

Inger Hammar

Rousseau – åberopad i sin frånvaro

Jacques Lacan, psykoanalytikern som så kategoriskt förklarar att ideologin strukturerar den sociala verkligheten och att en grundläggande brist såväl i språk som i subjekt alstrar ideologiska fantasier av holistisk karaktär – sublimes objekt – lär en ha gång yttrat: ”Gud är fulländad i alla avseenden utom ett – han existerar inte!” Efter mer än fem års idogt grävande i genusempiriska dokument från svenskt 1800-tal är jag benägen att tillämpa Lacans yttrande på en historiskt gripbar gestalt: ”Tesen om Rousseau som genuskonstruktör i 1800-talets svenska samhälle är fulländad i alla avseenden utom ett – han existerar inte!” Medan frågan om Gud som tankekonstruktion eller verklighet engagerat lärda och olärda genom tiderna har frågan om Jean Jacques Rousseaus betydelse som genuskonstruktör i Sverige främst engagerat de lärda – det vill säga forskarna.

För genusforskningen har 1800-talets könskomplementära föreställningsvärld fått tjäna som förklaringsmodell till att samhället uppvisade en så avvisande attityd till kvinnofrigörelse. Det svenska enhetssamhället var en mager grogrund för jämställdhetssträvanden. Tidens föreställning om en natur- eller skapelsegiven könsdifferens genererade med nödvändighet skilda verksamhetsområden för kvinnor och män i samhällsfären. Aristoteles och antikens dualistiska könsvärdering i förening med en kristen subordinationstruktur har härvid lanserats som ursprung för periodens genusstruktur. Än större betydelse har forskningen tillmätt Rousseau och romantiken vid analysen av det könskomplementära tänkande som 1800-talets källmaterial många gånger ger uttryck för. Redan när den moderna genusforskningen på 1960-talet befann sig i sin linda fastslog auktoritativa forskare att Rousseau med sitt skriftställereri fått avgörande betydelse för kvinnosynen i vårt land. Ingen kunde vara mer övertygad än jag om sanningshalten i detta påstående när jag vid mitten av 90-talet gav mig genusforskningen i våld.

Härvidlag stämmer Lacans tes att vår verklighetsuppfattning vilar på tro snarare än vetande. Som lärare i historia, litteratur och religion inom svenskt skolväsende under många år hade jag okritiskt anammade läroböckernas framställning om de franska 1700-talsfilosofernas obestridliga inflytande i vårt land. Min förförståelse vad gällde Rousseaus dignitet och position var därför av det mera genuina slaget. Till en början anslöt jag också utan invändningar till forskarnas utsagor om Rousseau som 1800-talets konstruktör av genus i Sverige. Först efter massiv empirigenomgång med den svenska emancipationsprocessen i fokus väcktes min miss-

INGER HAMMAR

tänksamhet. Rousseau var osynlig inte bara i rådgivnings- och uppfostringslitteratur utan också i tidens riksdagsdebatter kring kvinnans ställning i samhället. Inte så att hans föreställningar om kön i allmänhet och kvinnligt kön i synnerhet lyste med sin frånvaro i det empiriska materialet. Det var filosofen själv som var frånvarande medan tankekonstruktioner kring kön i hans anda var högst närvarande.

Medan frågetecknen hopade sig vände jag mig till kollegor från närstående discipliner. Var fanns det empiriska material som bekräftar att Rousseau utövat ett stort inflytande i Sverige? Övertygelsen om Rousseaus influens var stor medan källhänvisningarna var vaga. Företrädesvis återopade kollegorna både i tal och skrift de stora idéhistoriska och litterära sammanhangen. Det rådde en påtaglig enighet kring genomslagskraften av Rousseaus *Émile ou de l'éducation* (1762) – trots en under de följande decennierna iögonenfallande anspråkslös utgivning av romanen i Sverige. Några belägg för att *Émile* i någon större utsträckning lästes av en svensk publik fanns inte heller att tillgå.

Jag fann avsaknaden av källmaterial för Rousseaus inflytande över genusdebatten förbryllande. Det är nu en gång för alla en egenhet som historikerskrået intill perfektionism värnat om, nämligen nödvändigheten av empiriska belägg för lanserade påståenden och hypoteser. När det gällde Rousseau tycktes plötsligt behovet av källredovisning opåkallat. Här gällde snarast talesätten ”ingen rök utan eld” eller ”känd sak är så god som vittnad”. Varför frångick historikerna här sin i övrigt så omhuldade princip om empirianknuten forskning?

Mot en allmänt vedertagen tes om könsplariteten som ett utmärkande drag i 1800-talets borgerliga föreställningsvärld finns inget att anföra. Det är väl belagt att tiden tillskrev kvinnan ett väsen där känsla, sedlighet och religiositet betraktades som naturgivna värden. Likaså att könsspecifika egenskaper som passivitet, tålmod och undergivenhet fick legitimera kvinnans positionering i den privata sfären, eftersom de ansågs oupplösligt förenade med hem och familj. I ögonen fallande är också att periodens könsformering gjorde den intellektuella reflexionen till ett mannens särmerke och att manligt könsspecifika karaktärsdrag som intelligens och förnuft gav betingelser för högre studier och ämbetsinnehav i staten. Allt talar för att 1800-talets svenska samhälle genomsyrades av en strikt könsplaritet med manlig överhöghet och kvinnlig underordning. Frågan är bara om det är adekvat att tillskriva Rousseau en avgörande betydelse för denna genusordning.

