casas, Montaigne, Andreae and Campanella.

Finally, I study the situation of women after the sixteenth century to show that women and the private environment, the family, have a central place in the development of modernity.

Chapter II

In this chapter, I study the archaic way of acting in the hope of discovering typical structures of reason. In this study I follow the

theoretical principles of Marcel Mauss. I found that Mauss' description of a structure of action combining pairs of acts such as "paying/repaying and offering/self-offering", describes a structure of reasoned acting that can be applied to all forms of archaic social acting. My description of society is based on these communicative structures.

Archaic reason resolves social confrontations by channelling the energy of the conflict not to the advantage of the individual but to the advantage of the community. The way of acting in these confrontations consists in recreating consensus of the community without using "mechanical" (political) means. An important conclusion is that archaic reason does not perceive the historical flow of events as mechanical, but as deeply "communicative". This non-mechanical way of acting is regulated by principles that I call "historical", in order to clarify the difference to the "political" way of acting. Archaic reason has the technique of bringing both subject and the object face to face with the necessity of following collective interests. This way of communicating is regulated by the structure. Since the individual cannot change the structure of the communication without changing his/her own role in this structure, and since this structure consists of a progression of communicative events, is the *rhythm* of communication that reason can influence. The archaic reason then, is directed to influencing the form of the communication rather to its contents. This typically differs from modern reason, which is directed to controlling the contents of the communication.

Chapter III

Archaic reason's formal nature will even be found in cognitive situations. It is interesting to study this form of reason in the sixteenth century, especially in connection to the birth of modern science. This chapter is dedicated to studying what I will later call "cognitive reason". I begin the study by introducing an individual case. It is an example borrowed from Lévi-Strauss that casts light on how reason in an archaic world view alters from scepticism to dogmatism in a cognitive situation. Scepticism and belief alternate in communication to make the subject go from being a *spectator* to being an *actor* and so becoming committed. Only when people

believe will they be committed, otherwise they will remain indifferent. In this situation, it is again the form of communication that controls the kind of communicative reason that can oppose necessity against free will and indirectly creates the conditions for a randomly ordered cosmology. The individual is committed to belief or disbelief by placing his-/herself at a specific position in the cognitive situation. Contrary to previous experiences, the individual of the example alternates between belief and disbelief controlled by the formal structures of the communication.

A short study of sixteenth and seventeenth century mathematical research shows this to be a period of transition, with the first results within the theories of games and probability. This was when the Italian physician Gerolamo Cardano developed the earliest theory of games and made the first attempts to develop a theory of probabilities. At the same time, Cardano, in many ways, advocates the typical form of archaic reasoning. In one of Cardano's stories, I found further elements illuminating the communicative act and its relation to the rules of archaic rhythmic. I attempt to demonstrate how the rhythmic of communication create or destroy "objectivity" in a cognitive situation.

Chapter IV

This chapter begins with a study of the term "occultism" and of my own definition of the term. In the sixteenth century, occult sciences flourished as never before in Europe. However, this period also brings about the breakthrough of modern science. This is also the time during which the influence of America on the consciousness of Europe was at its peak and it is likely that the influence of the American cultures has determined the evolution of the occult sciences in Europe.

I describe the state of the occult way of thinking before the discovery of America and try to establish how American cultures could have influenced further development. A study of Bartolomé de Las Casas' most philosophical work, *Apologética historia*, helps me reveal how archaism and modernity could live side by side in his work.

The conviction that people have freedom of choice is the historical symbol marking the awakening of modernity. America contributed to an acceleration of Europe's secularisation of a scientific praxis and liberated its thinkers from the burden of their classical inheritance. The American experience provided the European occultist movement with new content and strengthened already existing trends. An experimental attitude towards knowledge was promoted.

Chapter V

This chapter is dedicated to a study of the ideas of Aronus Forsius work *Physica*. Through the study of Forsius work, I hope to have come close to the dominating mentality in the Scandinavian academy around the year 1600. Forsius is a typical eclectic thinker. His work combines Hermetical and Aristotelian proposals with other more modern ideas to form an interesting *bricolage* of world views that clearly shows that archaic and modern thoughts penetrate rather than exclude each other.

Chapter VI

Archaism and modernism also have a supra-individual existence. This property becomes manifest in intercultural communication and in the conception individuals have about their own culture, and of their own culture's relation to other cultures (which are often described as "barbaric"). In this chapter, have I collected studies showing that sixteenth century Northern Countries can also be counted as part of the New World. The study begins with the conceptions of the Northern Countries of two Spanish classics: Cervantes and Torquemada. This is followed by some of the geographic-anthropological classical studies in this area. Here, I more closely study the origin of the denomination "The New World". I investigate the relation between "discovery" and "invention" in the work of Amerigo Vespucci. Olaus Magnus' view of the Northern Countries is followed by a closer presentation of this period's view of the people of Lapland. Finishing this chapter, I

study the writings of two of the more important sources of that time: López de Gómara and José de Acosta.

Chapter VII

In this chapter, the fifteenth century idea of “freedom” and how this idea was influenced by the contact with the people of the New World is studied closer. Connected with this contact is the birth of modern anthropology, that is, the discipline that studies foreign people’s place in a cognitive system that has the own society at the top of a scale. The European culture was directly influenced by the cultures of the American people in a complex communicative pattern, but also indirectly, by interpretations of those cultures natures. Here, we find the roots of some of the most influential ideas that will profoundly influence the ideologies of Europe in the following centuries, the idea of freedom understood as “the absence of discipline”, but also ideas such as “communism”, “collective property” and “sexual freedom”.

Chapter VIII

The humanistic movement was also influenced during the Renaissance by this radical revolution that altered the entire European world view. I distinguish two kinds of humanism, one *endogenous* humanism, that remained virtually unaffected by discovery of America and preferred looking back towards the European classics, and an *exogenous* humanism, which seeks and finds new and never before explored ways of thought. Here, I present a theory about how cultural influence takes place. The theory is in some way “materialistic” in nature, and supposes that the “physical” contact between cultures – more than the ideological-linguistic contact– is the definite medium for the cultural exchange. In “physical contact”, I include everything from the contagion of a disease to the sexual exchange by kidnapping and rape. This kind of theory directs the research in the history of ideas towards other sources than those of written text. The chapter is brought to a close by examining linguistic studies of the American languages.

Chapter IX

How was European religious life influenced by the massive contacts with American religions? In my opinion, the Christian reformation can only be understood against the background of the discovery of America. A very clear parallelism can be found between the reformation's "nominalistic" world view and the archaic system of ideas flowing through Europe, altering virtually all cultural life. Contact with America also brings a new view of sexuality, which in turn alters intersexual relations.

Chapter X

This chapter is the one lending its name to the thesis and that which summarises this thesis' more important conclusions. Here, I study how the space of life (the "scenario") determines the ideological development by altering the frame of reflection. The transformations which characterise the changes of Europe in the sixteenth century can easily be explained with the changes in geographical parameters. This chapter shows how the modern world is created in this process of change and how the archaic world succeeds in surviving as a counterpart to modernism by providing the new world view with words and ideas born in another reality. The chapter reveals also how archaic reason is altered by the development of modern science, how geographical discoveries motivate a revision of established ideas and how some archaic thoughts succeed in surviving adopting new shapes.

