

Litteraturgranskningar

JOHAN TRALAU: *Människoskymning. Främlingskap, frihet, och Hegels problem hos Karl Marx och Ernest Jünger*. Stockholm, Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2002.

Johan Tralaus doktoravhandling – *Människoskymning* – er en studie av to arbeider om fremmedhet og frigjøring fra fremmedhet. Karl Marx's "økonomisk-filosofiske manuskripter" og Ernest Jüngers *Der Arbeiter*. Denne artikkelen bygger på min opposisjon ved det offentlige forsvaret av avhandlingen, som fant sted i Uppsala den 23. februar 2002. Mine kommentarer er kritiske og noen steder polemiske, og det henger selvsagt sammen med foranledningen til at artikkelen ble skrevet. La det derfor være sagt at Tralaus avhandling også har mange overbevisende partier, som jeg forbigår i taushet. Argumentasjonen er gjennomgående detaljert og konklusjonene skarpe; ambisjonsnivået er høyt og engasjementet stort. Tralau har skrevet en krevende bok, som jeg har hatt stor glede av å lese og kritisere.

Min første kommentar gjelder Tralaus definisjon av fremmedhet (del 1). Så kritiserer jeg trekk ved fremstillingen av henholdsvis Marx (del 2 og 3) og Jünger (del 4). Til slutt vil jeg kommentere formålet med avhandlingen og metoden forfatteren har valgt (del 5).

1. Fremmedhet

Fremmedhet er en opplevelse. Tralau sier:

En person är förfrämligad i förhållande till en företeelse om denna upplevs som skrämmande och främmande på grund av att den är annorlunda. Förfrämligandet grundar sig alltså i att världen är annorlunda än den enskilda människan. Naturen, medmänniskorna, arbetet och den egna samhällets seder, lagar och institutioner upplevs som främmande – och

det innebär att människans upplevelse är den radikalt ensamma (12).¹

Dette er en protodefinitjon av fremmedhet, og Tralau omskriver den ikke til en ordentlig definisjon, men det kan gjøres på denne måten: *Fremmedhet finnes (i) når noen opplever at verden (eller deler av den) er annerledes enn dem selv, og (ii) når de kjenner seg truet av det som er annerledes fordi det er annerledes*. Jeg kaller dette den *opprinnelige* definisjonen.

Tralau benytter to illustrasjoner. Den første er Baudelaires prosadikt *Les yeux des pauvres*, som handler om et ungt, forelsket par – fortelleren og hans kjæreste. De svermer noen timer, oppsøker en kafé, setter seg ved vinduet og oppdager en fattig mann med to barn som stirrer inn i det innbydende og (for de fattige) utilgjengelige lokalet. Fortelleren fylles av medfølelse, men kjæresten ber hovmesteren jage de fattige vekk. Den andre illustrasjonen er Hegels liknelse om herren og trelen (fra *Andens fenomenologi*). Den handler om tvangsarbeid. Et menneske tvinger et annet til å arbeide for seg i den hensikt å leve av det den andre produserer. Jeg skal begynne med liknelsen.

Når Tralau gjenforteller Hegels liknelse, fremhever han fire momenter, som jeg markerer nedenfor:

[a] Trälen ... är främmande för den andre människan, eftersom han upplever sig vara förtryckt i sin roll i samhällets arbetsdelning. Den andre, härskaren, uppfattas som annorlunda, främmande och skrämmande. [b] Men trälen är därigenom också främling i sitt arbete: det har ingen mening för honom. [c] På samma sätt gäller att naturen är främmande. Den förfrämligade bearbetar naturen genom sitt arbete, men då hans verksamhet är främmande, blir även dess material det. [d] När den enskilda inte är hemma i sitt förhållande till samhället, de andra människorna, arbetet och naturen är det naturligtvis också svårt för honom att uppleva sig ha blivit den han skall

och bör vara, att uppfylla sitt verkliga ändamål. Han är därför också en främling i sig själv (Tralau, 15–16).

[a] forteller at herren har makt over trelen. [b] nevner meningsløsheten i trelens arbeid, og det er nærliggende å gå ut fra at arbeidet mangler mening fordi det er tvangsarbeid. [c] er et obskurt moment. (Hvorfor skulle trekk ved trelens forhold til herren smitte over på trelens forhold til det som er gjenstand for hans arbeid?) Med [d] vender det tidligere temaet – makt – tilbake. Trelen kan ikke gjøre hva han vil med sitt liv; han er prisgitt herrens vilje. Å dømme etter dette er *makt og maktesløshet* motivet for Hegels liknelse. Det er i alle fall dette tre av momentene – [a], [b] og [d] – handler om.