I begynnelsen var . . .

I Sverige är det framför allt kvinnoforskningens nestor, Gunnar Qvist, som har blivit den auktoritet varpå efterkommande forskning kommit att bygga sina analyser. I sina skrifter hänvisar Qvist med förkärlek till Rousseau som en auktoritet när det gäller 1800-talets könskomplementära tänkande. Han inleder sin avhandling från 1960 *Kvinnofrågan i Sverige 1809–1846. Studier rörande kvinnans näringsfrihet inom de borgerliga yrkena* med en idéhistorisk analys som speglar de

senaste århundradenas utveckling inom kvinnofrågans område i Europas ledande kulturländer. Avsnittet riktar vederbörlig uppmärksamhet mot Frankrike och härvid får Rousseau naturligt nog en framskjuten position. Mot Qvists gedigna idéanalys finns inget att invända. Det jag ställer mig tveksam till är den självklarhet med vilken Qvist i nästa vända applicerar sina resultat på svenska förhållanden. Här föreligger så vitt jag förstår inte den konformitet som motiverar att ett franskt kulturmönster appliceras på 1800-talets svenska samhälle.

Genom sina banbrytande studier blev Qvist den auktoritet på vilken efterföljande forskare byggt vidare. En av dessa är Sveriges första professor i kvinnohistoria Gunhild Kyle. Hennes insats för svensk genusforskning kan knappast överskattas. I en numera klassisk artikel, "Genrebilder av kvinnor. En studie i sekelskiftets borgerliga familjehierarkier" (1987) riktar Kyle uppmärksamhet mot den kvinnobild som kom till uttryck i det sena 1800-talets rådgivnings- och uppfostringslitteratur. Kyles analyser är skarpsinniga och äger fortfarande relevans. På en punkt finner emellertid Kyle materialet motspänstigt och skriver: "Rådgivningsböckernas författare var inga stora kända ideologer. De hänvisade inte heller till några sådana som annars brukar citeras i liknande sammanhang t ex Aristoteles, Locke eller Rousseau." Detta empiriska dilemma löser Kyle genom följande tanke-schema: "Men några grundläggande tankar hos dessa föregångsmän löpte genom materialet: könshierarkin, gränsdragningen mellan privat och offentligt, idén om reciprociteten mellan könsbalans och samhällsbalans. I förenklad och ofta onyanserad form låg dessa idékomplex som ett ideologiskt allmängods under teorierna om kvinnan i hem och samhälle." (s. 54)

Trots att Kyle inte funnit några spår av vare sig Aristoteles, Locke eller Rousseau drar hon långtgående slutsatser om deras implicita påverkan och inflytande på kvinnosynen i det svenska samhället. Analyserar man samma material utifrån ett teologiskt perspektiv och med tidens religiösa ramverk som raster framstår Kyles slutsats som diskutabel. Det är förvisso bestickande att se de tre filosoferna som ideologiska inspiratörer bakom de texter hon analyserar i sin artikel. Det gäller i synnerhet Rousseau, vars tankekonstruktion kring kvinnligt/manligt är snubblande lik den som emanerar ur en teologisk tolkningstradition. Liknelser om kvinnan "som den späda rankan, som slingrar sig omkring ekens stam", kategoriska påståenden om kvinnans "förmåga för det af naturen henne anvisade arbetet", uppfordringar till kvinnan att vid makens hemkomst möta denne med "strålände ögon, utsträckta armar och kyssar så friska som hafsvinden" samt oändliga påminnelser om kvinnans naturgivna roll som mor och oöverträffade roll som sina små barns fostrarinna, verkar förföriskt rousseauanknutna. Så är sällan fallet. Vid en granskning med det teologiska perspektivet i fokus finner man att dessa och liknande uttåg i själva verket härrör ur rådgivnings- och uppfostringslitteratur producerad av representanter för den lutherska kontexten – företrädesvis ortodoxa sådana. Kyles förvåning visavi det empiriska materialet ska sannolikt

INGER HAMMAR

tillskrivas hennes förståelse om Aristoteles, Locke eller Rousseau som genuskonstruktörer även i Sverige. I själva verket apostroferas sällan eller aldrig de tre filosoferna i svenska publikationer av det slag Kyle analyserat.

Hur manifest Rousseaus ställning som en tidens konstruktör av genus alltjämt är i vårt land kan utläsas av följande citat, hämtat ur en auktoritativ och alltjämt aktuell kursbok vid landets utbildningscentra, *Kvinnohistoria. Om kvinnors villkor från antiken till våra dagar* (1992). Historikern Yvonne Hirdman skriver där under rubriken Jean Jacques Rousseau: ”Den mest inflytelserike och den som kom att forma föreställningen om män – kvinnor – samhälle för en lång tid framöver, var den schweiziske filosofen Jean Jacques Rousseau som levde mellan 1712–1778.” (s. 158) Enligt min mening finns det för svenskt vidkommande anledning att ifrågasätta ett sådant påstående. Mitt förslag är att forskningen i större utsträckning än hittills tar den religiösa diskursen i beaktande och ger förtur åt Martin Luther vid analysen av den könskomplementaritet som kommer till uttryck i 1800-talskällorna. För den som finner mitt uppslag alltför halsbrytande vill jag i en snabbversion återkalla det västerländska samhällets könskonstruktion. Fokus ligger på den teologiska traditionens ambivalenta människosyn – manifesterad i en genuskodad föreställning om den mänskliga sexualiteten.