Epilogue

The Epilogue attempts to summarise the most important theoretical ideas introduced in the preceding chapters. However, the Epilogue is more than a résumé. It begins by presenting a discussion about the possibility of a historical view of rationality. This concerns the possibility of breaking down the identification between rationality and modernity, the identification that in turn has identified rationality with Western culture. I will instead perceive rationality as the ability to control the conditions of life. Archaic rationality has

a special connection to both space and time, this is related to the fact that this form of rationality is based on communication. The Epilogue suggests a preliminary division of rationality into three groups: an *active*, a *reactive* and a *cognitive* rationality. This ordering supposes that these forms of rationality have a modern counterpart that in a historic situation can constitute an open alternative for development. In the final words of the Epilogue, I discuss why this historical period is so special. I find that it confronts, as never before, the archaic and modern world views above all by the extremely special confrontation between two very different societies, one controlled by relation of kinship and the other by political means, between a deterministic world view and the development of the idea of chance and the freedom of the will, between the “rhythmical” and the “mechanical”.

Litteraturförteckning

- Acosta, José de. *The Natural & Moral History of The Indies*. Vol. I & II. Hakluyt Society. London, 1880.
- Adler, M. J. *The Idea of Freedom. A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom*. Doubleday & Company INC. New York, 1958.
- Ahlenius, Karl. *Columbus och Upptäckandet af Amerika*. Studentföreningen Verandis småskrifter 43. Albert Bonniers förlag. Stockholm, 1892.
- Ahlenius, Karl. Olaus Magnus och hans framställning av Nordens geografi. *Studier geografins historia*. Almqvist & Wiksells. Uppsala, 1985.
- Ahlenius, Karl. *Till kännedomen om Skandinaviens geografi och kartografi under 1500-talets senare hälft*. Almqvist & Wiksells. Uppsala, 1900.
- Ahlenius, Karl. Landkonturer och hafsvidder. *Skisser och studier ur geografins historia*. Wahlström & Widstrand. Stockholm, 1905.
- Aiton, E. J. *The Vortex Theory of Planetary Motions*. Neale Watson Academic publications Inc. New York, 1972.
- Ames, Russel. *Citizen Thomas More and his Utopia*. Princeton University Press. 1949.
- Andræ, Daniel. *Michel de Montaigne*. Natur och Kultur. Stockholm, 1959.
- Arciniegas, Germán. *America in Europe. A History of the New World in Reverse*. Harcourt Brace-Jovanovich. San Diego, 1986.
- Arendt Hannah. *Människans villkor*. "Vita Activa". Röda Bokförlaget AB, Göteborg, 1986.
- Ariès, Philippe. *Barndomens historia*. Gidlunds, 1973.
- Aristoteles. *Physics*, Bok II. The Complete Works of Aristotle. Edited by Johnatan Barnes. Princeton, 1985.
- Aristoteles. *On the Heavens*. Översättning av W.K.C. Guthrie, M.A. William Heinemann Ltd. Harvard University Press. London, 1953.
- Armitage, Armus. *Copernicus. The Founder of Modern Astronomy*. A. S. Barnes and Company, Inc. New York, 1962.
- Ashcraft Richard. (ed.) *John Locke Critical Assessments*. Volume III. Routledge London and New York, 1991.
- Badinter, Elisabeth. *Den kärleksfulla modern. Om moderskärlekens historia*. Gidlunds, 1980.
- Baechler, Jean., Hall, John A., och Mann Michael. *Europe and the Rise of Capitalism*. Basil Blackwell. Oxford, 1988
- Baldwin, J. W. *The Language of Sex. Five voices from Northern France Around 1200*. The University of Chicago Press. Chicago, 1994.
- Beauvoir, Simone de. *Det andra könet*. Almqvist & Wiksell Förlag AB. Stockholm, 1974.

- Behringer, Wolfgang. *Witchcraft Persecutions in Bavaria. Popular magic, religious zealotry and reason of state in early modern Europe*. Cambridge University Press, 1997.
- Boas, Franz. *Introduction to Handbook of American Indian Languages*. University of Nebraska Press, 1968.
- Borde, John Hedley. *Science and Religion. Some Historical Perspectives*. Cambridge University Press, 1991.
- Bostridge, Ian. *Witchcraft and Its Transformations c. 1650 - c. 1750*. Clarendon Press Oxford, 1997.
- Boyle, Marjorie. *Petrarch's Genius, Penitence and Prophecy*. University of California Press, 1991.
- Brandon, W. *New worlds for Old*. Ohio University Press, 1986.
- Briggs, Robin. *Witches & Neighbours*. Harper Collins Publishers, 1996.
- Brown, Peter. *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. Faber and Faber. London, 1972.
- Brown, Peter. *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press, 1988.
- Brown, R. L. *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*. Mouton & Co., 1967.
- Burckhardt, Jacob. *The Civilization Of The Renaissance In Italy*. Oxford & London, 1945.
- Burckhardt, Jacob. *Renässans kulturen i Italien*. Natur och Kultur. Stockholm. 1965.
- Burke Peter. "America and the Rewriting of World History." I Ordahl, K (ed.). *America in European Consciousness 1493-1750*. University of North Carolina Press, 1995.
- Calinescu, Matei. *Modernitetens fem ansikten. Modernism, avantgarde, dekadens, kitsch, postmodernism*. Dualis Förlag AB. Ludvika, 2000.
- Cameron, Euan. *The European Reformation*. Clarendon Press. Oxford, 1991.
- Campanella, Tommaso. *Epilogo Magno. Fisiologia Italiana*. Testo Italiano inedito.- Reale Accademia D'Italia. Studi e documenti 10, 1939.
- Cardanus, Hieronymus. "Liber de ludo Alae". *Opera Omnia*. Tomus Primus. Lugduni, 1663.
- Casas Pardo, José. (ed.). *Economics effects of the European expansions 1492-1824*. Stuttgart, 1992.
- Cervantes, Miguel de. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Edición de Juan Bautista Avall-Arce. Clásicos Castalia, 1969.
- Chaunu, Pierre. *Séville et l'Amerique aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris Flammarion, 1977.
- Clark, Stuart. *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Clarendon Press. Oxford, 1977.
- Coe, S.D. & Coe M.D. *The True History of Chocolate*. Thames and Hudson. London, 1996.
- Columbus, Christopher. *The Diario of Christopher Columbus's First Voyage to America 1492-1493*. Abstracted by Fray Bartolomé de las Casas. University of Oklahoma Press, 1989.