I *Les yeux des pauvres* står et annet motiv i forgrunnen: opplevelsen av *annerledeshet*. Fortelleren i diktet elsker en kvinne som ikke innfrir hans forventninger. Dette har ingenting med makt og maktesløshet å gjøre. Altså kan ikke Tralaus to illustrasjoner kaste lys over samme slags opplevelse, og de harmonerer dårlig med den definisjon av fremmedhet som jeg fant hos Tralau og bearbeidet ovenfor. For å skape orden og rede i resonnement, kan man enten beholde definisjonen og se bort fra illustrasjonene, eller revidere definisjonen. Hvis man fastholder at fremmedhet finnes når noen (i) opplever at verden (eller deler av den) er annerledes enn dem selv, og (ii) kjenner seg truet av det som er annerledes fordi det er annerledes, så handler verken Baudelaire's dikt eller Hegels liknelse om fremmedhet. Baudelaire har bare (i) i tankene, og Hegel sikter verken til (i) eller (ii). Hvis vi skal revidere definisjonen i lys av de to illustrasjonene, blir dette resultatet: *Fremmedhet finnes når noen (i) opplever at verden (eller deler av den) er annerledes enn dem selv, eller (ii*) opplever at andre kontrollerer deres liv (eller deler av det)*. Kall dette den *reviderte* definisjonen. I henhold til denne finnes to former for fremmedhet: *annerledeshet* og *maktesløshet*.

Man kan imøtegå noe av det jeg nettopp sa ved å innvende at Tralau vitterlig fremholder *annerledeshet* som et av motivene i *Les yeux des pauvres*. Når fortellerens oppdager at kjærestens avskyr de fattige, opplever han – sier Tralau – at

hun "är *annorlunda*, en främling, och därför plötsligt hotfull och skrämmande" (11). Men denne tolkningen må stå for Tralaus egen regning. Det finnes ikke belegg for den i Baudelaire's tekst. Den siste strofen i diktet henspiller på resignasjon, ikke forferdelse: "Tant il est difficile de s'entendre, mon cher ange, et tant la pensée est incommunicable, même entre gens qui s'aiment". Det er vanskelig for mennesker å kommunisere og komme overens, selv når de elsker hverandre.

Man kan også imøtegå min kritikk ved å fremholde at fremmedhet *qua* *annerledeshet* inngår som motiv i Tralaus utlegning av Hegel. Se på det første momentet – [a] – i det forrige utdraget fra avhandlingen. Her hentyder Tralau til *annerledeshet*. Men hentydningen henger i luften. Ingenting i Tralaus parafrase over Hegel (og ingenting i Hegels tekst) taler for at forskjellen mellom herren og trelen er noe annet enn en styrkeforskjell. Slikt kan lett skape frykt hos den svake, men vekker bare unntaksvis forferdelse. Selv en skrekkinjagende slavedriver behøver ikke ha noe fremmedart over seg. (Tenk på Alberich i Wagners *Rheingold*.)

Annerledeshet og møtet med "den andre" har fått mye oppmerksomhet i en del samfunnsvitenskapelig litteratur. Men det er langt mellom skarpsindige observasjoner i denne litteraturen. Dette er i seg selv en grunn til å feste seg ved den reviderte definisjonen av fremmedhet snarere enn Tralaus opprinnelige definisjon. Hvis man lar være å knytte fremmedhet definitorisk til *annerledeshet*, unngår man at studiet av fremmedhet flyter sammen med de minst opplyste delene av moderne samfunnsvitenskap. En annen grunn til å vrake Tralaus definisjon til fordel for den reviderte definisjonen, er at den siste svarer best til Marx's begrepsbruk, som er en klassisk referanse i både filosofisk og sosiologisk litteratur. Jeg skal utdype det siste poenget i neste del av artikkelen.

