

DEBATT

En kritiskt granskande debatt om inriktningen på framtidens kulturarvspolitik har kommit att bli en angelägen uppgift inom såväl museernas publika verksamhet som inom forskningen. Museilektorn på Kulturen Eva Klang Eriksson inleder här en serie debattinlägg om hur kulturarvsinstitutionernas makt förvaltas.

Redaktören

Mellanrummet som maktposition

”MAKTEN! Ett uppdrag för konst- och museisverige.” Så lyder texten på det flygblad som landat på mitt skrivbord. Den fortsätter som följer:

”Släpp in samhället i institutionerna! Ställ museerna i centrum av samhällsdebatten! 2002 är valår. Låt oss göra det till ett temaår för att kritiskt granska makten i Sverige! Vi menar att kulturinstitutionerna genom sin finansiering automatiskt har ett demokratiskt uppdrag, att tjäna medborgarna” (Bilaga till Virserums Konst-halls nyhetsbrev nr 1:2001).

Kulturadministratörer och museimän såväl som regeringspolitiker ställer idag frågor kring meningen med sitt uppdrag och rannsakar sin verksamhet såväl i det förflutna som i samtiden. Inte ens det demokratiska uppdraget är självklart längre! Vi befinner oss i en brytningstid. Eller med ett annat uttryck – i ett mellanrum – en plats som lämpar sig bra för självreflexion. Kanske har detta mellanrum blivit en viktig maktposition?

Eftertänksamhet, långsiktighet och självreflexivitet är framträdande komponenter i den postmoderna projektkulturen och märks genom att regeringens tidigare tillfälliga manifestationer kring frågor om främlingsfientlighet och rasism idag har blivit till långsiktiga bildningsprojekt med förankring i skolans läroplan och kulturpolitiska måldokument. Regeringen har uppdragit åt museerna att utforska de kulturarv som kan räknas till de svåra och farliga i tillvaron. Idag säger sig den svenska regeringen känna skuld och skam inför historiens brott som vore denna stat en levande organism. På

motsvarande sätt konkretiseras och värderas kulturarv i termer av gott och ont av de svenska museitjänstemännen.

Men hur kan vi i rätt tid veta vad som är i sanning gott? Idag står symbolbärande *onda kulturarv* i goda viljors tjänst och än en gång är det fråga om tolkningsföreträden. Vår tids berättelse om ”det onda” säger något om vår egen tid och om oss som berättar. Vid första anblicken är det den stora samstämmigheten kring historien om ”de onda kulturarven” som förenar svensk vetenskap, konst och politik. Dissonanserna lyser i stort sett med sin frånvaro i den svenska debatten.

Vid ”Stockholms Internationella Forum om Förintelsen” i januari 2000 var ledande regeringsrepresentanter från hela världen på plats i Stockholm. Vid samma tid samlades museitjänstemän på Kulturen i Lund kring frågan: ”Vems är museet?” I bägge fallen handlade samtalen om samhällets ansvar för berättelser kring det kollektiva minnet med utgångspunkt i historia och kulturarv. I Lund var samtalen öppna och sökande. Här var det inte självklart vilken historia som skulle berättas eller vems kulturarv som skulle förmedlas. Den postmoderna reflexiviteten som oftast uttrycks i termer som självdistansering och ifrågasättande av mål och mening var märkbar här. På Förintelsekonferensen i Stockholm däremot uppfattade jag att modernismens Moder Svea tydligt och klart pläderade för en gemensam pilgrimsfärd mot det goda samhället. Var detta Folkhemets sista stora moderna handling eller kanske starten på något nytt?

Med utgångspunkt i en diskussion kring hur skilda historie- och kulturarvsbruk kan se ut vill jag förstå hur regeringen och svenska museer interagerar med de historiska och moraliska frågorna? Denna problemformulering delar jag in i två huvudspår. För det första: Hur och varför engagerar sig regeringen i historien om Förintelsen och andra moraliska frågor kring kulturarv? För det andra: Varför ritualiseras och fetischeras (i betydelsen att andliga såväl som materiella kulturarv flyttas från en kontext till en annan) historien om t.ex. Förintelsen blir symbol för det som skulle kunna räknas till de onda kulturarven?

Varför blundade Thage G.?

På Kulturen i Lund finns en föremålssamling från nazisternas koncentrationsläger i Ravensbrück utanför Berlin. Kvinnor och barn som befriats därifrån kom till Lund med de Vita bussarna 1945 och en del av deras ägodelar sparades. Dessa minnen från de överlevande visades i en utställning på Kulturen våren 1998. Vid presskonferensen inför öppnandet av utställningen deltog riksdagens dåvarande talman Thage G. Peterson som vid detta tillfälle även introducerade informations-satsningen "Levande historia". Thage G. Peterson stod med slutna ögon och sänkt huvud. Jag stod tätt intill honom. Atmosfären i utställningslokalen var mycket laddad: med mörker, kvinnornas berättelser citerade på väggarna och deras klenoder i montrar. Men varför blundade Thage G.?