- Copernicus, Nicolaus. *Des Révolutions des Orbes Célestes*. Introduction, traduction et notes de A. Koyré. Librairie Félix Alcan. Paris, 1934.
- Copernicus, Nicholas. *Six books on the Revolutions of the Heavenly Spheres*. Edited by Jerzy Dobrzycki. Translation and Commentary by Esward Rosen. Polish Scientific Publishers, 1978.
- Correa, Gaspar. *Vasco Da Gamas Resor*. Bohuslän Grafiska AB. Uddevalla, 1977.
- Couliano, Ioan P. *Eros and Magic in the Renaissance*. Translated by Margaret Cook, with a Foreword by Mircea Eliade. The University of Chicago Press, 1987.
- Damiano a Goes. *Deploratio Lappianæ gentis, ipso etiam*. Lovanii MDXL.
- Dathorne O.R. *Imagining the World*. Mythical Belief versus Reality in Global Encounters. Bergin and Garvey, 1994.
- De Grazia, Sebastian. *Machiavelli in Hell*. Princenton University Press, 1989.
- Debus, A. G. *Science, Medicine, and Society in the Renaissance*. Essays to honor Walter Pagel. Heinemann-London, 1972.
- Desrosiers-Bonin Diane. *Rabelais et l'humanisme Civil*. Etudes Rabelaisiennes Tome XXVII. Librairie Droz S.A. Geneve, 1992.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Colección Austral. Madrid, 1975.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Mexicos erövring*. Översättning Siv och Börje Söderlund. Natur och Kultur. Stockholm, 1965.
- Díaz Infante Fernando. *La Estela de los Soles o Calendario Azteca*. Panorama Editorial. México, 1989.
- Dicks, D. R. *Early Greek Astronomy to Aristotle*. Cornell University Press. New York, 1970.
- Donner, H. W. (ed.). *Introduction to Utopia*. Almqvist & Wiksells. Uppsala, 1945.
- Eamon, William. *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*. Princenton University Press, 1994.
- Engels, Friedrich. *Familjens privategendomens och statens ursprung*. Proletärkultur AB. Göteborg, 1982.
- Englander, D., Norman, D., O'Day, R., Owens W. R. (eds.). *Culture and Belief in Europe 1450-1600*. An Anthology of Sources. Basil Blackwell in association with the Open University, 1990.
- Erasmus, Desiderius. *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano*. Edición de Dámaso Alonso y Prólogo de Marcel Bataillon y La Paracelsis o Exhortación al Estudio de las Letras Divinas. Edición y Prólogo de Dámaso Alonso. S: Aguirre Impresor. Madrid, 1932.
- Erasmus, Desiderius. *The Education of a Christian Prince*. Translated with an Introduction on Erasmus and ancient Medieval Political thought av Lester K. Born. Columbia University Press, 1936.
- Evans, G. R. *Augustine on Evil*. Cambridge University Press, 1991.
- Farago, Claire. *Reframing The Renaissance. Visual Culture in Europe and Latin America 1450-1650*. Yale University Press New Haven and London, 1995.
- Farr J. R. *Authority and Sexuality in Early Modern Brugundy (1550-1730)*. Oxford University Press, 1995.

- Ferguson, Wallace K. (ed.). *Erasmii Opuscula*. A supplement to the Opera Omnia. Edited with Introductions and notes. The Hague Martinus Nijhoff, 1933.
- Forsius, Sigfridus Aronus. *Physica*. Utgiven av Johan Nordström. Uppsala Universitetets årsskrift 1952:10, 1952.
- Frank, Jerome. *Fate and Freedom*. Simon and Schuster. New York, 1945.
- Fraser, Antonia. *The Weaker Vessel*. Woman's lot in seventeenth-century England. London, 1984.
- Frazer J.G. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Vol. I-XII. MacMillan and Co. Ltd. London. 1932
- Frängsmyr, Tore. *Geologi och skapelsetro. Föreställningar om jordens historia från Hiärne till Bergman*. Lychnos bibliotek. Almqvist & Wiksell. Stockholm, 1969.
- Gale R. M. (ed.). *The Philosophy of Time*. MacMillan. London, 1968.
- Galilei, Galileo. *Dialog om de två världssystemen*. Översättning från italienskan av Kajsa Zaccheo. Atlantis. Stockholm, 1993.
- Galilei, Galileo. *Dialogues Concerning Two New Sciences*. Dover Publications Inc. New York, 1954.
- Galilei, Galileo; Grassi, Horatio; Giuducci, Mario och Kepler, Johann. *The Controversy on the Comets of 1618*. Translated by Stillman Drake and C. C. O'Maley. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, 1960.
- Gell, Alfred. *The Anthropology of Time*. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images. BERG. Oxford, 1992.
- Gerbi, Antonello. *The dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750-1900*. University of Pittsburgh Press, 1973.
- Gilbert, William. *On the Magnet*. Basic Books Inc., 1958
- Ginzburg, Carlo. *Osten och maskarna. En 1500-talsmjölnarens tankar om skapelsen*. Prisma. Stockholm, 1988.
- Ginzburg, Carlo. *Ledtrådar*. Essäer om konst, förbjuden kunskap och dold historia. Häften för kristiska studier. Stockholm, 1989.
- Gjertsen, Derek. *The Newton Handbook*. Routledge and Kegan Paul Inc., 1986.
- Grafton, Anthony. *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*. The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts and London, 1992.
- Grafton, Anthony. *Cardano's Cosmos. The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*. Harvard University Press. London, 1999.
- Greenblatt, Stephen. *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Clarendon Press. Oxford, 1991.
- Greenblatt, Stephen (ed.). *New World Encounters*. University of California Press. Oxford, 1993.
- Greenhouse Carol J. *A Moment's Notice. Time Politics across Cultures*. Cornell University Press. London, 1996.
- Griesinger, Theodor. *Jesuiternas Historia*. J.F. Säfbergs Boktryckeri. Köping, 1887.
- Habermas, Jürgen. *Borgerlig offentlighet. Kategorierna "privat" och "offentligt" i det moderna samhället*. Arkiv moderna klassiker. Lund, 1984.

- Hale, John R. *The Civilization of Europe in the Renaissance*. Harper Collins Publishers. London, 1993.
- Halkin, Léon-E. *Erasmus. A critical Biography*. Translated by John Tonkin. Blackwell Publishers. Oxford, 1987.
- Hamilton, Alistair. *Heresy and Mysticism in Sixteenth-century Spain*. The Alumbra-dos. University of Toronto Press, 1992.
- Hanke, Lewis. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, 1949.
- Harris, E. "The Waldseemüller World Map: a Typographic Appraisal." *IMAGO MUNDI*, No. 37. *The Journal of the International Society for the History of Cartography*, 1985.
- Harrison, Simon J. *Stealing people's names. History and politics in a Sepik river cosmology*. Cambridge University Press. Cambridge, 1990.
- Heller, Agnes. *Renaissance Man*. Routledge & Kegan Paul. London, 1978.
- Hellström, Olle. *Bartolomé de Las Casas, indianernas försvarare. Troskamp och humanism i hans värld*. Katolska Teologföreningen. Stockholm, 1986.
- Hermes, Trismegistos. *Hermetica*. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius. Cambridge University Press, 1992.
- Herrén, Ricardo. *Doña Marina, la Malinche*. Planeta. Barcelona, 1992.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge University Press, 1992.
- Holton, R. J. *The Transition from Feudalism to Capitalism*. Macmillan Publishers Ltd. London, 1985.
- Hubert, Emmanuelle. *Origine des Noms de Familles*. Editions Famont, 1981.
- Hunt, Edwin S. & Murray, James M. *Företagande och handel i det medeltida Europa, 1200-1550*. SNS Förlag. Stockholm, 2001.
- Hunter, L. and Hutton, S. *Women, Science and Medicine 1500 -1700. Mothers and Sisters of the Royal Society*. Sutton Publishing, 1977.
- Håkansson, Håkan. *Seeing the Word. John Dee and Renaissance Occultism*. Ugglan; Minervaserien 2. Lunds universitet. Lund, 2001.
- Johansson, Haraldur. *Mercantilist and Classical Theories of Foreign Trade*. Rayirath Publications. Kuala Lumpur, 1968.
- Jordan, Constance. *Renaissance Feminism. Literary Texts and Political Models*. Cornell University Press. Ithaca, 1990.
- Kepler, Johannes. *Conversation with the Sideral Messenger*. Översättning av Edward Rosen. The Sources of Science No. 5. Johnson Reprint Corporation, 1965.
- Kepler, Johannes. *New Astronomy*. Cambridge University Press, 1992.
- Kepler, Johannes. *Somnium*. "The Dream", or "Posthumous work on lunar astronomy". The University of Wisconsin Press. Madison, Milwaukee and London, 1967.
- Kepler, Johannes. *The Six-cornered Snowflake*. The Clarendon Press. Oxford, 1966.
- Kingery, David. (ed.). *Learning from Things. Method and Theory of Material Culture Studies*. Smithsonian Institution Press, 1966.
- Kingery, David. and Lubar, S. (ed.). *History of Things. Essays on Material Culture*. Smithsonian Institution Press, 1993.