3. Marx (I): natur og klassekamp

I det første økonomisk-filosofiske manuskriptet spør Marx: "Hvori består så arbeiderens fremmedgjøring?". Han fremholder tre aspekter, og her er to av dem:

For det første er arbeidet noe *utvendig* for arbeideren, noe som ikke hører til hans vesen, han stiller seg ikke positivt til arbeidet, men avvisende, han føler seg ikke vel, men ulykkelig, han utvikler ikke noen fri fysisk og åndelig energi, men avkrefter sitt legeme og ruinerer sin ånd. ... Hjemme føler han seg når han ikke arbeider, og når han arbeider føler han seg ikke hjemme. Hans arbeid er derfor ikke frivillig, men tvunget, det er *tvangsarbeid*. ... Og endelig [for det andre] kommer arbeidets fremmedhet for arbeideren til uttrykk i at det ikke er hans eget, men en annens, at det ikke tilhører ham, at han i arbeidet ikke tilhører seg selv, men en annen (Marx 1972:106–107).

Marx taler dels i bilder (arbeidet er utvendig for arbeideren; han avkrefter sitt legeme og ruinerer sin ånd), dels i konkrete og anskuelige ordelag (arbeidet er ikke frivillig; det er tvangsarbeid; det tilhører en annen). De metaforiske formuleringene lar seg best forstå i lys av de anskuelige påstandene. Hva annet kan Marx mene når han sier at arbeidet er utvendig, enn at arbeideren tvinges til å gjøre det han gjør? Hva annet gir grunn til å hevde at arbeideren avkrefter sitt legeme og ruinerer sin ånd, enn at noen bestemmer hvordan han skal bruke sine muskler og åndsevner?

På spørsmålet hvori arbeidets fremmedgjøring består, kunne Marx simpelthen svare: den består i arbeiderens maktesløshet. Men hans sans for metaforer forneker seg sjelden og utarter iblant til obskurantisme. Et sted heter det at arbeideren forholder seg "til *arbeidsproduktet* som til en fremmed gjenstand som har makt over ham", og "til naturgjenstandene som en fremmed, fiendtlig verden" (Marx 1972:107). Hva mener Marx? At arbeideren opplever produktene som makthavere og naturressursene som fiender? I så fall ville fremmedhet være en kategori i psykopatologien. Saken er snarere at Marx mislykkes i sitt forsøk på figurlig fremstilling av forholdet mellom mektige kapaleiere (som eier både naturressursene og det ferdige produktet) og avmektige lønnsarbeidere.

Tralau dveler dessverre ved metaforene i Marx's fremstilling. Han skriver:

Förfrämligandet ... sker genom att hon [människan] *avyttrar* sig själv i sitt arbete utan att bekräftas i det (49).

[A]rjetets produkt framstår som något som inte är knutet till producenten. Den blir oberoende och just "främmande", alltså ett väsen som är skilt från arbetarens eget (49).

[F]öremålet [arbetets produkt] förefaller människan inte bara främmande, utan också *fientligt* (50).

Det faktum att arbetet blir till något yttre, till ett föremål som ligger utanför människan och är avgränsat från henne, innebär att arbetaren inte kan uppfylla sitt väsen, att han alltså genom sitt handlande aktivt förstör möjligheten att bli sig själv (51–52).

Disse formuleringene er like lite opplysende som Marx's egen metaforikk. Men ved én anledning nærmer Tralau seg poenget.

[F]örfrämligandet är inte begränsat till det kapitalistiska samhället. Tvärtom förefaller det vara *conditio humana* i alla samhällen som inte är klasslösa – med den viktiga skillnaden att det rör sig om olika former av förfrämligande, där den ekonomiska alienationen är den mest väsentliga i det kapitalistiska samhället (54).

Sammenlikn det siste leddet i den andre setningen i dette utdraget med det første leddet i den siste setningen i Tralau's protodefinisjon av fremmedhet: "Naturen, medmänniskorna, arbeidet og det egna samhällets seder, lagar og institutioner opplevs som främmande ..." (jf. del 1). Her antyder Tralau at det finnes ulike former for fremmedhet, og den "ekonomiska alienationen" kan være en av dem. Man savner en utførlig redegjørelse for disse fremmedhetens former, men det fremgår i alle fall at samtlige henger sammen med eksistensen av sosiale *klasser*. Klassedeling er – for Marx – et konfliktfylte forhold mellom mektige og undertrykte mennesker. Altså antyder Tralau at fremmedhet henger sammen med makt og maktesløshet i et kelasesamfunn. Men det blir med antydningen. Når han – under overskriften "Tillägnelse av det främmande" – tar for seg Marx's syn på frigjøringen fra fremmedhet, handler det bare om *industrialisering*: bearbeidelse av naturen som et vilkår for at fremmedhet skal forvandles til selv-