Ett par år senare aktualiseras mina funderingar kring Thage G. Petersons och regeringens engagemang i Förintelsehistorien. Historiker Klas-Göran Karlssons kritiska artikel "Levande historia som politik" publicerades den 26 januari 2000, samma dag som den internationella Förintelsekonferensen öppnades i Stockholm. Regeringens förhållningssätt till den politiska dimensionen i sitt bruk av historia problematiseras:

"När Göran Persson efter ett brandtal vid riksdagens sommaravslutning 1997 på hösten samma år lanserade Levande historia som informationssatsning om Förintelsen var han och hans medarbetare noga med att framhålla dess opolitiska karaktär: alla riksdagspartier var överens om behovet av information om Förintelsen av de europeiska judarna" (Karlsson 2000).

Och Klas-Göran Karlsson fortsätter: "Thage G Peterson tillbakavisade indignerat varje synpunkt att det rörde sig om en kampanj, ett begrepp som uppenbart ansågs föra tankarna till en politiskt regisserad manifestation" (a.a.). Så hopar sig frågorna. Varför var det viktigt för regeringen att poängtera det *opolitiska* i handlingarna kring minnet av Förintelsen? Är det inte korrekt att vara politisk när det gäller frågor om moral och historia? Min förundran i samband med talet om det opolitiska historiprojektet "Levande historia" samt de rituella och fetischerande aspekterna på Förintelsekonferensen leder vidare till frågor kring hur kulturpolitiken fungerar i möte med historia och i samband med konstruktioner av kulturarv.

Minne och glömska

"Kanske bevittnar vi konstruktionen av en ny stor berättelse om gott och ont, inom vars ram andra, främst nationella berättelser kan konsolideras?" Konstvetaren Max Liljefors formulerar i sin anmälan av boken *Sidor av Förintelsen* (Fjellström/Fruitman 2000) en rad problemställningar som på många sätt understryker mina egna frågor. Han konstaterar att boken ges ut när västvärldens medvetande om Förintelsen står på topp med alltfler permanenta gestaltningar i form av monument, museer, arkiv, forskningsprogram, utbildningscenter och årligt återkommande konferenser. Den så kallade "Minnesindustrin" kring Förintelsen har diskuterats livligt utomlands, bland andra av Peter Novic i boken *The Holocaust and the collective memory* och dissonanserna är uppenbara i debatten. I Sverige däremot har vi samlats enhälligt kring frågan om universaliseringen av Förintelsen och etablerandet av Förintelsen som ondskans referenspunkt. Regeringens diskurs kring Förintelsen berör det kollektiva ansvaret och man använder, som Liljefors skriver, "godhetens röst" när man förmedlar sin berättelse om Förintelsen. En berättelse som handlar om att vi ständigt måste minnas det onda som skedde, allt för att det inte ska kunna hända igen. Och konsensus råder (Liljefors 2000, jfr Novic 1999/2000).

Klas-Göran Karlsson talar om hur statsminister Göran Persson med stor framgång har avläst viktiga trender i det nationella och internationella politiska samtalet när han gör politiskt bruk av Förintelsehistorien. Regeringens behov av att konstruera historia med en legitimerande funktion är enligt hans resonemang uppenbart. Huvudsyftet för regeringen, menar Karlsson, har varit att återge Sverige en position av moralisk stormakt. Den "svenska modellen" har i slutet av 1900-talet kommit att handla om solidaritet med de utsatta i historien snarare än med de nu levande. Han talar om tre nivåer i det politiska bruket av Förintelsehistorien inom ramen för Forum för Levande historia: den nationella, den europeiska och den globala nivån. På nationell nivå finns den starka kritiken under 1990-talet mot socialdemokratins och det svenska Folkhemmets hantering av moraliska frågor historiskt sett. Steriliseringspolitik, krigstida neutralitet, SÄPO:s förföljelser av politiskt oliktankande är frågor som regeringen har ställts inför. Historieintresset i samhället och "folkhemskritiken" har alltså påverkat politiken – och på europeisk nivå, har ett "allierat historiprojekt" som "alla" kan samlas kring varit användbart för att skapa identitet i den Europeiska unionen. Den tredje nivån – den globala –

handlar om att konstruera en arketyp för de folkmord som fortsätter att förövas i världen. Auschwitz, Hiroshima, Tjernobyli och andra minnesplatser har stor symbolisk räckvidd med universella innebörder kring politik och moralfrågor (Karlsson 2000).

