

# Litteraturgranskningar

Litteraturredaktör: Björn Östbring

**Tralau, Johan, 2015. *Monstret i mig: Myter om gränser och vilddjur*. Stockholm: Atlantis.**

Anmälan av Daniel Braw

Ordet monster har härletts till latinets *monstrare* och *monere*, som betyder visa respektive varna. Den grekiska motsvarigheten *pelōr* används ibland om tecken från gudarna (Tralau 2015: 21). Och, icke att förglömma, det svenska vidunder är synonymt med järtecken, förebud om märkliga händelser. I kontrast till det man kallar monster i dagligt tal, det vill säga utövara av genuin och obegriplig ondska, finns det alltså skäl att anta att monster historiskt har varit något helt annat och mer meningsbärande. Men vilken mening? Denna fråga ger sig Johan Tralau i kast med i boken *Monstret i mig: Myter om gränser och vilddjur*.

Undertiteln till en tidigare bok av Tralau (Tralau 2010) lyder "Den grekiska tragedin som politiskt tänkande", och den hade ägt sin giltighet även här. Till skillnad från dem som i de grekiska monstermyterna har velat läsa in psykologiska företeelser ser Tralau en tanke om hur samhället borde vara ordnat. Vad mer är, denna tanke är relevant för att inte säga avgörande även i vår tid.

Närmare bestämt handlar det i Tralaus bok om två myter, Herakles död och minotauren i labyrinthen på Knossos. I det förstnämnda fallet utgår Tralau ännu mer specifikt från Sofokles bearbetning av myten i tragedin *Kvinnorna i Trachis*.

Herakles död är en tämligen komplicerad historia. Blodet från en kentaur som Herakles har dödat med en förgiftad pil tas till vara av hans hustru Deianeira, som sedan bestryker en fotsid klädnad som hon har vävt åt hjälten

med blodet i syfte att vinna honom tillbaka från en nyfunnen kärlek. Kan hon övervinnas med "en kärleksbrygd" är medlet färdigt, resonerar Deianeira trots viss ovisshet om det levrade blodets effekt (Sofokles 1974: 155f.). Blodets verkan är dock inte den hustrun hade tänkt sig, utan Herakles dör istället under plågsamma former.

I sin tolkning av denna myt fäster sig Tralau särskilt vid kopplingen mellan monster och människa. Där en ytlig läsning kanske hade gett vid handen att tragedins kärna är kärleken som leder till den älskades död, ser Tralau en djupare logik i blodets cirkulation. För att kämpa ner alla vilddjur måste Herakles i någon mening bli ett av dem. Samtidigt som han breder ut civilisationen, tillägnar han sig själv barbariet. Detta tar sig högst konkret uttryck i att han ikläder sig det nemeiska lejonets päls och använder pilar som han har doppat i hydrans förgiftade blod. Nu vänds vapnet mot honom själv; det gift han har använt med god effekt blir hans egen död.

Tralau ser här en parallell till exempelvis moderna militära förband, som under det att de försvarar demokrati, mänskliga rättigheter och andra landvinningar samtidigt måste göra sig mindre mänskliga. Det är, skulle man kunna säga, en lång reflektion över Nietzsches aforism i *Bortom gott och ont*: "Den som kämpar mot odjur bör se till att han inte därvid själv blir ett odjur" (Nietzsche 2002: 71). Herakles framträder emellertid som negativt exempel. Han är "oförmögen att hantera sin förvandling till lejon och vilddjur, och han övervinns därför av de monster som han har besegrat" (Tralau 2015: 89).

Vägen fram till denna slutsats är lika lång som stimulerande. Särskilt stor uppmärksamhet fäster Tralau vid förhållandet mellan

jägare och villebråd, mellan människa och vilddjur. ”Det finns många tecken på att jägare identifierar sig med villebrådet när det rör sig om ett stort och farligt djur” (Tralau 2015: 48).