bekreftelse (58 – 62). Temaet er annerledeshet. Den formen for fremmedhet som industrialiseringen skal bryte, er opplevelsen av naturen som et ikke-menneskelig fenomen. Tralau sier at "naturen blir menneskelig genom att behärskas av människan" (60). Dette harmonerer dårlig med det utsagn at "den ekonomiska alienationen är den mest väsentliga i det kapitalistiska samhället". Dette utsagnet tyder på at fremmedgjøring skyldes andre trusler enn vill natur. Det tyder på at fremmedhet – for Marx – er et aspekt ved arbeiderklassens maktesløshet i et kapitalistisk samfunn. Men man hører man ingenting om klassekamp og revolusjon i resten av Tralaus utlegning.

4. Marx (II): identifikasjon og frihet

"Det gjenstår", sier Marx (1972:108), "å utlede en tredje side ved det fremmedgjorte arbeid av de to som er nevnt": Det gjør menneskets "aktive funksjon, dets livsvirksomhet" og dermed "også arten fremmed for mennesket" (ibid.). Når mennesket frigjør seg fra denne siden av fremmedheten, fremstår det som "et artsvesen, ikke bare på den måten at det praktisk og teoretisk gjør arten, både sin egen og andre tings art til sitt objekt, men også – og dette er bare et annet uttrykk for det samme – på den måten at det forholder seg til seg selv som til den nærværende, levende art, at det forholder seg til seg selv som et *universelt* og derfor fritt vesen" (ibid.). Hva vil det si å forholde seg til seg selv som et universelt og fritt vesen? Tralau svarer:

Detta innebær – og det är innebörden av den andra delen av definitionen – att hon till skillnad från djuren betraktar sig som del av sitt släkte. Men detta "del av sitt släkte" är kanske inte nog: Marx utsaga om människans förfrämligande från artsväsenet låter sig också, som vi skall se, tolkas så att förfrämligandet består däri att den enskilda människan inte ser sig som *identisk* med sitt släkte. Ett universellt väsen är enligt passagen ett fritt väsen: och redan här finner vi en avgörande tankevändning formulerad – nämligen föreställningen om att det ofria är det begränsade, och friheten däremot det obegränsade. Till det kommer vi att ha anledning till att återkomma (53; min uheving).

Traulau kommer tilbake til dette temaet når han kommenterer følgende utdrag fra det tredje økonomisk-filosofiske manuskriptet:

Når menneskets *fornemmelser*, lidenskaper osv. ikke bare er antropologiske bestemmelser i [snevre] forstand, men av sant *ontologisk* vesen og (natur)bejaende – og at de bare virkelig bekrefter seg selv ved at deres *gjenstand* er *sansmessig* for dem, skulle det være innlysende ... [at] for såvidt som mennesket er *menneskelig*, altså også dets fornemmelse osv. er *menneskelig*, er bekreftelsen av gjenstanden gjennom en annen likeledes dets egen nytelse (Marx 1972:151).

Jeg gjengav Marx' tekst slik Tralau siterer den. Det fremgår at noe er utelatt midt i utdraget, og jeg skal snart lete frem det som Tralau ikke tok med, men se først på hans utlegning av den forkortede teksten.

Utsagan om att en annan människas njutning i lika hög grad är min kan förstås oerhört radikalt. Det heter inte att det är människans bredvid mig njutning som är min njutning, inte att mina närståendes känslor också i någon mening har blivit mina, utan att de andra människornas njutning är min njutning. ... Om en människas vilkens som helst njutning, förmimelse och bejakelse också är min njutning, förmimelse och bejakelse, finns i grunden ingen skillnad mellan människorna: var och en är identisk med det kosmiska kollektivväsendet människan. Så blir också Marx tal om att det i utopin inte längre finns någon skillnad mellan artlivet och det individuella livet förståeligt – för då artväsenet har förverkligats är människorna identiska med varandra (62).