Friedrich Nietzsche talar om en så kallad "överhistorisk" person som placerar sig själv på en utsiktspunkt ovanför den historiska föränderligheten. Denna person får känslan av att ha genomskådat historien och fått tillgång till dess lagbundenheter, t.ex. att girighet, hat, orättvisor återkommer och att ingenting förvånar. Människor har olika behov av historia beroende på den livssituation hon befinner sig i och han delar in historien i tre grupper för olika bruk: den monumentalistiska, antikvariska och kritiska historien. Nietzsche menar att det bör råda balans mellan dessa tre typer i ett "sunt samhälle". Den monumentalistiska historien handlar om förebilder, inspirationskällor, tröst och medel mot resignation. Historien visar då till exempel vad människan är i stånd att uppnå. Den antikvariska historien skapar i bästa fall "förojämsamhet med de personliga rötterna i hembygden" men faran kan vara att man enbart fokuserar på det som uppfattas som det egna och det äkta. Nietzsche talar här om "samlariverns vidriga skådespel" i vilket ett som han kallar ett vördande bevarande blir till samlande på ett obestämt förr. En kritisk historiker är nyskapande och revolutionär i sin ambition att sätta sig till doms över det förflutna, menar Nietzsche (1874/1998 30ff.).

Nietzsches kritik mot historievetenskapen kan jämföras med dagens kritik av informationssamhället och de frågor som exempelvis väcks kring vad vi gör med det fragmentariska kunskapsstoff som presenteras via olika media. En parallell fråga idag skulle kunna vara: Vad händer med vår personliga känsla av att vara pionjärer i nuet när vi är uppkopplade till cyberrymden där allt redan finns och är gjort? Vad händer med våra egna "instinkter" när vi ständigt speglar oss i det förflutnas händelser – och minns allt? Vad händer den som saknar förmågan att glömma?

Att ärva skuld och att ta ansvar

En formlig explosion av talet om moral och etik i förhållande till historia och kulturarv har skett under det senaste åren i såväl media som på den politiska och kulturadministrativa arenan. Den politiska kulturen förhåller sig självreflexivt kring frågor om t.ex. kollektivt ansvar. Men vad är då egentligen politisk kultur och kollektivt ansvar? Historikern Eva Österberg definierar

politisk kultur som de värderingar som människor har haft om vad som över huvud taget ska räknas till politik samt de mera varaktiga uppfattningar som rått om vilka institutioner och mötesplatser som kan definieras som politiska arenor. Föreställningar om vilka former det politiska livet bör ta sig för att uppnå legitimitet jämte mönster för politiskt handlande som med tiden framstår som det traditionella sättet att lösa sociala och rättsliga problem hör också till den politiska kulturen (Österberg 1993/1994:127 f.).

Utifrån dessa aspekter på vad som är politisk kultur kan frågan om regeringens icke-politiska engagemang kring historien om Förintelsen aktualiseras. Thage G. Peterson hävdar att historiprojekten kring förintelsen är av icke-politisk karaktär. Denna politiska paradox kan ha med just "de värderingar som människor har haft om vad som över huvud taget ska räknas till politik" (a.a.) och då är det inte korrekt att göra politik av historia, så tolkar jag Thage G. Peterson. Är han kanske medveten om den komplikation som framkommit i utvärderingen av informationssatsningen "Levande historia" (SOU 2001:5), den att närheten mellan statsmakten och kampanjen kan leda till ifrågasättanden huruvida denna är fri att anföra kritik mot sin uppdragsgivare? I Thage G. Petersons memoarer *Resan till Mars* finns exempel på hur han har uppfattat sin roll i den politiska kulturen:

"Mitt liv har varit fullt av förtroenden. Jag vet att jag inte en enda gång har missbrukat det jag har fått veta i förtroende. Jag har också varit noga med att alltid hålla mina avvikande meningar internt inom regeringen eller i den inre cirkeln. Jag har inte fört ut mina personliga ståndpunkter i artiklar eller genmälen. Jag har inte polemiserat. Om detta kan man naturligtvis tycka ett och annat i demokratins intresse. I varje fall har denna min låga profil medverkat till att jag ofta har fått beteckningen grå och utslätad" (Peterson 1999:699 f.).

Thage G. Peterson är möjligen också medveten om moralens jantelag i svensk debatt när det gäller mistänksamhet mot den så kallade svenska självgodheten och världsförbättrarivern. Men eftersom det finns en moralisk dimension i allt politiskt handlande är det en moralisk fråga för politikern att se förhållandet mellan den makt man har och det ansvar som följer med denna makt (Bexell 1999:29).

Den socialdemokratiska regeringsmedlemmen Lena Hjelm-Wallén sitter i tv-soffan våren 2000 och säger

”Förlåt, vi gjorde fel...” Det är inte längre en självklarhet att dogmatiskt försvara det egna partiet – snarare att ifrågasätta det! Det handlar om ursäkter för handlingar som hon själv inte varit med att besluta om och genomföra, nämligen steriliseringspolitiken under 1900-talet. Genom ett ideologiskt ställningstagande i en historisk fråga legitimerar hon sig själv som god i förhållande till de ”onda kollegorna” i historien. Men vilket ansvar tar hon i praktiken – och vilket ansvar kan hon egentligen ta för det som har hänt? Att politiken ska ta ansvar för sina egna beslut är rimligt men ska nutida politiker ställas till svars för de oförrätter som kollegor i historien har begått?