Genusordningen

Kristendomens segertåg över västerlandet innebar ingen reell uppgörelse med antikens kvinnoosyn, som huvudsakligen dikterats av Aristoteles könskomplementära tänkande. Efter ett par århundraden av relativ genusneutralitet gav teologerna företräde för ett dogmsystem av misogyn karaktär. Kvinnans samhällliga status i de länder som auktoriserade ett kristet ideologisystem blev därmed i praxis densamma som under antiken. En manligt kodad människosyn fick tolkningsföreträde i västerlandet. Normen för Människan med stort M blev Mannen – inte kvinnan. När Thomas av Aquino på 1200-talet lyfte fram Aristoteles som rättesnöre för sin teologiska konstruktion gav han ny näring åt den kvinnoosyn som antiken en gång gjort sig till tolk för.

Reformationens män med Luther i spetsen byggde i stort vidare på den genusordning som medeltidens teokratiska kyrka stipulerat. I opposition mot föreställningen om celibatet som en högre kallelsegärning kom Luther att omvärdera sexualiteten. För kvinnans del innebar detta att hennes åliggande som släktets upprätthållerska gavs positiva förtecken. Kvinnans kallelsegärning var skapelsegiven och förankrad i biologin. Moderskapet var kvinnokönets adelsmärke. Kvinnorollens inneboende dikotomi komplicerade dessvärre rollgestaltningen. Alltsedan den dag då den lättlurade Eva via ormens list hade framträtt som mannens fresterska och förorsakat hans fall var det skapelsegivna moderskapet skamfilat. Guds avsikt med människan – att vara hans avbild/*imago Dei* på jorden – hade förfuskats redan i sin linda. Det kaos kvinnan orsakat genom att framträda som Adams

förförerska sänkte hennes människostatus. Som Guds avbild stod kvinnan alltse-dan syndafallet mannen efter – dömd till underordning och smärtsamt barnafö-dande.

Adams söner som vid syndafallet ålagts att under jordelivet arbeta i sitt anletes svett tilldelades av Luther en oavvislig och bindande försörjarroll. Doktrinen om arbetet blev en styrande princip och ställdes i kallelens tjänst. Varje arbete för medmänniskans andliga och lekamliga väl – tjänsteflickans i lika hög grad som ståthållarens – betecknades av Luther som Gudi behagligt. Men framförallt hade han tagit skapelseberättelsens maning: ”Föröken eder!” *ad notam*. Sexualiteten uppvärderades som ett medel i reproduktionens tjänst och föräldraskapet erhöll hög kallelsestatus. Avsaknaden av en teologiskt grundad förkastelsesdom över sexualiteten undergrävde i den protestantiska världen medeltidskyrkans föreställning om kvinnan som mindre andlig och i huvudsak köttets representant. I praktiken blev dock skillnaden inte så stor eftersom varken Luther eller övriga reformatorer gjorde upp med den av Augustinus och Thomas av Aquino lanserade tanken om kvinnan som ett *inferior mix*. Den kristna traditionens föreställning om kvinnan som rot och upprinnelse till syndens intrång i världen, liksom uppfattningen att hon skapats mannen till ”en hjälp” förblev levande tankegods även i en protestantisk tradition. Moderskapet åtnjöt dock hög status och under de följande århundradena utvecklade det lutherska enhetssamhället en hemideologi med kvinnan i en central position, men med begränsad rätt att delta i samhällslivet.

Genusordning ifrågasatt

Den klassiska genuskonstruktion som tillskrev kvinnan ett tudelat väsen – modern *contra* förförerskan – satt länge i orubbat bo. Det saknades emellertid inte röster som artikulerade problematiken kring en genuskodad människosyn och när under 1600-talet de naturrättsliga idéerna vann ankläng ventilerade samhällsfilosoferna Hobbes och Locke frågan om kvinnans andliga status. Deras lösning blev att i princip tillskriva kvinnan samma utförsgåvor som mannen – tillsammans med en uppfordran om lämpligheten i att hon avstod från att låta dem komma till uttryck i det offentliga livet. Uppfattningen om kvinnan som en bildbar varelse tog emellertid udden av subordinationsperspektivet och pekade på behovet av en formaliserad plan för kunskapsinhämtande vid inskolningen i kvinnorollen. En flora av uppfostringslitteratur med siktet inriktat på kvinnans roll som hemmets *genius* förstärkte normen om kvinnan som maka-, moder- och husmoder. För de kvinnor som gjorde anspråk på högre lärdom hyste tiden fortfarande stor misstro.