Marx' egen tekst er et stilistisk misfoster og en lidelse å lese, men Tralau gjør vondt verre når han tillegger Marx det syn at overvinnelsen av fremmedhet består i opphevelsen av individualitet og tilsynekomsten av "det kosmiska kollektivväsendet människan". Dette vesenet trer etter sigende frem når menneskene blir ett med sin art og identiske med hverandre. Hva vil dette si? At samfunnet tar preg av en maurtue? Uansett hva tanken måtte være, kan vi trygt glemme denne siden ved frigjøringen fra fremmedhet. Den er ingenting å trakte etter. Denne vurderingen deler Traulau. Hans tolkning av Marx innebærer at

frigjøringsprosjektet ikke bare er skremmende; det er forrykt.

Men heldigvis for Marx har tolkningen ingen-ting for seg. Hvis man leser *hele* det aktuelle ut-draget fra Marx's manuskript – både den delen Tralau gjengir, og det han utelater – har man in-gen grunn til å tro at frigjorte mennesker (i Marx's bilde) skal gestalte et kosmisk kollektiv-vesen. Nedenfor er noe av det som ikke kom med i Tralaus gjengivelse. (Det står i kursiv, mens Marx's egne uthevninger er utelatt.)

Når menneskets fornemmelser, lidenskaper osv. ikke bare er antropologiske bestemmel-ser i [snevre]re forstand, men av sant ontolo-gisk vesen og (natur)bejaende – og at de bare virkelig bekrefter seg selv ved at deres gjen-stand er sansemessig for dem, skulle det være innlysende 1) *at måten de er bejaende på slett ikke er en og den samme, men tvertimot at be-kreftelsens forskjelligartede måte utgjør særegenheter ved deres til værelse, deres liv ...* (Marx 1972:151).

Tralau sier: ”uti från passagerna om den utopiska [dvs. frigjorte] människan och förfrämligandet måste utopin ... med obönhörlig nödvändighet innebära människans upplösning och avindivi-duering” (66). Men teksten jeg nettopp gjengav, har stikk motsatt innhold. Den forteller at den naturbejaende bekreftelsen av menneskets san-ne vesen er en bekreftelse av forskjeller og sær-egenheter.

5. Jünger

Ernst Jünger hevder at teknikkens hegemoni i moderne samfunn skaper fremmedhet i dobbelt forstand: en opplevelse av både maktesløshet og annerledeshet. Menneskene mister kontrollen over maskinene og gjenkjenner ikke sin egne mål i maskinenes virke. Befrielsen fra fremmed-heten kan skje ved ”människans oppgående i den teknifiserade världen” (109). For å frigjøre seg, må man innrette seg på den måten at man inkamerer *arbeidergestalten*. Man må gå opp i en eller annen form for produktiv virksomhet og oppfatte sin aktivitet som et tilfelle av et allment, allesteds nærværende fenomen: arbeidet. Tralau siterer Jünger: ”Arbetet er atomens svängning

og kraften som flyttar stjärnor och solsystem” (96). For egen regning tilføyer han:

Arbetet är inte bara kroppsligt, inte bara han-dens, utan även tankarnas och hjärtats tempo – och därmed är den grundläggande skillna-den mellan dessa arbetsformer försvunnen (96).

Jüngers resonnement vekker assosiasjoner til metafysisk materialisme: det syn at universet helt og holdent består av partikler som ene og alene står under påvirkning av fysiske krefter. Vår tids materialisme sier at alt som eksisterer, enten er frie partikler eller partikler som inngår varige forbindelser innenfor elektromagnetiske felt. Det finnes ingen fundamental forskjell mel-lom organiske og uorganiske molekyler, mel-lom levende og døde ting, mellom åndfulle mennesker og ubevisst natur. Dette er et kontro-versielt syn, men alternativene – for eksempel metafysisk dualisme (den idé at universet består av en materiell og en åndelig substans) – er enda mer problematiske (jf. Malnes 2002:kap. 4 og 5). Hvis teorien om arbeidergestalten er en vari-ant av metafysisk materialisme, er Jünger i godt filosofisk selskap – i selskap med slike som Tho-mas Hobbes og J.J.C. Smart.

Men Tralaus tolkning av Jünger går ikke i den-ne retning. Hos Jünger, sier han, ”ges [arbeidet] en total karakter: därigenom förvandlas det också till en kosmisk kraft som verkar i alla före-teelser, mänskliga så väl som mekaniska och na-turliga” (96). Kanskje er dette, fra et eksegetisk synspunkt, mer treffende enn assosiasjonen til metafysisk materialisme. Men ideen om den kosmiske kraften som virker i alle ting, er ren og skjær obskurantisme.