Sankt Göran och den osynliga makten

Tabu mot att högt tala om sin vilja till makt (jfr Nietzsche 1874/1998) är starkt eftersom begreppet makt har fått onda konnotationer. Det finns ett förakt mot ett upplyst ledarskap och en livskraftig myt om den vise gräsroten. Makten osynliggörs därmed och blir svår att förhandla med. ”Viljan till makt” förefaller dock inte vara politiskt korrekt och leder vidare till frågan om vilka de politiska dygderna är idag. Alexander Bard framträder som engagerad socialdemokratisk debattör i dessa frågor och hans förklaring till den postmoderna reflexiviteten handlar om hur informationssamhället har tvingat fram en ny öppenhet. Storföretagens plötsliga vilja att vara uppriktiga mot sina anställda och konsumenterna har följts av politikernas behov av att bekänna sina fel och brister inför sina väljare: bara man gör det genast och på en ”maximalt medialt exponerad plats” (Bard 1999:32). Betyder detta att den reflexivitet som blivit utmärkande för vår tid bara är ytterligare ett exempel på egoism och dekadens? Liknar den kanske mest en bekännelsekultur som inte har stannat vid att storföretagen och politikerna lärt sig metodiken? I ”dokusåpan” Robinson i tv vann den person som talade öppet om sina fel och brister och sensmoralen för tittaren blev: Gör vilka obehagliga handlingar som helst, bara du snabbt erkänner och inte hymlar kring någonting!

Etnologen Fredrik Schoug hävdar att människor allt mer kommit att behandla offentliga angelägenheter i termer av personliga känslor. Närhet, värme, empati står oftast för det goda – det intima. Opersonlighet, distans och kyla står då för motsatsen – det onda och därmed det icke-intima (jfr Schoug 1997). Den intima bilden av statsminister Göran Persson i närbild; rörd och överväldigad, kablades ut i världspresen i sam-

band med Förintelsekonferensen. Många av intimitetens metaforer används i rapporteringen och på många ställen i media märks därmed även kritiken att regeringens initiativ skulle vara en slags personkampanj för att knipa politiska poäng. Kritikerna hävdar ibland moralisk panik hos regeringen i samband med Förintelsekampanjen på samma vis som i frågorna om kriminaliseringen av barnpornografien och köp av sexuella tjänster. Den goda viljan i statens engagemang ifrågasätts i samma takt som regeringen kommunicerar med intima förtecken.

Vilket är då det egentliga syftet med regeringens engagemang i de onda kulturarven? Skulle det kunna handla om behovet av *katharsis*? Politiker kan likt konstnären vilja berätta om ”Ondskan” i universella termer med en kollektiv andlig rening som syfte. Vi saknar en mytisk drake i vår upplysta tid och kanske är det denne drake som Göran Persson i gestalt av mytens *Sankt Göran* manar fram. Det kan vara svårt för publiken som tar del av de politiska iscensättningarna att avgöra halten av helighet eller skenhelighet i handlingarna. Den politiska kulturens förhållande till de heliga frågorna förefaller oklar. Sociologen Per-Olof Olofsson har diskuterat hur den politiska kulturen förhåller sig till fenomen som t.ex. ära, maktbegär och så kallade heliga frågor. Olofsson utgår från det antika Greklands demokrati när han diskuterar politik, filosofi och passion och då står hybris mot måttfullhet. Genom sin samhällsordning försöker de antika grekerna att övervinna uppdelningen mellan heligt och profant.

Kan möjligen rädslan för hybris vara en förklaring till att Thage G. Peterson förnekar det politiska i sitt historiprojekt? Därför att det även för honom kan vara så att de heliga frågorna inte kan tillhöra den politiska kulturen. Är vi frikopplade från det heliga i vår vardag? Är det kanske ärofullt enligt hans egen definition när han utger sig för att vara opolitisk i sitt engagemang kring historien om Förintelsen. Är det en politisk dygd att vara opolitisk i moralfrågor? Otydligheten i det samhälleliga moralbegreppet skapar utrymme för miss- tro.

Kulturell ingenjörskonst

Så länge människors upplevelser av behovstillfredsställelse var nära knutna till deras materiella och sociala ambitioner att få det bättre så var socialdemokratins samhälls- och människosyn, *social ingenjörskonst* och skicklighet i systembygge något som höll ihop partiet under många år. I det svenska Folkhemmet kom politi-

ker, experter, marknadsförare, industrimän och sociala rörelser att ordna livet för människorna. Sanning, rationalitet, förnuft blev redskap i den sociala ingenjörskonstens tjänst. Märk väl att i modernitetens tidevarv genomfördes jämte det goda välfärdssamhället även Förintelsen (jfr Bauman 1989/1991). Metaforen "ingenjörskonst" återanvänder jag i mitt resonemang kring hur statsmakten och socialdemokratin har lämnat den sociala ingenjörskonsten till förmån för en *kulturell ingenjörskonst* som jag definierar genom följande dikotomier. Den sociala ingenjörskonstens: sanning, rationalitet och förnuft ställer jag mot den kulturella ingenjörskonstens: tolkning, reflexivitet och känsla. Dessa motsatspar kan jämföras med dikotomin *saklighet och tingslighet* som jag vill pröva i diskussionen kring fetischering och ritualisering av kulturarv.