Alla argument för detta förhållande övertygar inte lika mycket. Tralau anför exempelvis grenadjärmössan som en symbol för släktskapen mellan människa och vilddjur (Tralau 2015: 64), liksom ett foto av Elizabeth Taylor iförd leopardmönstrad baddräkt. Mitt i en modern omgivning signalerar baddräkten ”något annat och uråldrigt”. ”Här är också det stora rovdjuret närvarande” (Tralau 2015: 59). Men även där infallen och associationerna förefaller långsökta, drivs framställningen framåt av ett påtagligt engagemang.

Men vad har, kanske någon undrar, detta med politik att göra? Jo, saken är politisk såtillvida att den handlar om att alla samhällen måste reglera våldet – vapnen, kriget, jakten – på något sätt. Gränser måste ibland överträdas, men det måste också finnas en väg tillbaka. Denna mening är även relevant för vår tid, menar Tralau. Här stannar han dock vid antydningar, men en vanlig tidningsläsare kanske kan dra sina egna slutsatser om relevansen vad gäller företeelser som *enhanced interrogation techniques*, *extraordinary rendition* och *disposition matrix*.

Tralaus bild av förhållandet mellan människa och monster är suggestiv och tankeväckande men kanske inte alldeles lättbegriplig. Han beskriver monstren som gränsvakter som ”upprätthåller dessa gränser och kontrollerar hur de överskrids, i den mån de får överskridas” (Tralau 2015: 34). Historien om Herakles tycks dock snarare indikera att gränserna inte upprätthålls av någon annan än människan och att monstret är en produkt av överträdelsen. Herakles gör sig vilddjurslik för att kunna bekämpa monster men förlorar kontrollen över vilddjuret inom sig. Tralau fäster stor betydelse vid att Herakles dör som ett djur, utan talförmåga. (Dock får Herakles sista ordet i Sofokles tragedi. /Sofokles 1974: 178/). Inget hindrar människan från att överträda gränsen; däremot blir människan

djurisk och ”något farligt uppstår ur naturen” (Tralau 2015: 39), monstret.

Så spännande som tolkningsmodellen är, förefaller den dock vid läsningen av *Kvinnorna i Trachis* omotiverat exkluderande. I tragedin finns djupa konflikter som monstermönstret överhuvudtaget inte sprider ljus över. Herakles död hänger, som tidigare nämnt, samman med ett högst mänskligt svartsjukedrama där monstrens blod egentligen bara är ett verktyg för människornas syften och döden följer av ett tragiskt missförstånd. Om Deianeira heter det: ”Det som hon bragtes till/utav en hatfull främlings olycksdiga råd/begråter hon bittert nu” (Sofokles 1974: 164). En fråga som då uppstår är vilken skuld hon bär för sin makes död. Tralau nämner förvisso att frågan om uppsåtets betydelse var ett juridiskt och filosofiskt problem i de grekiska samhällena – vissa hävdade att det avgörande var om en persons handlingar ledde till skada, andra att det viktiga var om den handlande hade avsett eller kunnat förutse skadan (Tralau 2015: 73) – men utvecklar inte temat vidare. Ändå måste det nog sägas vara väl så centralt som monster temat i *Kvinnorna i Trachis*.

Och som om inte det vore nog komplicerat, uppstår ännu ett problem i Herakles dödsstund. Den döende hjälten begär då av sin son Hyllos att han dels ska bränna upp sin far, dels äkta den kvinna för vars skull Herakles blev förgiftad. ”Jag vill ej att nå'n annan man förutom du/skall lägra henne, som har legat jämte mig:/du själv, min son, skall stifta detta hjonelag” (Sofokles 1974: 176). Här uppstår en moralisk konflikt om vems bud man ska följa, och om det i någon situation kan vara rätt och riktigt att göra det moraliskt förkastliga – en konflikt liknande den Tralau ingående studerade i *Draksådd* (Tralau 2010: 73–91). Den tanke som tragöden uppenbart hade med att låta sina huvudpersoner föra dessa diskussioner ryms dock inte inom de ramar som monstertolkningen ger.

\*\*\*

När det gäller myten om Minotauros ger sig Tralau på ett ännu svårare företag, nämligen

att tolka den som en allegorisk förklaring av incestförbudet. En rekapitulation av förutsättningarna indikerar svårighetsgraden: Poseidon sände ur havet en magnifik tjur till Kreta att offras av Minos, men kungen behöll den istället. Drottning Pasifaë greps av passion för djuret och förenade sig med det. Sedermera födde hon en varelse som var till hälften man, till hälften tjur (Nationalencyklopedin 2015).