Tralau fremholder også at arbeidergestalten, ifølge Jünger, både står utenfor historien og er i historien og forandrer den (96–97). Vi får vite at historien dels er en prosess hvor ulike gestalter avløser hverandre, dels en utvikling som består i at arbeidergestalten gir sitt preg til noe som tid-ligere var kaotisk og pregløst. Dette er tanke-spinn, og Tralau lar det klokkelig ligge. ”Här läm-nar vi dock detta spår och går vidare”, sier han (97). Men hvis hans hensikt var å forstå Jüngers resonnement, har prosjektet spilt fallitt.

Kanskje har ikke Jünger en filosofisk ambi-sjon med sitt resonnement. Tralau antyder at det

er "ett estetiserande kamouflage" (123), og jeg tolker ham slik: Jünger tror ikke at fremmedheten lar seg overvinne. Menneskene mister ubønhørlig kontrollen over maskinene, men denne sannheten vil de ikke klare å leve med. Derfor bør man føre dem bak lyset. "[U]tvecklingen måste alltså göras dräglig genom att stiliseras till en världshistorisk metafysisk nödvändighet" (123). Tralau finner også "spor" av Nietzsche i Jüngers tenkning. Han drar kjensel på den idé at sannheten "är en mänsklig fiktion" (124), skapt av viljen til makt.

Denne ideen innebærer at alt som synes å være sagt i den hensikt å si noe som er sant, i virkeligheten er sagt med det formål å vinne makt. Altså har vi ingen grunn til å ta filosofer og andre på alvor når de vil ha oss til å tro et eller annet. Dette gjelder også om de vil ha oss til å tro at sannheten er en menneskelig fiksjon. Også dette forsettet er et uttrykk for viljen til makt. Tralau sier: "maskernas profet måste ju, om han vill vara trogen mot sin övertygelse, även ha något att dölja när han avslöjar allt det som han menar att andra velat dölja" (131). Dette innebærer at "maskenes profet" pådrar seg et uløselig problem. Tralau er oppmerksom på problemet. Han sier:

Läran om viljan till makt förgör sig själv—och lämnar därför ett tomrum efter sig. Men det är ... ett tomrum som måste fyllas med något annat än de insikter som upphäver sig själva (125).

"Läran om viljan till makt" ødelegger seg selv i den forstand at den undergraver sin egen troverdighet. Det er ingen grunn til å tro at alle som (angivelig) jakter på sannhet, bare jakter på makt, for de som tror at dette er sant, har ingen grunn til å tro at noe som helst er sant. Altså etterlater denne læren et tomrom hos dem – og bare dem – som allerede er tomme nok til å la seg besnære av den. Når Tralau sier at tomrommet må fylles med noe annet, får man inntrykk av at problemet berører flere enn maskenes profet og hans proselytter. Men det er ikke tilfellet.

6. Formålet og metoden

Tralau sier at formålet med avhandlingen er "dubbelt", og nedenfor har jeg markert de to delene.

[1] För det första söker den bidra till uttolkningen av och historien om läror som kan betecknas som utopiska eftersom de har förespråkats eller förutsett ett efterhistoriskt samhälle i vilket människorna inte längre är förfrämligade. Detta är alltså det tolkningsmässiga bidrag som de personcentrerade textanalyserna skall ge ... [2] Men för det andra tänks detta utmynna i ett tematiskt bidrag: studien söker kartlägga en allmän tendens och problematik som grundar sig i en politisk-ideologisk förhoppning om att övervinna förfrämligandet. Ser vi orimligheter i den föreställning om människan som vi finner i de utopiska strömningarna, är steget inte långt till att utifrån dessa negativa lärdomar formulera ett viktigt element i en politisk lära som inte prisger den ursprungliga frihetliga intentionen (23–24).