- Kraye, Jill. (ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge University Press, 1996.
- Lagerlöf-Génétay, Birgitta. *De svenska häxprocessernas utbrottskede 1668-1671*. Almqvist & Wiksell International. Stockholm, 1990.
- Lamb, U. (ed.). "The Globe Encircled and the World Revealed" i *An expanding world*. Aldershot:Variorum. Serie 3, 1995.
- Laqueur, T. *Om könens uppkomst. Hur kroppen blev kvinnlig och manlig*. Stockholm, 1994.
- Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima Realación de la Destrucción de las Indias*. Ediciones Cátedra Madrid, 1993.
- Las Casas, Bartolomé de. *Apologética Historia de las Indias*. Bailly-Bailliére é Hijos Editores. Madrid, 1909.
- Las Casas, Bartolomé de. *Apologética Historia Sumaria*. Edición Preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias. Tomos I y II. Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.
- León-Portilla Miguel. *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, 1983.
- León-Portilla Miguel. *Trece Poetas del Mundo Azteca*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, 1984.
- Lery, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil. Edition, présentation et notes par Jean-Claude Morisot*. Librairie Droz. Genève, 1975.
- Levenson, J. A. (ed.). *Circa 1492. Art in the Age of Exploration*. National Gallery of Art, Washington. Yale University Press. New Haven and London, 1991.
- Lévi-Strauss, Claude. *El Pensamiento Salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México, 1984.
- Lévi-Strauss, Claude. *Det vilda tänkandet*. Arkiv förlag. Malmö, 1983.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural*. Editorial Universitaria. Buenos Aires, 1968.
- Lévi-Strauss, Claude. *Totemismen*. Uppsala, 1969.
- Lévi-Strauss, Claude. *Lodjurets historia*. Mån Pocket. Stockholm, 1992.
- Lévi-Strauss, Claude. *Spillror av paradiset*. Bonniers. Stockholm, 1959.
- Lévi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. Eyre & Spottiswoode. London, 1969.
- Lévi-Strauss, Claude. *Ras och Historia*. Bokförlaget Nya Doxa. Nora, 1952.
- Lévi-Strauss, Claude. *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Vol. I y II. Planeta-Agostini/Ediciones Paidós Ibérica S.A., 1993.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *The Notebooks on Primitive Mentality*. Basil Blackwells. London, 1975.
- Lindberg, D. C. *The Beginnings of Western Science. The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*. The University of Chicago Press, 1992.
- Lindbergs, Sten G. "Mobilen i böcker. Strödda iakttagelser om volveller och inälvor, pyramider, spådomar och barnlek." Bokvännen, 1978.

- Lindborg, Rolf. "Nicolaus Copernicus, grundaren av den klassiska fysiken?" i Lychnos. Lärdomshistoriska Samfundets Årsbok, 1985.
- Lindroth, Sten. *Svensk lärdomshistoria*. Del I och II. Stockholm, 1975.
- Lindroth, Sten. *Paracelsismen i Sverige*. Till 1600-talets mitt. Uppsala, 1943.
- Locke, John. *The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration*. Edited by J. W. Gough. Basil Blackwell. Oxford, 1948.
- Loewenich, Walter von. *Martin Luther. The Man and His Work*. Minneapolis, 1982.
- López de Gómara, Francisco. *Historia General de las Indias*. Tomos I y II. Espasa-Calpe S. A. Madrid, 1941.
- Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Harvard University Press, 1964.
- Lundmark, Lennart. *Så länge vi har marker*. Samerna och staten under sexhundra år. Prisma. Falun, 1999.
- Lundmark, Lennart. *Koloni i norr*. Om 650 års utsugning av Norrbotten. Weilin & Göös. Finland, 1971.
- Lüdtke J. & Perl M. (eds.). *Lengua y cultura en el Caribe hispánico*. Actas de una sección del Congreso de la Asociación de Hispanistas Alemanes celebrado en Ausburgo, 4-7 de marzo de 1993. Niemeyer, 1993.
- Madariaga, Salvador de. *Hernán Cortés*. Espasa-Calpe S.A. Madrid, 1982.
- Mahoney, Michael S. *The Mathematical Career of Pierre de Fermat (1601-1665)*. Princeton University Press, 1973.
- Malinowski, Bronislaw. *Freedom and Civilization*. George Allen & Unwin Ltd. London, 1947.
- Malmberg, Bertil. *Histoire de la Linguistique. De Sumer a Saussure*. Presses Universitaires de France, 1991.
- Malmberg, Bertil. *Det spanska Amerika i språkets spegel*. Bonniers. Stockholm, 1966.
- Mannheim, Bruce. *The Language of the Inka since the European Invasion*. University of Texas Press. Austin, 1991.
- Martin, Ruth. *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650*. Basil Blackwell. Oxford, 1989.
- Martinell Gifre, E. *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1988.
- Marx, Karl. *Om förkapitalistiska produktionsätt*. Bo Cavefors bokförlag. Stockholm, 1970.
- Marx, Karl. *Marx i ett band*. Urval av Frederik Engelstad och Jon Elster. Bokförlaget Prisma. Stockholm, 1973.
- Mason, Peter. *Deconstructing America. Representations of the Other*. Routledge. New York, 1990.
- Mauss, Marcel. *Gåvan*. Argos Förlag AB. Uppsala, 1972.
- Mazzocco, Angelo. *Linguistic Theories in Dante and the Humanists. Studies of Language and Intellectual History in the Late Medieval and Early Renaissance Italy*. E. J. Brill, 1993.
- McGrath, Alister E. *Reformation Thought. An Introduction*. Basil Blackwell Inc. New York, 1988.