Regeringens systembygge använder idag kulturellt material i form av historiestoff kombinerat med ett starkt ifrågasättande av det egna modernitetsprojektet. Historiska händelser sätts in i nya kontexter och ny historia skapas ofta ur samma källmaterial som tidigare. De kulturella konstruktionerna i form av ritualer och fetischering av bland annat svåra och farliga minnen används för att konkretisera de mänskliga rättigheterna och det svenska samhällets gemensamma värdegrund. Staten känner skuld och skam inför historiens brott, och solidaritet genom historisk empati förefaller vara ett nytt arbetssätt i socialdemokratin ideologiska vilsenhet.

Fetischism är ett antropologiskt begrepp som handlar om konkretiseringar av abstraktioner eller relationer (jfr Ellen 1988:219). Fetischismen kan få som konsekvens att man blandar ihop abstraktionen med konkretiseringen, vilket kan skapa en osäkerhet kring huruvida människan har kontroll över föremålet eller tvärtom – att föremålet har kontroll över människan. Statsminister Göran Persson visade upp två stenar i sitt inledningsanförande vid Förintelsekonferensens öppningsceremoni den 26/1 2000:

"För detta speciella tillfälle har jag tagit med mig två stenar. Ni kommer inte att kunna se dem tydligt, men låt mig beskriva dem. Den första är en slät, polerad sten från Holocaust Memorial Museum i Washington. På den står det ingraverat ett ord: remember. Den är en påminnelse, men också en uppmaning. Försök se! Försök förstå! Glöm inte! (...) Den andra stenen är vass och kantig. Den saknar inskription. Det kunde ha varit vilken sten som helst. Men det är det inte. Den har

plockats upp av en vän till mig intill några rostiga järnvägsspår utanför den lilla staden Izbica i sydöstra Polen. Om denna sten kunde tala skulle den berätta ..." (Stockholms Internationella Forum om Förintelsen 2000:4).

Etnologen Birgitta Svensson använder begreppet fetischera i betydelsen musealisera i en diskussion kring museernas möjligheter att delta i samhällsdebatten i en tid när minnesfrågor tar stor plats i tillvaron. Kanske handlar det nu om att omförhandla hur det kollektiva minnet ska se ut, spekulerar hon: "Migration, kapital- och massmedieflöden har lett till nya transnationella kulturprocesser som tvingar fram nya sätt att se" (Svensson 2000:7). Men vad är det då som händer när föremål och berättelser musealiseras? Om vi inte har ett regelsystem och givna mallar att gå efter: hur gör vi då? Ibland har det talats om ett kulturellt slagfält där olika grupper strider om rätten att identifiera vad som är vår historia.

Musealiseringsprocessen kan beskrivas med hjälp av tre funktioner. För det första – *identifieringen* eller bestämningen som är styrd av maktfaktorer och nyttoaspekter. För det andra – *isoleringen* eller kontextbytet som sker när företeelsen flyttas till en annan plats eller på något sätt märks ut geografiskt, tidsmässigt eller användningsmässigt. För det tredje – *symboliseringen* eller kodningen som ger den isolerade företeelsen en symbolisk betydelse och den blir då bärare av en speciell samtida betydelse (Bohman 2000:37). Alltså: Statsminister Göran Persson identifierar en sten från ett järnvägsspår i Polen, han tar den med till Stockholms Internationella Forum om Förintelsen där han ska tala och stenen hamnar i en ny kontext: den får symbolisera "Ondskan". Stenen har blivit en fetisch.

Antropologen Thomas Hylland Eriksen diskuterar ritualernas funktioner och frågar sig vad det europeiska firandet av femtioårsjubileet av freden 1945 har gemensamt med t.ex. OS i Lillehammer, UNESCO:s kulturarvslista, kriget i Bosnien. Svaret han anger är att alla använder det förflutna för att skapa gemenskap eller kollektiv identifikation (Eriksen 1998:6). Det förefaller rimligt att utifrån detta resonemang foga Stockholms Internationella Forum och Levande historia till Eriksens lista. Ritualerna i form av konferenser, minneshögtider, kultur- och utbildningsprojekt använder svåra och farliga kulturarv för att konkretisera de mänskliga rättigheterna och det svenska samhällets gemensamma värdegrund.

Men fenomenen har troligtvis även andra inte fullt så pragmatiska och pedagogiska bevekelsegrunder. Det kollektiva behovet av andlig rening – eller *katharsis* – spelar säkert en betydande roll i vår tid av uppbrott och sökande. Dilemmat är hur vi legitimerar detta behov av andlig hälsokur samtidigt som vi ska hantera nuets verkliga uttryck för ondska. Paradoxen med Förintelsekonferensen är märkbar på flera sätt och här vill jag pröva att se på företeelsen med hjälp av de konstituerande egenskaper som Barbro Klein tillskriver ritualen. Dessa påminner mig om upplevelsen av att stå nära Thage G. Peterson i utställningen med koncentrationslägerfångars artefakter i utställningen på Kulturen, en händelse som jag beskrev inledningsvis. Barbro Klein säger: "Ritualer är noggrant strukturerade samtidigt som de spelar på sensualitet. Människokroppar rör sig tätt intill varandra, individuella egenheter suddas ut och tillfälliga sinnliga kamratskaper etableras, allteftersom lukter, ljud och rörelser mångfaldigas" (Klein 1995:9).