[1] er et idéhistorisk formål, og [2] er et analytisk formål. Hensikten med [1] er å undersøke hvordan filosofer og andre behandler fremmedhet. Hensikten med [2] er å undersøke selve fenomenet. Det dobbelte formålet svarer til Bernard Williams' distinksjon mellom "history of ideas" og "history of philosophy". Williams (1978:9–10) sier: "the history of ideas is history before it is philosophy, while with the history of philosophy it is the other way around". [2] krever først og fremst filosofisk analyse. Hvis man går dialektisk til verks og begynner med å undersøke hva andre har sagt og skrevet om fremmedhet, er det ikke for å studere ideers genealogi, men for å finne ut om historien har etterlatt ideer som tåler tidens tann.

Skjønt Tralau sikter mot både [1] og [2], fremholder han at [2] har forrang: "skall intellektuell verksamhet syfta till något mer än att lära sig något om traditionen, nämligen att lära av den, måste den också kunna kritisera – ordagrant: skilja, eller döma – de traderade tankarna" (42). Men [2] lar seg ikke uten videre forene med [1], for de to formålene stiller ulike krav til utvalget av tekster. I idéhistorisk hensikt er det for eksempel interessant å granske filosofiske motpoler. (Isaiah Berlin gjør mye vesen av kuriøse romantikere for å belyse spennvidden i europeisk tenkning på 1700- og 1800-tallet.) For det analytiske formålet er det styrken i argumentasjonen som teller. Hvis man vil til bunns i et problem, bør man studere resonnementer som har overbevisningskraft. På denne bakgrunnen

kan det stilles spørsmålsteget ved Tralaus utvalg av tekster. La gå at Marx's manuskripter hører med. De er, som nevnt, en klassisk referanse i sosiologisk og filosofisk litteratur om fremmedhet. Men Jünger er knapt ansett som en betydelig filosof, og skal man dømme etter ideen om arbeidergestalten (se del 5), er det ingen grunn til å hausse ham opp.

Begge deler av det dobbelte formålet krever tolkning av tekster, og "tolkningens ändamål", sier Tralau, er "förståelsen" (35). Med dette utgangspunktet avviser han den idé at tolkning består i frie assosiasjoner som bare har til hensikt å tilfredsstillende (noen av) lesernes forventninger. Han finner denne ideen hos Stanley Fish, som – sier Tralau – mener at ingen tolkning lar seg avise som urimelig på annet grunnlag enn at den "inom tolkningsgemenskapen opplevs som absurd[-]" (32). Men slike "godtyckliga tolkningsnormer" (32) kan ikke danne grunnlag for tolkning som skaper forståelse av en tekst. Hos Quentin Skinner finner Tralau en annen idé: "varje tolkning av en historisk källa måste handla om den skrivandes avsikt" (28). Også denne avviser han og tar til orde for et tredje vei i tolkningen av tekster. Hvor leder den? Her er fire ansatser til et svar:

[a] [M]an inser att det sagda eller skrivnas betydelse inte nödvändigvis sammanfaller med den talandes eller skrivandes avsikt (26).

[b] [T]exten [kan] logiskt utvecklas till något annat än det [av författaren] avsedda (28).

[c] [V]erket [kan] rymma djup som inte är avsedda av författaren, vilket innebär att det här finns två företeelser som kan utforskas oberoende av varandra, nämligen å ena sidan verkets mening, och å andra sidan författarens avsikt (29).

[d] När Hegel använder ett uttryck som är tämligen likt "allas krig mot alla" nämner han inte ordens opphovsman; ändå tycks det rimligt att anta inte bara att Hegel själv syftade på Hobbes, utan även att orden i sitt språkliga, kulturella och historiska sammanhang innebar en anspelning på Hobbes alldeles oavsett om Hegel ville det eller inte (37).

Ingen av disse utsagnene er krystallklare. Det jeg får ut av [a], er at leserne kan få noe annet ut av en tekst enn forfatteren hadde i tankene. Dette

lyder som en oppfordring til å studere resepsjonshistorien snarere enn selve teksten. [d] peker i samme retning. Spørsmålet er hva som kommer av denne tilnærmingen. Hva kan man oppnå ved å studere hvordan tekster er mottatt? Man vinner selvsagt historisk kunnskap. Men hvis det analytiske formålet er viktigst, trenger man ikke kjennskap til historien, og hvis man leter etter varige innsikter i gamle tekster, får man trolig mer igjen for å lese sin egen tids kommentarlitteratur enn det som ble skrevet da tekstene var nye.