- Megarry, Tim. *Society in Prehistory. The Origins of Human Culture*. Mac Millian Press Ltd. London, 1995.
- Merchant, Carolyn. *Naturens död. Kvinnan, ekologin och den vetenskapliga revolutionen*. Stockholm, 1994.
- Meyer, J. P. *Reformation in la Rochelle. Tradition and Change in Early Modern Europe 1500-1568*. Librairie Droz S.A. Genève, 1966.
- Montaigne, Michel de *Essayer*. Bok I. Atlantis. Stockholm, 1986.
- Montesquieu, Charles Louis de. *Om lagarnas anda*. Ratio, 1990.
- More, Thomas. *More's Utopia. A Dialogue of comfort*. Introduction by John Warrington. J. M. Dent & Sons LTD. London, 1955.
- Morgan, Lewis H. *Ancient Society. Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Henry Holt and Company. New York, 1878.
- Morris, Herbert. (ed.). *Freedom and Responsibility. Readings in Philosophy and Law*. Standford University Press, 1961.
- Mount, Ferdinand. *The Subversive Family. An alternative History of Love and Marriage*. Jonatan Cape. London, 1982.
- Murray, J. and Eisenbichler, K. (eds.). *Desire and Discipline. Sex and Sexuality in the Premodern West*. University of Toronto Press, 1966.
- Moël, Hans. Ulrich von Hutten, Guajak och Franska sjukan. *Sydsvenska Medicinhistoriska Sällskapets Årsskrift*. Supplementum 3, 1984.
- Mörner, Magnus. *Latinamerikas Indianer*. Latinamerika-Institutet. Stockholm, 1973.
- Nauert, Ch. G. Jr. *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*. Cambridge University Press, 1995.
- Nordenmark, N. V. E. *Astronomiens historia i Sverige intill år 1800*. Almqvist & Wiksells AB. Uppsala, 1959.
- Nordenskiöld Erland. *Indianliv*. Stockholm, 1912.
- Nordström, Johan. *Bröderna Johannes och Olaus Magnus i Spaniens lärda litteratur. Några anteckningar i studier tillägnade Anton Blanck*. Svenska Litteratursällskapet. Uppsala, 1946.
- Ofstad, Harald. *An Inquiry into the Freedom of Decision*. Svenska bokförlaget. Stockholm, 1961.
- O'Gorman, Edmundo. *La Invención de América. Investigación acerca de la Estructura Histórica del Nuevo Mundo y del Sentido de su Devenir*. Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Olaus Magnus Gothus. *Historia om de nordiska folken*. Kommenterad av John Granlund (1951). Institutet för folklivsforskning vid Nordiska muséet och Stockholms universitet. Gidlunds förlag. Östervåla, 1976.
- Ordahl, Karen. (ed.). *America in European Consciousness 1493-1750*. University of North Carolina Press, 1995.
- Ore, Oystein. *Cardano. The Gambling Scholar*. With a translation from the Latin of Cardano's *Bok on Games of Chance* by Sydney Henry Gould. Princeton University Press, 1953.
- Ottoson, P.-G. *Scholastic Medicine and Philosophy*. Bibliopolis. Napoli, 1984.

- Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge University Press, 1982.
- Pagden, Anthony. "Ius et Factum: Text and Experience in the Writings of Bartolomé de Las Casas." I *New World Encounters*. Stephen Greenblatt . (ed.). University of California Press, 1993.
- Pagel, Walter. *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*. S. Karger A. G. Basel, 1958.
- Paracelsus, Teophrastus. *Hermetic and Alchemical Writings of Paracelsus the Great*. The Alchemical Press. USA, 1992.
- Petrus Martyr Anghiera. *De Orbe Novo*. Översättning från latinet av Paul Gaffarel. Ernest Leroux Editeur. Paris, 1907.
- Pino Diaz, Fermín. del. (eds.). *Ciencia y Contexto Histórico*. CSIC. Madrid, 1988.
- Porter, Roy. and Teich, M. (ed.). *Sexual Knowledge, Sexual Science. The History of Attitudes to Sexuality*. Cambridge University Press, 1994.
- Ptolemaeus, Claudius. *Almagest*. Translated and Annotated by G.J. Toomer. Gerald Duckworth & Co. Ltd. London, 1984.
- Punfrey, S. ; Rossi, P. L. and Slawinski, M. (eds.). *Science, culture and popular belief in Renaissance Europe*. Edited by Manchester University Press, 1991.
- Radin, Paul. *The Primitive Man as Philosopher*. D. Appleton and Company. New York and London, 1927.
- Radin, Paul. *The world of Primitive Man*. Life of science Library. Nr. 26. New York, 1953.
- Randall Jr., J. H. *Nature and Historical Experience. Essays in Naturalism and in the theory of History*. New York, 1956.
- Reardon, B. M. G. *Religious Thought in the Reformation*. Longman Group Limited. England, 1995.
- Rheen, Samuele. En kortt Relation om Laparnes Lefwarne och Sedher, wijdskiepellser, samt i många Stycken Grofwe wildfarellser. *Bidrag till kännedom om de svenska landsmälen och svenskt folkliw*. Sjuttonde bandet. Landsmålföreningarna i Uppsala, Helsingfors och Lund. Uppsala, 1897.
- Ribeiro, Darcy. *Las Américas y la Civilización*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires, 1969.
- Roa Bastos, Augusto. (ed.). *Las Culturas Condenadas*. México, 1978.
- Ronan, C. A. *Changing Views of the Universe*. Eyre & Spottiswoode. London, 1961.
- Rubin J. H. *Religious Melancholy and Protestant Experience in America*. Oxford University Press, 1994.
- Ruong, Israel. *Samerna i historien och nutiden*. Bonnier Fakta. Stockholm, 1982.
- Russell, J. B. *Inventing the Flat Earth. Columbus and Modern Historians*. Praeger Publishers. New York, 1991.
- Sahagún, Bernardino. de. *Suma Indiana*. Selección de la Historia General de las Cosas de Nueva España. Imprenta Universitaria. México, 1943.
- Sahlins, Marshall. *Stone Age Economics*. Chicago, 1972.
- Schefferus, Johannes. *The history of Lapland*. Bokförlaget Rediviva. Stockholm, 1971.

- Schefferus, Johannes. *Lappland*. Översättning från latinet av Henrik Sundin. Nordiska Museet: Acta Lapponica, VIII. Uppsala, 1956.
- Schoeck, R. J. *Erasmus of Europe. The Making of an Humanist 1467- 1500*. Edinburgh University Press, 1990.
- Schwartz, S. B. (ed.). *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge University Press, 1994.
- Scott, J. B. *The Spanish Origin of International Law*. Oxford, 1934.
- Screech, M. A. *The Rabelaisian Marriage. Aspects of Rabelais: Religion, Ethics and Comic Philosophy*. Edward Arnold Publishers Ltd. London, 1958.
- Sessions, W. L. *The Concept of Faith. A Philosophical Investigation*. Cornell University Press, 1994.
- Shakespeare, William. *The Tempest*. Introduktion av Frank Kermode. Methuen & Co Ltd. London, 1977.
- Shapin, Steven. *A social history of truth : civility and science in seventeenth-century*. The University of Chicago Press, 1994.
- Shuger, Debora Kuller. *The Renaissance Bible. Scholarship, Sacrifice, and Subjectivity*. University of California Press, 1994.
- Sidky, Homayun. *Witchcraft, Lycanthropy, Drugs, and Disease. An Anthropological Study of the European Witch-Hunts*. Peter Lang, 1997.
- Sierra, Vicente D. *Así se hizo América*. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid , 1955.
- Sköld, Peter. *Samerna och deras historia*. Metodövningar i samisk 1600- och 1700-talshistoria. Center for Artic Research Umeå University. Rapport Nr. 29. Umeå, 1993.
- Sor Juana Inés de la Cruz. *The Answer/ La Respuesta*. Including a Selection of Poems. Critical Edition and Translation by Electa Arenal and Amanda Powell. The Feminist Press and The City University of New York, 1994.
- Soriano Lleras, Andrés. *La medicina en el Nuevo Reino de Granada durante la Conquista y la Colonia*. Editorial Kelly. Bogota, 1972.
- Stolcke, Verena (comp.). *Mujeres Invasoras*. La sangre de la Conquista de America. Cuadernos Inacabados 12. Horas y horas, la editorial feminista. España, 1993.
- Storey, W. K. Scientific aspects of European expansion. Aldershot:Variorum. *An expanding World*: 6, 1996.
- Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. The University of Chicago Press, 1958.
- Strauss, Leo. *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*. Cornell University Press. Ithaca and London, 1970.
- Stroumsa, Guy G. "Esoteric Traditions and The Roots of Christian Mysticism" i *Hidden Wisdom*, 1996.
- Suárez Roca, José Luis. *Lingüística misionera española*. Pentalfa Oviedo. España, 1992.
- Sullivan, Thelma D. *Compendio de Gramática Náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, 1983.
- Tezozómoc, H. Alvarado. *Crónica Mexicana*. Imprenta Universitaria. México, 1943.
- Thevet, André. *Cosmographie de Levant*. Edition critique par Frank Lestringant. Librairie Droz S.A. Genève, 1985.