Upplysningstidens sentenser om individens frihet skapade förutsättningar för en genusreform men genom att broderskapet var tämligen enigt om att frihet och jämlikhet tillkom mannen allena kvävdes idén i sin linda. J. A. de Condorcets könsteoretiska reflexioner var nog så radikala och förebådade en ny tid. Det blev

INGER HAMMAR

dock inte Condorcet utan Rousseau med sin särartsideologi som fick tolkningsföreträdare i Frankrike när den av upplysningen aviserade genusneutraliteten havererade. *Émile* väckte entusiasm i breda läger. Kanske fick den så stor genomslagskraft därför att den av Rousseau och hans samtid lanserades som ett resultat av vetenskapens landvinningar. Det är emellertid viktigt att erinra sig att Rousseau stod kvar i en religiös föreställningsvärld vilket innebär att hans könskomplementära tänkande vilade på biblisk grund. Det torde inte vara en tillfällighet att Rousseau inleder den del av *Émile* som rör den unga Sophies uppfostran med de välbekanta orden från Första Mosebok: "Det är inte gott, att mannen är allena."

Den människosynsproblematisering som engagerat teologins företrädare genom seklerna var inte mindre framträdande hos Rousseau. Liksom dessa omfattade han föreställningen om en genuskodad sexualitet. Samtidigt som Rousseau i sin människosyn utgick från ett maskulint primat hyste han uppfattningen att mannen i högre grad än kvinnan behärskades av sin sexuella drift. Denna svaghet gjorde mannen till ett lättfångat byte för kvinnokönets föreställningsmanér och förförelsekonster. Kvinnan uppträdde även i Rousseaus tankebygge i dikotom skepnad. Så vitt hon inte från barndomen hölls i strama tyglar kom kvinnan genom en naturlig instinkt som förförerska att uppträda som mannens fresterska. Mannen med sin starkare sexualdrift befann sig från och med adolescens i ett utsatt läge och riskerade att hemfalla åt offerrollen. Detta dilemma sökte Rousseau lösa genom att för kvinnan påbjuda en fostran som gjorde henne till ett lydigt redskap i mannens hand. Skilda verksamhetsområden anbefalldes, kyskhetsidealet underblåstes och modersrollen förhärlijades. Rousseau lade sig nära den teologiska traditionens syn på kvinnan som ett bihang, ett ofullständigt väsen som det tillkom mannen att fostra och övervaka.

Den komplementära föreställningsvärld som Rousseau under vetenskaplig täckmantel gjorde sig till tolk för fångades upp av emancipationsfientliga kretsar. Det könskomplementära tänkandet upplevde en blomstringstid i stora delar av västvärlden. Mary Wollstonecraft protesterade utan större framgång mot Rousseaus särartsideologi som hon fann förnedrande inte minst på det intellektuella området. För lärda kvinnor hyste Rousseau nämligen ingen förståelse och han bekämpade med frenesi den salongskultur som medgivit de franska kvinnorna ett visst inflytande i offentligheten. Häri var han knappast någon innovatör. Ett verkningfullt medel för ett bibehållande av kvinnlig subordination genom tiderna hade just varit myten om det genuskodade intellektet.

Rousseau i Sverige?

Västerlandets genuskonstruktion har i stor utsträckning dikterats av den teologiska diskursens företrädare. Allt talar för att den inte spelat ut sin roll den gång emancipationen tog fart i vårt land. De nordiska enhetssamhällena med dess statskyrkosystem utgjorde under första delen av 1800-talet en bastion mot den sekula-

riseringsvåg som följde i franska revolutionens spår. Efter en kort men intensiv period då – åtminstone enligt populärforskningen – prästerna predikade mer om potatisodling och härdiga sädeslag än om treenighet och försoning fick Luther en renässans i Sverige. Ortodoxa företrädare för kyrka och samhälle kom därefter att bekämpa de idéer som upplysningen genererat. Det gällde i synnerhet det kvinnoemancipatoriska budskap som lanserats i upplysningens anda.

Via katekes och husförhör inpräntades den kristna tros läran i varje medborgare. Detta utgjorde förvisso ingen garanti för den enskildes gudstro, men som ideologisk överbyggnad var systemet manifest. På auktoritativa teologers uttolkning av skapelseberättelsen och enskilda utsagor av apostlarna Paulus och Petrus vilade tidens genusordning. Bibelcitaten flödade bland både motståndare och anhängare i den debatt som vid 1800-talets mitt uppstod kring kvinnans frigörelse. Råd- och uppfostringslitteratur producerad av företrädare för en patriarkal tolkningstradition var legio. Den återspeglar undantagslöst en människosyn med mannen som norm. I maskuliniteten fanns gudsbilden *imago Dei* exponerad medan kvinnan alltså betraktades som ett *inferior mix*.

Ett åskådligt exempel på i hur hög grad uppfattningen om kvinnans tudelade väsen levde kvar i 1800-talets föreställningsvärld ger skriften *Den Unga Qvinman. Hennes kallelse och utsigter för detta lifvet och det tillkommande* som inleds i nedan ord:

Qvinnan var skapelsens krona. Qvinnan var fulländningen af mannens sällhet i paradiset. Qvinnan var orsaken till syndens och dödens insteg uti vår verld. Qvinnan är menniskoslägtets moder; vår följeslagarinna, rådgifverska och tröstarinna under lifvets pilgrimsfärd; eller ock vår frestare, vårt plågoris, vårt förderf. Den ljufvaste bågare af jordisk sällhet, eller den bittraste sorgeskalk beredes och räcket oss af hennes hand.