Saklighet och tingslighet

Varje gång vi förmedlar historia händer det som alltid händer när en historia berättas: historien tolkas, bearbetas – och förändras. Detta är oundvikligt när den samhälleliga verkligheten ständigt förändras och tolkningsföreträdet flyttas till nya maktbärande. Så hur ska människor säkert veta vilket moralbegrepp som gäller i den tid som är nu? Det som regeringen gör i sina projekt är ett försök att konkretisera den egna tidens tolkning av historien och göra ställningstaganden kring frågor om ont och gott. Men politiken formulerar moralen kring t.ex. solidaritet med historiens offer i idealistiska och känslomässiga termer, snarare än i handlingsregler som vägledning för dagens politik. (Minns att moral betyder seder och bruk.) Den samhälleliga moralen är otydlig idag. De flesta politiska partier använder sig av t.ex. solidaritetsbegreppet i sina program och ordet syftar då på olika företeelser. Avsaknaden av saklighet leder till desorientering.

När det gäller det politiska bruket av Förintelsehistorien är det otydligt vilka behov som står bakom, när pendeln slår oroligt mellan begreppspar som förnuft och känsla och det som jag här kallar *saklighet* och *tingslighet*. Tingslighet får knyta an till begreppet fetischism och syftar på subjektivitet, sinnlighet och mångtydighet. Med saklighet avser jag en mer objektiv och entydig tolkning. Hur dessa två ytterligheter kan samspela är ett dilemma. Liksom svårigheten att få förnuft och känsla i konstruktiv balans. Saklighet när det gäller

gestaltningar och ritualer blir dock ofta till tingslighet, inte minst genom intimiseringen via de personöden som återberättas och de föremål som ställs ut. I det kontinuum som finns mellan saklighet och tingslighet finns utrymme för såväl förståelse som missuppfattning. Tolkningar ger fakta mening och därför är medvetenheten om de rådande politiska och ideologiska trenderna viktig.

I våra konstruktioner av kulturarv finns naturligtvis många olika sätt att gå tillväga. Jag urskiljer under det senaste årets många "museisamtal" två ytterligheter: saklighet *kontra* tingslighet när det gäller förhållandet till det materiella kulturarvet. Det handlar alltså antingen om att en historia söker sina ting (*tingsligt*) eller att ett ting söker sin historia (*sakligt*). Vad skymmer då sikten för alternativa förhållningssätt? Vilka är de utforskade lägen som finns i ett kontinuum mellan polerna saklighet och tingslighet? Den "goda viljan" finns hos museitjänstemännen som vill samla in och ställa ut historia som tidigare har underkommunicerats. Nu vill man gå från den trevliga normaliteten till det svåra och annorlunda. Men hur undviks den "trevlifiering" som ofta infinner sig så snart ett föremål hamnat på museum?

Jag vill framhålla det politiska uppdraget som givits de kulturadministrativa institutionerna i såväl arbetet kring de båda bildningsprojekten "Levande historia" som "Kulturarv för alla". Det handlar om kulturpolitik i praktiken och om hur den politiska och administrativa makten interagerar med historien och moralfrågorna. Och det handlar återigen om kulturarv, goda viljor och tolkningsföreträde. I betänkandet från Kommittén Forum för Levande historia påtalas att den nära kopplingen till regeringskansliet visserligen givit god legitimitet men också vissa komplikationer. Därför föreslår man att framtida kampanjer organiseras i friare form, förslagsvis i en ideell förening istället för i en statlig myndighet. Invändningen mot myndighetsformen handlar om trovärdighet när det gäller att granska, tolka och beskriva samtida politisk historia. Denna formella frihet från den politiska makten kompliceras förstås av att verksamheten finansieras med statliga medel (SOU 2001:5:151). Alternativet som jag ser det är att göra frågor om historia och kulturarv till tydliga frågor i en verklig politisk kontext. Makten tenderar att bli fördold – och därmed svår att påverka.

Vad finns bakom förlåten?

På ett år blir Stockholms Internationella Forum om

Förintelsen ett Forum för alla frågor om mänskliga rättigheter med utgångspunkt i Förintelsen. Den politiska makten har på det tidstypiska självreflexiva sättet tagit till sig av kritiken av att enbart fokusera på de judiska offren för Förintelsen. År 2001 är statsminister Göran Perssons fiende nummer ett *Intoleransen*. Och ritualen upprepas. Politikens projekt definierar godhet genom att kontrastera mot kollektiva ondskefenomen. Dessa må vara historiska folkmord eller samtida intolerans – fetischerade i föremål och ritualer för att berätta om vår tids uppfattningar om ont och gott. Dissonanserna i det offentliga samtalet är små; alla verkar överens om värderingarna av de onda kulturarven. Den övergripande berättelsen är densamma oavsett de val som görs när det gäller gestaltning. Svaret på frågan om vad som formar denna godhetens konsensus i den samhälleliga maktens manifestationer och projekt står kanske att finna i de politiska dygderna och i uppfattningar om vad som är politisk kultur.