- Thyresson, Nils. *Från Fransoser till Aids*. Carlsson Bokförlag, 1991.
- Tonkin, E.; McDonald, M. and Chapman, M. (eds.). *History and Ethnicity*. Routledge. London, 1989.
- Tooley, R. V. and Bricker, Ch. (eds.). *Landmarks of Mapmaking*. An illustrated survey of maps and mapmaking / maps chosen and displayed by R.V.Tooley; text written by Charles Bricker. Hertfordshire Wordsworth Editions Ltd. England, 1989 .
- Torquemada Antonio de. *Jardín de flores curiosas*. Edición de Giovanni Allegra. Editorial Castalia. Madrid, 1982.
- Tully, James. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge University Press, 1993.
- Turner, J. G. (ed.). *Sexuality and gender in early modern Europe : institutions, texts, images*. Cambridge University Press, 1993.
- Wagner, Henry R. Spanish Voyages to the Northwest Coast of America in the sixteenth Century. California Historical Society. San Francisco, 1929.
- Wagner, Henry R. *The Cartography of the Northwest Coast of America to the year 1800*. N. Israel. Amsterdam, 1968.
- Weber, Max. *Kapitalismens uppkomst*. AB Timbro. Göteborg, 1986.
- Weeks, Andrew. *Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*. State University of New York, 1997.
- Vespucci Amerigo. *The Letters of Amerigo Vespucci and other Documents of his career*. Translated, with notes and an Introduction by Clements R. Markham, CB. F.R.S. President of the Hakluyt Society of London. Hakluyt Society. London, 1894.
- Vespucci, Amerigo. *Amerigo Vespucci Letter to Piero Soderini. Gonfalonieri. The Year 1504*. Translated with introduction and notes by George Tyler Northup. Princeton University Press. London, 1916.
- Vespucci, Amerigo. *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi. (1504)*. Reproduced in facsimile from the McCormick-Hoe copy in the Princeton University Library. Princeton University Press. London, 1916.
- Wightman, W. P. D. *Science in a Renaissance Society*. Hutchinson University Library, 1972.
- Vitoria, Francisco de. *Political Writings. On the American Indians*. Edited by Anthony Pagden and Jeremy Lawrance. Cambridge University Press, 1991.
- Vocht, H. de (ed.). *The Earliest English Translations of Erasmus Colloquia 1536 - 1566*. Edited with Introductions and Notes. Librairie Universitaire, Louvain - Oxford University Press. London, 1928.
- von Wright, G.H. *Explanation and Understanding*. Cornell University Press. New York, 1971.
- Yates, Frances A. *The Art of Memory*. Pimlico. London, 1996.

Namnregister

- Acosta, José de, 16, 155-157, 173, 180, 185-191, 205, 213, 224, 247
- Adorno, T., 325
- Agnese, Battista, 159
- Ahlenius, Karl, 170-172
- Alsted, Johannes H., 34,
- Andreae, Johan Valentin, 13, 59, 332
- Aquino, Thomas ab, 120, 203, 208
- Arciniegas, Germán, 27
- Arendt, Hannah, 399
- Aristoteles, 90, 123, 143, 146, 152, 164, 178, 189-190, 200
- Astrana Marin, Luis, 159
- Augustinus, 32, 164, 189-190, 246, 265, 289
- Bacon, Francis, 59, 126-127, 208, 229, 327
- Bacon, Roger, 122
- Battista Ramusio, Giovanni, 160
- Beauvoir, Simone de, 26, 339
- Boas, Franz, 56, 128, 303, 340
- Brahe, Tycho, 151
- Brandon, William, 29, 340
- Bricker, Charles, 169, 279-282, 349
- Burckhardt, Jacob, 26, 340
- Burke, Peter, 34, 340
- Cameron, Euan, 76, 226n, 247-250, 340
- Campanella, Tommaso, 13, 59, 271, 332, 340
- Cardanus, Hieronymus, 14, 101-103, 105-108, 110-118, 130, 145, 147-148, 151, 153
- Cervantes, Miguel de, 16, 156-163, 171, 180, 228, 335, 340, 353
- Cesi, Federico, 126
- Clark, Stuart, 135-136, 340
- Columbus, Christopher, 22-23, 28, 31, 132, 138, 155, 164-167, 169-170
- Columbus, Renaldus, 138
- Comenius, Jan Amos, 127
- Copernicus, Nicolaus, 151, 173-174, 186, 269, 286, 289-290, 292-293, 339, 341
- Cortés, Hernán, 29, 165, 171, 180-181, 195, 215, 262, 270, 313-315
- da Vinci, Leonardo, 30
- Darnton, Robert, 7-8, 329
- de Goes, Damião, 230
- de la Cosa, Juan, 166
- de La Cruz, Sor Juana Inés, 310
- De la Gardie, Magnus, 175
- de Medici, Lorenzo Piero F., 167
- de Nebrijas, Antonio, 228
- de Santa Cruz, Alonso, 159
- Dee, John, 102, 343
- della Porta, Giambattista, 124
- Descartes, R., 101-102
- Díaz del Castillo, Bernal, 181
- Dicks, D. R., 278
- Dios de las Islas, Rodrigo, 220
- Dury, John, 127
- Eamon, William, 120-123, 142, 341
- Engels, Friedrich, 12, 52, 57-59, 62-67, 70-71, 77-78, 332, 341
- Erasmus, Desiderius, 74, 220-221, 226-232, 243, 251, 253, 255, 266, 341
- Fermat, Pierre de, 101-102,
- Fernandez de Oviedo y Valdes, Gonzalo, 160,
- Ficino, Marsilio, 232-234,
- Florio, John, 207-208
- Forsius, Sigfridus Aronus, 15, 144-154, 335, 342