Boken (drygt 300 sidor), som i sitt ursprungsland England utkommit i tio upplagor, presenterades år 1871 i en tredje upplaga för den svenska läsekretsen och den fick assistans av ett otal skrifter och broschyrer av både svensk och utländsk härkomst. Genren speglar förbehållslöst en kristen genusordning i protestantisk tappning och ger inga belägg för Rousseau som en tidens genuskonstruktör i vårt land. Med tanke på den förvillande likhet som råder mellan Rousseaus ideologiska tankebygge kring kön och det som härrör ur en patriarkal tolkningstradition kan man förledas att tro att filosofens frånvaro i det empiriska materialet är en tillfällighet. Så torde knappast vara fallet.

Trots att allt talar för att i synnerhet företrädare för den svenska enhetskyrkans ortodoxa falang upprätthöll en strikt genuspolaritet blev det tanke-system som Rousseau en gång gjort sig till tolk för inte normgivande i dessa kretsar. Kvinna och man var enligt luthersk dogmatik likställda i andligt avseende. Den skapelsegivna genusdifferensen var betingad av den jordiska tillvaron och ägde ingen relevans i ett eskatologiskt perspektiv. Bibelns grundläggande tanke om könets olik-

INGER HAMMAR

het bedömdes inte analog med romantikens dualistiska uppfattning med himmelskt/jordiskt eller manligt/kvinnligt. Föreställningen om en könsspecifik själ ansågs inte bibelförankrad och därmed kom romantikens kvinnosyn i vida kretsar att uppfattas som suspekt och tvetydig.

Som framkommit var merparten av den rådgivnings- och uppfostringslitteratur som under 1800-talet presenterades på den svenska marknaden producerad av företrädare för en kristen livssyn. Genusordningens fundament var hos dessa författare liksom hos Rousseau en natur/skapelsegiven könsdifferens. Detta till trots finner man i dessa skrifter få explicita spår av Rousseau. Det finns dock ett undantag – möjligen det som bekräftar regeln: *Konsten att blifva en god Flicka, en god Maka, Mor och Matmor. En handbok för Vuxna Döttrar, Makor och Mödrar* av den tyske teologen Johan Ludvig Evalds. Boken översattes redan i början av 1800-talet till svenska och utkom därefter i flera upplagor. Här åberopas Rousseau av och till samtidigt som rubriker i stil med "Vigten af Qvinnans kall", "Ännu om Kallet som Maka", "Förberedelse till Moderskallet" tyder på att bakom skriften fanns en teolog med den lutherska kallelselärans genusordning väl integrerad i sitt tänkande. Av övrig empiri att döma är Evalds en solitär i den bemärkelsen att han apostroferar Rousseau. Det är dock denna skrift Qvist gör till norm för den flod av böcker och broschyrer av svensk eller utländsk härkomst som under 1800-talet översvämmade den svenska marknaden. Det är också från Evalds som Qvist lånar titeln för sin forskningsrapport *Konsten att blifva en god flicka. Kvinnohistoriska uppsatser* från 1978. Möjligen har Qvists tendens att låta Evalds bli norm för tidens rådgivnings- och uppfostringslitteratur gjort efterkommande forskare alltför benägna att hänvisa till Rousseau när de stött på könskomplementära tankegångar i 1800-talets empiriska material.

Rousseau och emancipationens företrädare

Problematiken kring Rousseau i Sverige fördjupas av forskningens tendens att ta avstamp i den internationella forskning som med Joan B. Landes och Joan W. Scott i spetsen kunnat påvisa filosofens genomgripande inflytande – främst i Frankrike, men också i Tyskland och England. Vid en genomgång av internationell forskning finner man dock att den i ringa utsträckning uttalat sig om genusordningen i Norden. En plausibel förklaring torde vara att forskare som riktat uppmärksamhet mot de nordiska samhällena funnit få empiriska belägg för ett mera genomgripande inflytande från franskt håll under perioden i fråga. Det gäller inte minst flödet av rådgivnings- och uppfostringslitteratur som, i den mån de är översättningsarbeten, främst härrör ur tysk och anglosaxisk kulturmiljö.

Som framgått ifrågasätter jag den sedan länge knäsatta tesen om Rousseaus avgörande betydelse för 1800-talsmännens könskomplementära tänkande i vårt land. Bristen på källmaterial är flagrant. I såväl riksdagsprotokoll från debatter om kvinnans ställning i samhället som i uppfostrings- och rådgivningslitteratur intar

Rousseau en undanskymd, för att inte säga obefintlig plats. Kanske rör det sig om ett medvetet osynliggörande av Rousseau från de historiska aktörernas sida. Filosofen hade i mångt och mycket givit uttryck för hädiska åsikter. Han hade därtill skaffat sig ett tvivelaktigt rykte genom avfall från sin kalvinistiska konfession till förmån för en katolsk samfundstillhörighet.