Den vanligare förekommande tolkningen av myten om Minotauros som ett utslag av rädsla för sexualitet (Tralau 2015: 98) är onekligen också mer näraliggande. Tralaus egna tolkning, däremot, utgår från en symbolkedja där tjuren står för solen, och solen – solguden Helios – är Pasifaës far (Tralau 2015: 135). ”Den monstruösa akten där kvinnan möter tjuren kan därmed förstås som den monstruösa akt där dottern möter fadern” (Tralau 2015: 137). Den monstruösa avkomman, den tjurhövdade Minotauros, ”uppstår ur den mänskliga perversionen” (Tralau 2015: 138).

Återigen överträder människan sålunda en gräns, och ett monster uppstår. Men den gränsöverträdelse som berättelsen på ytan handlar om, överskridandet av gränsen till det som är alltför långt ifrån, är i själva verket överträdelsen av gränsen till det som inte är tillräckligt främmande. Invändningen att myten sålunda framför en enkel sanning på ett onödigt komplicerat vis får väl inte riktigt något svar. Däremot bemöter Tralau invändningen att gudarna helt öppet ägnade sig åt incest – Hera var både syster och maka till Zeus – med att dessa senare myter sannolikt också bör tolkas allegoriskt, därför att det var så de förstods i sin tid. ”Och om man därför förstod myter som förefaller inbegripa incest allegoriskt, alltså som att de egentligen handlade om något helt annat än incest, så kan vi förmoda att en myt som rättfärdigar incesttabu kanske på ytan måste handla om något annat” (Tralau 2015: 140).

Det låter sig sägas, men öppnar samtidigt för ett visst godtycke i tolkningen: ”Den bild som jag har försökt frilägga är på ett sätt motsatt den som myten själv uttryckligen ger oss” (Tralau 2015: 141).

Tralaus tolkning är tankeväckande – också på vis att den väcker frågor om huruvida den egentligen är rimlig. Utgångspunkten i ett enskilt drama av en enskild författare, ett drama som dessutom är otypiskt för författaren (Tralau 2015: 67), är en sak man kan undra över. Att utifrån detta enskilda drama ”försöka blottlägga en mer grundläggande insikt i myterna om kentaureterna och Herakles” (Tralau 2015: 39) verkar en aning optimistiskt, i synnerhet som blottläggandet i högre grad består av en analys av Sofokles formuleringar och ordval än av en tolkning av berättelsens struktur.

En annan är den idéhistoriska bevisföringen. Tralau vill komma åt hur greker under en ganska snävt definierad tidsepok ”kan eller bör” ha förstätt myterna. Tralau utforskar ”ett antal konstverk och andra källor för att se vad monstermyterna hade för betydelse eller hur de kan ha förstatts” (Tralau 2015: 33), inte bara av människor i allmänhet utan också i samhället som helhet. Myterna hade, så lyder tesen, ”funktionen” att ”åskådliggöra gränser och gränsöverskridanden i fråga om våld, jakt, djuriskhet, släktskap och åtra” (Tralau 2015: 157).

Samtidigt är ambitionen att upptäcka helt nya meningar i myterna, meningar som hittills har missförstått eller missats av tradition och forskning. Om budskapet i monstermyterna verkligen är att vidundren har att göra med gränsen mellan mänskligt och djuriskt, är en näraliggande fråga varför inte detta tydligare har framgått ur antika tolkningar. Läsaren blir också något konfunderad av anspråkens varierande tyngd: det som i ett läge är en tolkning som går att vara ”säker på” (Tralau 2015: 156) är i nästa läge blott en fråga om ”möjliga betydelser” (Tralau 2015: 158).