- Foucault, Michel, 7
 Fracastoro, Girolamo, 220
 Frazer James, 342
 Freud, Sigmund, 44,
 Galilei, Galileo, 28, 124, 127, 133,
 173, 208, 270, 273-274, 277,
 Geertz, Clifford, 7, 329,
 Gilbert, William, 156, 185, 291, 342
 Ginés de Sepúlveda, Juan, 198, 226
 Ginzburg, Carlo, 7, 30, 42, 89, 125-
 126, 329, 342
 Gioia, Flavio, 183
 Grafton, Anthony, 342
 Granlund, John, 69n, 192-194, 269n,
 346
 Greenblatt, Stephen, 28, 320, 342,
 347
 Grotius, Hugo, 32, 130
 Habermas, Jürgen, 12, 332, 342
 Halkin, Léon E., 230n,
 Hartlib, Samuel, 127
 Hegel, G. W. H., 86-87, 324
 Heidegger, 325
 Heliodorus, 161-162
 Heller, Agnes, 326-327
 Hellström, Olle, 343
 Hermes, Trismegistus, 147, 343
 Hobbes, Thomas, 32, 199-200, 208-
 212, 231, 343
 Hoekstra, Rik, 59-60
 Hojeda, Alonso de, 23
 Horn, Georg, 34,
 Hume, David, 209-210
 Håkansson, Håkan, 122
 Jordan, Constance, 25-26, 250, 343
 Kepler, Johannes, 101, 133, 173, 186,
 272, 290-291, 342-343
 Kierkegaard, S., 100-101
 Laqueur, Thomas, 26, 344
 Las Casas, Bartolomé de, 9, 15, 19,
 23-24, 28-30, 57, 123, 128, 134-
 137
 León-Portilla Miguel, 41, 315, 344
 Léry, Jean de, 143, 320
 Lévi-Strauss, Claude, 12, 37-39, 50-
 52, 55, 64, 66, 71, 88, 97
 Lévy-Bruhl, Lucien, 317-319, 344
 Lindberg, Sten G., 344
 Lindborg, Rolf, 233n, 292n
 Lindroth, Sten, 122, 171-173, 345
 Locke, John, 32, 209-212, 339, 345,
 349
 López de Gómara, Francisco, 16, 160,
 171-172, 180-185, 195, 215,
 224, 336, 345
 Lovejoy, Arthur O., 31, 208, 345
 Lundmark, Lennart, 176-177,
 Luther, 34n, 243, 246-247, 249-253,
 255-257, 259, 261-267, 345
 Machiavelli, Niccolò 214, 230-232,
 327, 341, 348
 Madariaga, Salvador de, 270, 345
 Magalhães, Fernando de, 155, 284
 Magnus, Johannes, 156-157, 196, 346
 Mahoney, Michael S., 102-103,
 Malmberg, Bertil, 239,
 Mandeville, John av, 30, 157, 286-287
 Marco Polo, 289
 Marx, Karl, 12, 52, 55, 57-63, 66, 70-
 71, 91, 299, 302,
 Mauss, Marcel, 12-13, 55, 84, 332-
 333, 345
 McGrath, Alister E., 226n, 345
 Mercator, Gerard, 102
 Michelangelo, 225
 Montezuma, 29, 270, 312-315
 Montaigne, Michel de, 13, 57, 197,
 206-209, 214, 229, 237, 320,
 332
 More, Thomas, 13, 57, 59, 168, 174,
 213-214, 220, 229-232, 332
 Morgan, Lewis H., 12, 52, 57-59, 61,
 64-67, 70-71, 332, 346
 Münster, Sebastian, 173, 351
 Newton, Isaac, 101, 342
 Nietzsche, Friedrich, 325
 Nordström, Johan, 146n, 342, 346
 O'Gorman, Edmundo, 27, 346
 Oftstad, Harald, 199

- Olaus Magnus Gothus, 16, 21, 24, 69, 112, 119, 133, 145, 151,
- Ore, Oystein, 105-106, 110, 111n, 113n, 114n, 115, 116, 346
- Pagden, Anthony, 27-28, 271-272, 347, 349
- Paracelsus, 145, 151, 263, 347, 349
- Petrus Martyr Anghiera, 155, 168-169, 174, 180, 192-195, 213, 224, 347, 351
- Pico della Mirandola, Giovanni, 136, 232-233
- Platon, 59, 164, 206-207, 232, 236, 255, 277-278, 307, 325
- Ptolemaios, 164, 272, 278, 289, 291
- Pumfrey, Stephen, 233-234
- Rabelais, F.74, 341, 348
- Radin, Paul, 83-84
- Ramirez, José Luis, 298-299
- Randall Jr., John H., 90-94
- Richter, Herman, 159-160
- Rivoli, Hieronymus, 115-117
- Rousseau, Jean-Jacques, 210
- Rudbeck, Olof, 195
- Russell, Bertrand, 44, 291, 297-298
- Russell, Jeffrey Burton, 281-282, 347
- Sahagún, Bernardino, 4, 313n, 347
- Saussure, Ferdinand de, 44, 345
- Saxo grammaticus, 182
- Schefferus, Johannes, 174-177, 347-348
- Schopenhauer, Arthur, 325
- Shakespeare, William, 156, 327, 348
- Shoock, R.J., 220n,
- Shuger, Debora Kuller, 32, 130-131, 348
- Sierra, Vicente D., 237,
- Soderini, Piero, 167-168, 349
- Sokrates, 277-278, 325
- Spengler, O., 91
- Suárez Roca, José Luis, 240, 348
- Tartaglia, Nicolo, 106
- Tasso, Torquato, 161
- Thevet, André, 197
- Thyresson, Nils, 28, 222-224, 349
- Torquemada, Antonio de, 16, 156-158, 171, 335, 349
- Toynbee, Arnold, 91
- Tully, James, 210-211
- Waldseemüller, Martin, 155, 201, 343
- Valla, Lorenzo, 232
- Vasco da Gama, V.155
- Weber, Max, 62, 250n, 299, 349
- Vespucci, Amerigo, 16, 23-24, 59, 132, 155, 165-169, 174, 180, 201
- Windsor, Philip, 295, 323n, 325n
- Vitoria, Francisco de, 203-204, 220, 231-232, 349
- Voltaire, F., 118
- von Hutten, Ulrich, 222
- Xenofon, 307-308
- Yates, Frances A., 354
- Zeno, Nicolás, 159

Volvellen

Den som vill förstå oss den arkaiska människans förhållande till medmänniskorna och till omgivningen måste försöka föreställa sig ett liv utan det skrivna ordet. Kommunikationen blir under sådana förhållanden extremt beroende av det individuella och det sociala minnet. Det är då inte förvånande att konstatera att flera av de första tekniska medel som kan tillskrivas den begynnande moderniteten hade att göra med utvecklingen av redskap som kunde förstärka detta sociala minne. Likartade tekniker finns i olika former i alla kulturer och har alltid föregått utvecklingen av det skrivna ordet. Den minnesförstärkande tekniken i vilar på användningen av olika redskap som i symbolisk, analogisk eller i någon annan form relateras till tankeinnehållet. Dessa redskap har i vissa fall överlevt utvecklingen av det skrivna ordet genom en omdefinition av den ursprungliga uppgiften. Ett berömt exempel på ett sådant redskap utvecklat i Peru är inkaindianernas *Quipu* (som på quechua betyder ”knut”). *Quipu* som huvudsakligen användes som räkneredskap möjliggjorde även en registrering av astronomiska och historiska data, mm.⁴⁵⁴

Även i en miljö där skriften fanns, men tryckkonsten ännu inte utvecklats finner vi motsvarigheter. Elizabeth L. Eisenstein skriver i *The Printing Press as an Agent of Change* (1969):

Until the advent of printing, scientific inquiries about 'how the heavens go' went hand-in-hand with religious concerns about 'how to go to heaven.' Astronomers were needed to help commemorate Gospel truths. After printing, however, the study of celestial mechanics was propelled in a new direction and soon reached levels of sophistication that left calendrical problems far behind. With the output of printed tables, moreover, training priests to master the computus lost many of the virtues it had formerly possessed. Complex

⁴⁵⁴ William, Conklin (1982) *The information system of the middle horizon Quipus*. Annals of the New York Academy of Sciences.

mnemonics, parchment volvelles and other devices designed to help with 'Easter date computation, Golden Numbers, Sunday Letters and all the rigmaroles of the passion for calendrics that affected the scholarly church eventually receded into a dimly remembered Gothic past. That intelligent adults had actually been preoccupied with child-like jingles such as 'Thirty days hath September...' made medieval men seem strangely 'retarded' to scholars who lived in an 'enlightened' age. Churchmen and astronomers continued to move apart to the point where it now seems odd to think of their having ever been committed to a joint enterprise.⁴⁵⁵

Från det medeltida Europa kan man nämna Ramon Lulls (1232-1316) "skivor", ett redskap i den medeltida praxisen för att strukturera och bevara kunskap. Om Lulls volvell skriver Frances A. Yates i *The Art of Memory*:

Finally, and this is probably the most significant aspect of Lullism in the history of thought, Lull introduces movement into memory. The figures of his Art, on which its concepts are set out in the letter notation, are not static but revolving. (...) These are simple devices, but revolutionary in their attempt to represent movement in the psyche.⁴⁵⁶

Skivor av likartad karaktär fanns tillgängliga i Algeriet under Lulls tid som redskap för spådom.⁴⁵⁷ Andra exempel av rörliga redskap eller volvell som medföljande delar av böcker är Johannes Regiomontanus (1436-76) *Kalendarium*, Venedig 1476⁴⁵⁸, Sebastian Münster (1489-1552) *Organum Uranicum*, Basel 1536⁴⁵⁹ och Petrus

⁴⁵⁵ Elizabeth L. Eisenstein. *The Printing Press as an Agent of Change*. Communications and cultural transformations in early-modern Europe. Volume II. Cambridge, 1979; s. 612.