I den mån Rousseau överhuvudtaget framträder i svenskt källmaterial med genusanknytning har han en negativ framtoning. Hedvig Charlotta Nordenflychts litterära uppgörelse med Rousseaus kvinnoosyn i *Fruentimrets Försvär*, *Emot J. J. Rousseau Medborgare I Geneve* är ett vältaligt exempel. I denna lärodikt som inom genusforskningen lanserats som ”ett kvinnopolitiskt projekt” går Nordenflycht tillrätta med Rousseau och hans misogynna kvinnoosyn. Att kvinnor med emancipatoriska aspirationer protesterade mot Rousseaus kvinnoosyn är knappast ägnat att förvåna. Trots ett förföriskt hyllande av kvinnokönet i den tappning han själv gestaltat måste Rousseau betecknas som en dubiös sekundant i kampen för frigörelse. För så vitt hans könskomplementära idébygge vann genomslag skulle det snarare befästa än rasera tidens patriarkala genusordning. De kvinnor som ställde emancipatoriska krav i det svenska enhetssamhället hade därför ingen anledning att luta sig mot Rousseau. De gjorde det inte heller så vitt jag förstår. Det var nämligen inte i dialog med Aristoteles, Locke eller Rousseau som kvinnoosakens entreprenörer i Sverige tog strid för en ny genusordning. Istället gav de sig in i en debatt med företrädarna för en ortodox kristendomstolkning i luthersk tappning.

I pionjärgenerationens språkrör *Tidskrift för hemmet* (1859–1885) finner man inga belägg för att kvinnoosakens förespråkare såg Rousseau som en auktoritet när det gällde tidens föreställningar om kvinnligt/manligt. Detsamma gäller för dess efterföljare *Dagny* (1886–1913). De tillfällen man under 1800-talet i Fredrika-Bremer-förbundets tidskrift *Dagny* explicit hänvisar till Rousseau var i samband med den nordiska sedlighetsdebatten. Rousseau återropades då som inspiratör och like till August Strindberg, en för filosofen föga smickrande rollgestaltning med tanke på den nedgörande kritik man från kvinnorörelsens sida riktade mot författaren i fråga. Enligt redaktören Sophie Adlersparre hade Strindberg med sitt biologiska moderssvärmeri gjort sig till tolk för en reaktionär kvinnoosyn i *Giftas I*. I *Dagny* 1887 anklagas författaren för att ha tagit steget ”så långt tillbaka som till Rousseau, hvars teorier predikas i form af köttets evangelium med särskild tillämpning på ynglingaåldern”. (s. 20ff)

Man kan förmoda att den nyetablerade kvinnorörelsens avståndstagande från Rousseau hänger samman med filosofens förhärilgande av människosläktets naturstadium. I Rousseaus lockrop: ”Tillbaka till naturen” låg en potentiell fara. Det evolutionstänkande som behärskade tiden och för kvinnorna gav hopp om en framtid där könsstämpeln i negativ bemärkelse hade avlägsnats från kvinnokönet bar i hög grad civilisationens förtecken. I Rousseaus glorifiering av människosläktets naturstadium fann emancipationens företrädare ingen grund för sin uto-

INGER HAMMAR

piska dröm. Risken var i stället att kvinnan skulle återbördas till en era där hon främst hade positionerats som könsvarelse.

I varje fall tycks det vara så Sveriges första kvinnliga filosofie doktor Ellen Fries såg på Rousseaus influens. I ett brev till Sophie Adlersparre vid mitten 1880-talet protesterar hon mot tidens nyttjande av begreppen 'revolution' och 'reaktionär'. Ellen Fries vill hyfsa begreppsfloran som i henne ögon dikteras av ett manligt synsätt. Max Nordau var minst lika "reaktionär" som Strindberg, skrev hon och fortsatte:

Jag anser, att det finnes en materialistiskt-socialistisk riktning i vår tid, som vill förkväva kvinnans rätt. Den utgår från Rousseau och har alltjämt funnits, men hos oss knapt visat sig förrän i Nordaus och Strindbergs arbeten – den är revolutionär, men i kvinnofrågan *tillika* reaktionär, om ej det uttrycket är för svagt, då det gäller att föra oss åter till den orientaliska ståndpunkten.

För emancipationens pionjärer utgjorde Rousseaus förhållande av människans naturstadium en fara för hela civilisationsprojektet. Därmed finns det inte heller något stöd för tanken om Rousseau som inspiratör för den modersretorik eller det sedlighetspatos som kännetecknar den tidiga kvinnorörelsen i Sverige. Den emancipationsideologi de förfäktade vilade på föreställningen om en i skapelsen given likställighet mellan kvinna och man. Det är också värt att lägga märke till att kvinnosakens företrädare inte heller gjorde Rousseau skyldig till det obsoleta tänkande kring kvinnligt/manligt som man ställde sig kritisk till. När det gällde konstruktionen av kvinnligt/manligt vände sig pionjärerna snarast mot den patriarkala traditionens misogynia uttolkning av skapelsemyten och ett subordinationsbegrepp utan täckning i evangelierna. I den mån Rousseau apostroferas är det som återuppväckt primus motor för samhällsradikala element i tiden.