I dessa skilda uppfattningar finns t.ex. den moderna folkhemspolitikern som likt pilgrimen strävar efter ett fjärran mål utan att själv behöva framträda i rampljuset. Thage G:s grå eminens är ett exempel på en sådan politiker. De senare politikergenerationerna har hantarat informationssamhällets transparens och socialiserats in i intimitetens diskurs. Göran Persson är betydligt mera medial än sin äldre kollega och drar sig inte för att vara personlig och polemisk i politiska frågor. Thage G. Peterson väntade till pensionen innan han blev polemisk och gav uttryck för personliga och intima åsikter. Museitjänstemännen å sin sida talar tyst om sitt politiska uppdrag annat än i administrativa och budgettekniska termer. Vems moral som är utgångspunkten för museet som samhällelig arena är oklart men ett problem som står under debatt. Men vilket ansvar bör ligga på makten när det gäller att förvalta onda minnen? Denna ansvarsfråga är säkerligen enklare att klargöra än den om ansvaret för gestaltningarnas inverkan på människor. Det kan t.ex. handla om estetik i utställningar och om ritualer av skilda slag.

När jag själv samtalade med en gymnasieklass i utställningen på Kulturen om koncentrationslägret Ravensbrück hände det vid ett tillfälle att en tonårspojke bröt ihop inför den historia jag berättade. Han satte sig ner på huk och grät tyst för sig själv. Vad hans gråt egentligen handlade om vet jag inte. Gestaltningen i rummet ledde till starka individuella reaktioner. Men vad hände sedan? Hur verkar konstens metod, vilket är utställarens ansvar – och i förlängningen det politiska

ansvaret – för gestaltningar kring svåra och farliga saker?

Att ständigt minnas Förintelsen i en kollektiv minnesgemenskap, att ständigt återkomma till dessa fänsfulla minnen i utställningar och bildningsprogram: Vilka syften tjänar egentligen dessa ritualer? Överlevande ger ögonvitnesskildringar från mordplatserna. Det finns människor idag som var där. För dem finns naturligtvis inget "ohistoriskt skyddande hölje" (jfr Nietzsche 1874/1998). Varför vill vi så enträget uppehålla oss känslomässigt vid Förintelsen och andra svåra historiska händelser, ofta utan att söka efter politiska kontexter för att känslorna ska kunna bli till redskap för att lösa dagens problem?

Behoven av att tala om det svåra och farliga finns överallt i samhället. Min idé är att makthavarnas historiska empati och det nya talet om onda kulturarv har med andlig friskvård att göra. Det faktum att kulturarven nu har fått värderande epitet av såväl politiker som antikvariska myndigheter leder ju tillbaka till en gammal dröm om samhällelig hälsa. Det monumentalistiska historiebegreppet i möte med de antikvariska och kritiska historiebegreppen som Nietzsche talade om, står möjligen på tröskeln till den inbördes balans som skulle vara ett uttryck för det "sunda samhället" (a.a.:60).

Synonymerna för ordet *förlåt* är många och inbjuder till tankelek. Att förlåta betyder bland annat att efterskänka, befria från straff, låta allt vara gott igen och att söka glömma. Men förlåt betyder också: förhänge, draperi, slöja, sekretess. Regeringens självreflexivitet bevarar paradoxalt nog den *förlåt* som de goda viljornas ursäkter velat dra undan. Att be om förlåtelse genom att lätta på förlåten med innebörden – nu ska vi inte dölja något – blir exempel på hur begreppsparet minne och glömska hänger samman. Att få förlåtelse handlar om att få glömma och gå vidare. Maktens moraliska mörkläggning för länge sedan blir i vår tid till moralisk genomlysning och stundtals substanslös genomskinlighet. Det återstår att se hur politiken lyckas förena de stora existentiella frågorna – behovet av bland annat andlig rening – med politiska beslut som återverkar i människors vardag nu och i framtiden. På ett sakligt men *samtidigt* på ett tingsligt sätt. För den som vill använda sin makt är mellanrummet där ytterligheterna möts en bra plats att utgå ifrån. I detta rum finns fin utsikt för goda viljor.