⁴⁵⁶ Frances A. Yates. *The Art of Memory*. Pimlico. London, 1996; s. 178.

⁴⁵⁷ Se Ton Sales artikel: *Lull as a Computer Scientist* or Why Lull was One of Us . Universitat Politècnica de Catalunya, Barcelona.

⁴⁵⁸ <http://www.mhs.ox.ac.uk/library/index.htm?pic5>

⁴⁵⁹ <http://www.adh.brighton.ac.uk/schoolofdesign/MA.COURSE/LMM11.html>

Apianus (1495-1552) *Cosmographia*, Antwerpen 1574.⁴⁶⁰ För en utförlig redovisning om volvellen i världen och i Sverige se Sten G. Lindbergs *Mobilen i böcker*.⁴⁶¹

Med volvellen förslås en utgångspunkt och en ram som skall tolkas som en dynamisk referens öppen för olika kombinationer. Exempelvis möjliggör kategorierna "modern-arkaisk" motsatta tolkningar beroende på utgångspunkterna. Så kan båda alternativen i ett påstående som: "Aztekernas samhälle kan beskrivas som modernt/arkaiskt" vara lika meningsfulla beroende på sammanhanget. Volvellen illustrerar en viktig del av historiens problem. Den ger också en relativ lösning till dessa problem med sin på en gång komplexa och öppna ram för beskrivningen.

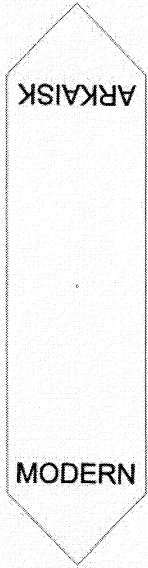
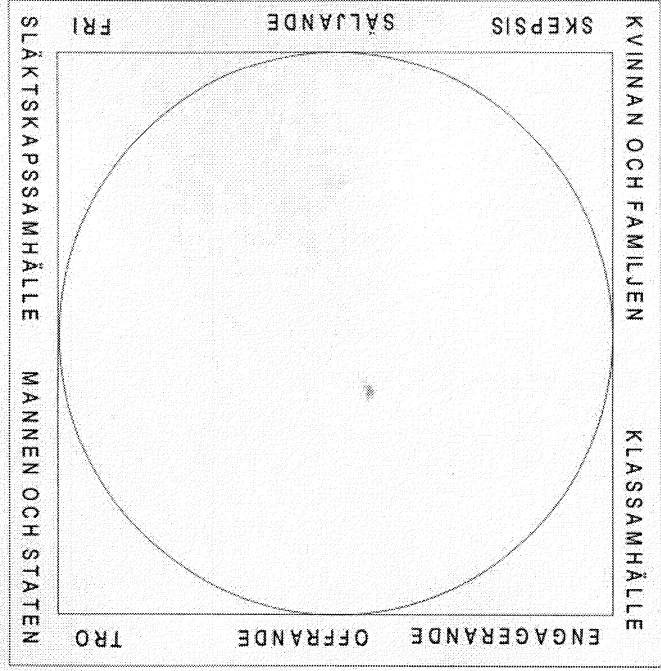
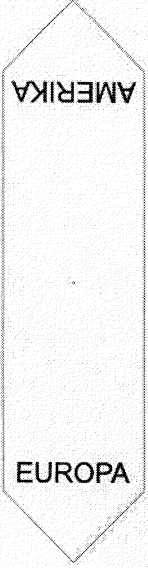
Att kategorierna "modern" och "arkaisk" är relativa gör beskrivningen av Europas och Amerikas historia beroende av den definitionsram som används som utgångspunkt för analysen. Med "släktskapssamhälle" förstås oftast ett arkaiskt samhälle. Men även "moderna" samhällen styrs i allra hög grad av släktskapsrelationer, och nationalstaterna som organisatoriskt fenomen uppvisar klara likheter med den arkaiska klanen, i synnerhet vissa moderna stater med starka nationalistiska drag, och vissa regioner inom en stat kan vara mer arkaiska än andra. Likaså har traditionen att gifta sig inom gruppen överlevt i många moderna samhällen, och många moderna samhällsgrupper uppvisar lojaliteter som starkt påminner om det arkaiska samhällets.

På motsvarande sätt kan "vetenskap" ur en synvinkel ses som en typisk produkt av moderniteten. Men å andra sidan och enligt samma kriterier kan åtminstone en del av den arkaiska naturkunskapen lika gärna betraktas som "vetenskaplig". Att denna vetenskap har

⁴⁶⁰ "This work reflects an earlier, more flexible notion of the book, when the possibilities of printing were being explored and the page was still a field for experimentation. While maps, charts, and diagrams were not unexpected elements in this treatise on navigation, instruments with moving parts were a bit of an innovation. This book includes several moveable diagrams--or volvelle--made up of printed-paper disks attached by string to a central axis. The diagrams can be manipulated to calculate the position of the sun, moon, and stars, or operated like an astrolabe to assist in determining the position of the ship at sea." <http://rnc.library.cornell.edu/Paper-exhibit/cosmo.html>

⁴⁶¹ Sten G. Lindbergs *Mobilen i böcker*. Strödda iakttagelser om volveller och inålvor, pyramider, spådomar och barnalek. Bokvännen 1978; s. 87ff.

levererats i samband med religiösa föreställningar, belyser också hur den moderna vetenskapen ofta kunde utvecklas i samband med teologiska spekulationer.



I *Mellan åsikt och vittnesbörd* skildras Västerlandets födelse i mötet mellan Europa och Nya världen. En ny världsbild tog form. Tidigare åsikter om okända kontinenter och om jordens sfäriska form fick en konkretion genom vittnesbörden och den direkta erfarenheten.

I boken tecknas samtidigt några drag i det västerländska förnuftets utveckling. Redan i den tidiga renässansens värld hade en avgörande förändringsprocess inletts, men utvecklingens karaktär och inriktning kom sedan i hög grad att formas och styras av mötet med den nya kontinenten och dess kulturer, i ett samspel mellan det arkaiska och det tidigmoderna. Boken föreslår möjliga tolkningar och framkomliga vägar till en djupare förståelse av en avgörande period i vår historia.

Ugglan, Minervaserien:

- 1 Bengt Forkman: Och det blev ljus. Hur MAX-lab kom till, växte upp och blev stor (2001)
- 2 Håkan Håkansson: Seeing the World. John Dee and Renaissance Occultism (2001)
- 3 Fernando Flores: Mellan åsikt och vittnesbörd. Amerika och Västerlandets arkaiska rötter (2001)

ISBN 91-974153-2-4



Minervaserien