Det föreligger som framkommit en diskrepans mellan det empiriska materialet och de forskarrapporter som avhandlar och diskuterar 1800-talets könskomplementära genusstruktur. Trots sin frånvaro ägnas Rousseau en i jämförelse med det religiösa ramverket anmärkningsvärd uppmärksamhet. Har genusforskarna gått till källorna med en sekulariserad förförståelse som gjort dem blinda för religionens betydelse i 1800-talets svenska samhälle? Inte så att forskningen totalt negligerat religionens roll under epoken i fråga; uttryck som 'kristet tänkande', 'kristen idealism', 'kristen människokärlek' förekommer frekvent i forskarrapporter från 1960-talet och framåt. Mot bakgrund av den komplexitet som exponeras i källor som härrör ur 1800-talets religiösa diskurs framstår sådana skrivelser som vaga och konturlösa. Det var i en korseld av liberal reformverksamhet med ekonomiska förtecken och ett ortodoxt motvärn med ideologiska förtecken som kvinnosakens entreprenörer hade att agera efter 1800-talets mitt.

Ytterligare ett krux utgör forskarrapporternas tendens att i religionen se en gentemot alla emancipationssträvanden prononcerad motpol. Begrepp och vändningar som 'Guds vilja', 'den gudomliga skapelseordningen', 'paulinsk subordina-

tion', 'i biblisk mening' eller 'biblisk/biblicistisk' hari texterna företrädesvis negativa konnotationer. Ett ensidigt fokuserande på den ortodoxa falangens motstånd mot kvinnofrigörelse har gjort forskarna oförmögna att i det kristna budskapet också se en språngbräda för tidens emancipationssträvanden. Trots att det empiriska materialet med önskvärd tydlighet visar att pionjärgenerationen med Fredrika Bremer i spetsen haft den kristna livstron som bas för sin frigörelsekamp har forskarna åsidosatt denna aspekt. Mycket talar för att forskarna med intill irritation gränsande förvåning tvingats konstatera att de tidiga pionjärerna bekände sig till en kristen livsåskådning som i sig innefattade såväl ett jordiskt kallelsetänkande som ett eskatologiskt hinsidesperspektiv. Resultatet av en sådan forskning har för emancipationsprocessens vidkommande blivit att man drabbats av svårigheter att se sambandet mellan olika frigörelsekrav och tolkat detta som uttryck för pionjärgenerationens ideologiska vaghet.

Inte minst har svenska forskare förvånats av den aktivitet som kvinnosakens företrädare lade i dagen för att erövra intellektuell frigörelse samtidigt som man med än större frenesi motarbetade allt tal om sexuell frigörelse för kvinnans del. Om man inte beaktar den teologiska diskursen så som den fanns manifesterad i det lutherska enhetssamhällets genusordning blir de tidiga pionjärernas agerande snarast en paradox. Mot bakgrund av pionjärernas förankring i en kristen verklighetsuppfattning framstår dock deras hållning som mindre paradoxal. Att kräva regelrätt skolgång och högre utbildning var ofarligt. Genom att positionera sig som intellektuell varelse skulle kvinnan vinna respekt för sitt kön och erhålla en med mannen likvärdig människostatus. Att kräva sexuell frigörelse var däremot ett riskabelt företag. I en tid då man såg kyskhet och sedlighet som skapelsegivna attribut i den oförstörda kvinnonaturen låg det inte närmast till hands att kämpa för sexuell frigörelse. De pionjärer som krävde dubbelmoralens avskaffande och en gemensam sedlighetsnorm för båda könen hyste övertygelsen att sexualiteten borde tyglas och ställas i reproduktionens tjänst. Modersrollen var kvinnans adelsmärke och det var i dess hägn som sexualiteten förädlades. Vid analysen av pionjärgenerationens argumentation och retorik bör man beakta att det var inom tidens religiösa ramverk man höjde sin röst. Avsikten var ytterst att desavouera en misogyn tolkningstradition och argumentera för en i skapelsen fastlagd likställighet könen emellan.

Slutord

Trots spröd empiri har en tidig forskargeneration tolkat 1800-talets könsideologiska retorik och argumentation med Rousseau i fokus. Men är det inte likgiltigt om tidens könskomplementära tänkande var av bibliskt/lutherskt eller rousseauanskt ursprung? Kanske inte. Den religiösa strukturen bjuder ofta motstånd mot tankar som står i strid med de urkunder som ligger till grund för dess ideologi. Det är rimligt att utgå från att ett könstänkande som hotade att rasera en på Bibeln

INGER HAMMAR

grundad föreställning om kvinnligt och manligt var mera svårubbat än det som härrörde från Rousseaus tankevärld. Ideologiska tankemönster med religiösa övertoner överlever som sega strukturer och inbitna mentaliteter långt efter det att sekulariseringen vinner insteg i ett samhälle. Måhända bör Rousseau förpassas in bland skuggorna vid analysen av den segslitna process som fört svenska kvinnor mot en alltmer jämlik position i samhället.