Eva Klang Eriksson, Lund

Referenser

- Bard, Alexander 1999: Myten om den vise gräsroten. I: *Tiden* nr 5/1999.
- Bauman, Zygmunt 1989/1991: *Auschwitz och det moderna samhället*. Stockholm: Carlsons.
- Bexell, Göran 1999: Moralism och moral i politiken. I: Arnstberg/Fürth (red.). *Moral och omoral. Var går gränsen? Nio forskares reflektioner*. Uppsala: Uppsala Publishing House.
- Bohman, Stefan 2000: Kulturarv – ABM:s minsta gemensamma nämnare! I: *Kunskapens källor – om samarbete mellan arkiv, bibliotek och museer*. Stockholm: DIK-förbundet.
- Ellen, Roy 1988: Fetischism. I: *Man* nr 23/1988.
- Eriksen, Thomas Hylland 1998: *Historia, myt och identitet*. Stockholm: Bonniers.
- Fjellström, Roger/ Fruitman, Stephen (red.) 2000: *Sidor av Förintelsen*. Lund: Studentlitteratur.
- Karlsson, Klas-Göran 2000: Levande historia som politik. I: *Svenska Dagbladet* den 26/1 2000.
- Klein, Barbro 1995: Inledning. I: Klein, B. (red.). *Gatan är vår. Ritualer på offentliga platser*. Stockholm: Carlsons.
- Liljefors, Max 2000: Godhetens röst bortom det politiska samtalet. I: *Sydsvenska Dagbladet* den 6/3 2000.
- Nietzsche, Friedrich 1874/1998: *Om historiens nytta och onytta*. Stockholm: Rabén Prisma.
- Novic, Peter 1999/2000. *The Holocaust and the collective memory*. London: Bloomsbury.
- Olofsson, Per-Olof 1987: *Urfantasin och ordningen. Om begäret, det heliga och det moderna samhället*. Göteborg: Daidalos.
- Peterson, Thage G. 1999: *Resan till Mars. Anteckningar och minnen*. Stockholm: Bonniers.
- Schoug, Fredrik 1997: *Intima samhällsvisioner. Sporten mellan minimalism och gigantism*. Stockholm/Stehag: Symposium.
- SOU 2001:5. Forum för Levande historia. Betänkande från kommittén för Levande historia om ett kunskapscentrum för frågor om demokrati, tolerans och mänskliga rättigheter med utgångspunkt i Förintelsen. Stockholm.
- Stockholms Internationella Forum om Förintelsen 2000. *En konferens om utbildning, hågkomst och forskning*. Stockholm: Regeringskansliet.
- Svensson, Birgitta 2000: Rasrisk eller riskras? I: *Samtid & museer* nr 4/2000.
- Virserums konsthalls nyhetsbrev 2001:1. Makten! Upprop för konst- och museisverige, bilaga.
- Österberg, Eva 1993/1994: Vardagens motsträviga samförstånd. I: Broberg/Wikander/Åberg (red.). *Tänka, tycka, tro. Svensk historia underifrån*. Stockholm: Ordfront.

Hjälper oss biologin förklara mänsklig beteendevariation?*

I det gamla ställningskriget mellan biologiska och kulturvetenskapliga människobilder verkar "biologismen" för tillfället ha vunnit terräng. Med "biologism" avser jag ambitionen att se biologins förklaringsvärde expandera på kulturvetenskapernas bekostnad. Begreppet skall alltså här inte ses som ett retoriskt tillhygge utan som namnet på en sakligt definierad företeelse i vår tids samhällsdebatt. Kulturvetenskaperna kan välja att respektfullt buga sig för den kliniska precision med vilken naturvetenskapen nu säger sig kunna lokalisera, kvantifiera och förklara våra själsliv, och kanske rentav hitta en nisch i själva reflekterandet kring konsekvenserna av dessa framsteg. De kan också välja att kritiskt granska biologismens premisser och slutsatser i dess samhälleliga sammanhang, för att synliggöra fundamentala frågor om människosyn, kunskapsteori och makt.

Nils Uddenbergs *Arvsdygden – biologisk utveckling och mänsklig gemenskap* (1998) är en mycket välskriven och ofta underhållande bok. Även om jag inte brukar bli glad när någon föreslår att biologin bör ges större utrymme när det gäller att förklara mänskligt beteende, så måste jag säga att av alla de "biologister" som jag hittills stött på är nog Uddenberg den mest nyanserade. Det är oftast antropologer som han polemiserar med, men han gör det med stor nyansrikedom och en imponerande humanistisk lärdom. Därför har jag faktiskt fått anstränga mig för att hitta kontroversiella uttalanden som känns verkligt utmanande för en antropolog.

För att ändå tydliggöra skillnaderna måste jag nog utgå från den lite tillspetsade frågan: "Hjälper oss biologin förklara mänsklig beteendevariation?" Jag tänker mig en debatt upplagd som det brittiska antropologförbundet brukar göra, där den ena parten argumenterar "In favour of the motion" och den andra parten "Against the motion". I det valet skulle jag utan tvekan ha meddelat att jag var "Against the motion". Biologin hjälper oss *inte* att förklara mänsklig beteendevariation. Här är faktorer som kultur, klass och livshistorier helt avgörande, och även om det skulle finnas någon biologisk komponent – alltså just i *variationen* – så skulle det aldrig gå att isolera den och kvantifiera dess betydelse.