\*\*\*

Även om det inte sägs uttryckligen, finns indikationer på att budskapet är ägnat som en konservativ motvikt eller ett konservativt svar på ett sätt att tolka myter som utgår från ett samtida intresse för det gränsöverskridande. Tralau finner i myterna rakt motsatt idé: ”Det

som monstermyterna viskar till den som vet att lyssna är att vi inte borde överskrida eller överge gränser; i stället visar de oss skäl att övervaka skiljelinjerna” (Tralau 2015: 35). I detta förhållande ligger dock inbyggt både en risk för övertolkning och en fara för exkluderande av lika giltiga tolkningar – och i en del partier av *Monstret i mig* kan man undra om inte risken har omsatts i verklighet.

Något distanserat analyserande är det i alla händelser inte frågan om. Redan i inledningen beskriver Tralau hur han har arbetat ”febrigt” (Tralau 2015: 8) med boken, och även om insikten som träder fram ur monstermyterna beskrivs som ”klar och rationell” (Tralau 2015: 9) är själva insiktsögonblicket alltsomoftast ”berusande” (t.ex. Tralau 2015: 64). Men Tralau erkänner samtidigt att ”ruset, liksom djuret, är farligt om det inte hantearas på rätt sätt” (Tralau 2015: 64). Och även om somliga ingivelser gör ett väl fantasifullt intryck, kvarstår dock faktum att *Monstret i mig* rymmer en både slående och inspirerande rikedom av infall och insikter, både i antik konst och i modern populärkultur.

#### LITTERATURFÖRTECKNING

- Nationalencyklopedin*, Minotauros. <http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/lang/minotaurus> (hämtad 2015-11-27)
- Nietzsche, Friedrich, 2002. *Samlade skrifter*, bd 7: *Bortom gott och ont: Förspel till en framtidens filosofi, Till moralens genealogi: En stridsskrift*. Övers. Lars Holger Holm och Peter Handberg. Stehag: Symposion.
- Sofokles, 1974. *Oidipus i Kolonos, Ajas, Kvinnorna i Trachis*. Övers. Björn Collinder. Stockholm: Forum.
- Tralau, Johan, 2010. *Draksådd: Den grekiska tragedin som politiskt tänkande*. Stockholm: Atlantis.
- Tralau, Johan, 2015. *Monstret i mig: Myter om gränser och vilddjur*. Stockholm: Atlantis.
- Daniel Braw är ledarskribent på Barometern-OT. E-post: [daniel.braw@gmail.com](mailto:daniel.braw@gmail.com)

**Carlsson, Eric, Nilsson, Bo & Lindgren, Simon, 2015. *Digital politik. Sociala medier, deltagande och engagemang*. Göteborg: Daidalos.**

Anmälan av Nils Gustafsson

Det finns vissa meningar som återkommer i nästan alla vetenskapliga texter som skrivs inom forskningsfältet sociala medier och politiskt deltagande. En sådan mening är att den akademiska diskussionen har präglats av ett optimistiskt/utopistiskt läger, där man tänker sig att samhället och politiken kommer att påverkas i demokratisk riktning genom de sociala medierna – det folkliga engagemanget kommer att öka och vara mer jämnt utspritt. I dessa sammanhang lyfter man fram namn som Clay Shirky (2008), Howard Rheingold (2002) och James Surowiecki (2004), som får fungera som en sorts nyttiga halmgubbar att ta spjörn mot. I andra ringhörnan placerar man ett gäng pessimister/dystopiker; vanliga namn är t ex Evgeny Morozov (2011) och Matthew Hindman (2008). Dessa tänkare låter man hävda att sociala medier permanentar och förstärker de tendenser till maktkoncentration och politisk apati som redan finns i samhället. I mitten placerar man så sig själv som en förnuftets röst och förklarar att det ännu olyckligtvis finns alldeles för få empiriska studier för att man ska kunna säga något säkert, men att med just min text en viktig lucka fylls i.

Efter tio år av forskning i ämnet får man nog ändå börja säga att vi vet (med alla de sedvanliga förbehållen) en del om hur sociala medier hänger ihop med politik. De flesta samhällsvetenskapliga discipliner har marscherat in i fältet, alla med sina favoritmetoder och teoretiska ramverk, från big data-experiment till diskursanalyser.

Å ena sidan tycks det stå tämligen klart att sociala medier i många samhällen har utvecklats till att bli ett av de viktigaste verktygen för att organisera, mobilisera och informera människor, (Findahl & Davidson 2015; Bäck