Referenser

Detta föredrag som är en vidareutveckling av tankegångar i Inger Hammar, "Den problematiska offentligheten. Filantropi, kvinnokall och emancipation", *Scandia* nr 2 1996 samt *Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900*, (diss) Stockholm 1999 presenterades vid *Det 24. Nordiske Historikermøde*. Århus 2001. Källor och referenser: Jean Jacques Rousseau, *Emile eller om uppfostran*, Andra delen, Stockholm 1805; John Angell James, *Den Unga Qvinnan. Hennes kallelse och utsigter för detta lifvet och det tillkommande*, Från tionde engelska upplagan öfversatt af Joh. Er. Nyström med förord af D:r P. Fjellstedt. Tredje upplagan, Stockholm 1871; Ellen Fries till Sophie Adlersparre 1884 11 20 I a 7 a:1. Sophie Adlersparres samling, KB; *Dagny* 1887 Gunnar Qvist, *Kvinnofrågan i Sverige 1809–1846. Studier rörande kvinnans näringsfrihet inom de borgerliga yrkena*, Göteborg 1960, *Fredrika Bremer och kvinnans emancipation*, Göteborg 1969, *Konsten att blifva en god flicka. Kvinnohistoriska uppsatser*, Stockholm 1978; Gunhild Kyle *Svensk flickskola under 1800-talet*, Göteborg 1972, "Kvinnorörelser 1880–1920. Traditionalism, reformism och revolutionär feminism", i Aura Korppi-Tommola (red), *Rapport från Nordiskt kvinnohistoriskt seminarium 20.–21.1.1984*, Helsinki 1984; Ronny Ambjörnsson *Samhällsmodern. Ellen Keys kvinnouppfattning till och med 1896*, Göteborg 1974, "Qvinnofrågan. Familj, individ och samhälle", i *Familjeporträtt. Essäer om familjen, kvinnan, barnet och kärleken i historien*, Stockholm 1978; William Monter, "Protestant Wives, Catholic Saints, and the Devil's Handmaid: Women in the Age of Renaissance" båda i Renate Bridenthal, Claudia Koonz & Susan Stuard (eds), *Becoming Visible. Women in European History*, Boston 1987; Lyndal Roper, *The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford 1989; Birgitta Jordansson, "När filantropen blev en kvinna", *Historisk tidskrift* nr 2 1992; Yvonne Hirdman, "Kvinnor, makt och demokrati" i kvinnohistoria. *Om kvinnors villkor från antiken till våra dagar*, Stockholm 1992; Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk. Towards a Feminist Theology*, Boston, Massachusetts 1993; Kari Elisabeth Børresen, *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas*, Mainz 1995; Karin Johannisson, *Den mörka kontinenten. Kvinnan, medicinen och fin-de-siècle*, Stockholm 1994; Jane Dempsey Douglass, "The Image of God in Women as Seen by Luther and Calvin", i Kari Elisabeth Børresen (edi), *The Image of God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis 1995; Ulla Wikander, "Sekelskiftet 1900. Konstruktion av en nygammal kvinnlighet", i Ulla Wikander (red), *Det evigt kvinnliga. En historia om förändring*, Stockholm 1994; Deborah Achtenberg, "Aristotelian Resources for Feminist Thinking" och Marcia Homiak, "Feminism and Aristotele's Rational Ideal", båda i Ward (edi), *Feminism and Ancient Philosophy*, New York och London 1996; Eva Helen Ulvros, *Fruar och mamseller. Kvinnor inom sydsvensk borgerlighet 1790–1870*, Lund 1996; Ulla Manns,

Den sanna frigörelsen. Fredrika-Bremer-förbundet 1884–1921, Stockholm/Stehag 1997; Elisabeth Mansén, "Wollstonecraft kontra Rousseau", *Kvinnovetenskaplig tidskrift* nr 2 1998; Ingrid Holmquist, "Att söka lycksalighetens ö. Malla Silfverstolpe och salongskulturen" i Birgitta Ahlmo-Nilsson, Eva Borgström & Ingrid Holmquist (red), *Romantikens kvinnor. Studier i det tidiga 1800-talets litteratur*, Solna 1990, *Salongens värld. Om text och kön i romantikens salongskultur*, Stockholm 2000; Paula M. Cooley, "The Redemption of the Body. Post-Patriarchal Reconstruction of Inherited Christian Doctrine", i Paula M. Cooley, William R. Eakin & Jay B. McDaniel (eds), *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World*, New York 1991; Jacob Christenson, "Upplysningen och kvinnan. Den gustavianska tiden", *Rig. Kulturhistorisk tidskrift grundad 1918*, nr 1 1997; Dag Thorkildsen, "Religious Identity and Nordic Identity" och Henrik Stenius, "The Good Life is a Life of Conformity: The Impact of Lutheran Tradition on Nordic Political Culture", båda i Øystein Sørensen & Bo Stråth (eds), *The Cultural Construction of Norden*, Oslo 1997; Ann Öhrberg, "Man snärjer örnens fot. En diskussion av begreppet makt med utgångspunkt från Hedvig Charlotta Nordenflychts dikt *Fruentimrets Försvar*", i Gudrun Andersson (red), *Bedrägliga begrepp. Kön och genus i humanistisk forskning*, Uppsala 2000, *Vittra fruntimmer. Författarroll och retorik hos frihetstidens kvinnliga författare*, Uppsala 2001.