[b] er en interessant idé. Tralau antyder at man kan studere en tekst med sikte på å videreutvikle forfatterens ideer. Det er denne metoden Williams benytter i sitt historiefilosofiske arbeid om Descartes. Det dreier seg om "rational reconstruction of Descartes's thought, where the rationality of the construction is essentially and undisguisedly conceived in a contemporary style" (Williams 1978:10). Resultat er et filosofisk resonnement med en bestemt retning: "the direction of it shaped by what I take to be, now, the most interesting philosophical concerns of Descartes" (ibid.). Kanskje er det en variant av dette Tralau har i tankene når han nevner den mulighet at "utan större hänsyn till den underliggande texten skissera en föreställning för teoretiska syften" (40). Men i så fall, sier han, "är det möjligen mer lämpligt att ... tala om 'användning' snarare än 'tolkning'" (ibid.). Det er mulig, men når man tenker på den betydning Tralau tillegger det analytiske formålet – betydningen av å forstå fremmedhet – er det nærliggende å spørre om ikke "anvendelse" (eller rekonstruksjon) burde hatt en større plass i hans avhandling.

Det gjenstår å kommentere [c]: den påstand at verket "kan rymma djup som inte är avsedda av författaren". Hva skjuler seg i slike dyp? Det kan vanskelig være annet enn innsikt man eventuelt vinner ved å la seg inspirere av det man leser, og resonere videre på egen hånd. Altså synes [c] å være en være figurlig formulering av poenget fra forrige avsnitt. Men heller ikke denne gangen blir man klokere når Tralau tyr til metaforer i stedet for å tale i anskuelige ordelag.

Raino Malnes

Not

1. Alle uspesifiserte sidehenvisninger gjelder Traulau (2002).

Referanser

- Marx, Karl (1970). *Verker i utvalg. Bind 1. Filosofiske skrifter*. Oslo: Pax forlag.
- Malnes, Raino (2002). *Materiell og mental virkelighet*. Oslo: Abstrakt forlag.
- Tralau, Johan (2002). *Människoskymning. Främlingskap, frihet, och Hegels problem hos Karl Marx och Ernst Jünger*. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Williams, Bernard (1978). *Descartes*. Harmondsworth: Penguin Books.

HANS E. ANDERSSON: *Homo Nordicus? Om danska, norska och svenska tjänstemäns och förtroendevaldas identiteter*. Göteborg: Statsvetenskapliga institutionen, 2001 (=Göteborg Studies in Politics, 72). ISBN 91-89246-01-2.

Huruvida det finns, kan finnas och bör finnas en särskild nordisk samhörighet och därpå grundat samgående och samarbete är en fråga, som mycket har diskuterats under de senaste tvåhundra åren. Så har skett parallellt med att den politiska kartbilderna undan för undan har fått sin nuvarande form. Avgörande för kartan över norra Europa är utfallet av de historiskt laddade vändpunkterna 1809, 1814, 1905, 1918 och 1944.

Till bilden av den nordiska samhörigheten hör, att Danmark efter decennier av skandinavistisk retorik lämnades att ensam utkämpa kriget mot Preussen 1864, att Norge och Sverige var nära att komma i krig med varandra 1905, att Sveriges insats var så begränsad till stöd för Danmark och Norge under den tyska ockupationen samt – sist men inte minst – att Finland lämnades att ensamt utkämpa vinterkriget och som följd av detta slöt upp på Tysklands sida i fortsättningskriget. Som följd av detta andra krig blev Finland ända fram till 1989 starkt beroende av Sovjetunionen.

Statsvetenskaplig Tidskrift 2002, årg 105 nr 2

Politiskt viktiga omständigheter under tiden därefter är det uteblivna nordiska försvarssamarbetet 1948, den havererade idén om en nordisk ekonomisk union 1970, att den ekonomiska politiken inte samordnades 1982, att det inte blev något av med den under tio år utredda gemensamma nordiska TV-satelliten 1988 samt – sist men inte minst – att länderna utan inbördes samordning sökte medlemskap i Europeiska Unionen i två olika omgångar kring 1970 och 1990. Som följd av dessa omständigheter är i dag tre av fem av de nordiska länderna medlemmar i Europeiska unionen. De båda återstående, Norge och Island, samverkar med stöd av det s.k. EES-avtalet.

Den mellanstatligt befästa grunden för den nordiska samhörighet, som i dag praktiseras, är det s.k. Helsingforsavtalet från 1962. Inom ramen för detta samarbetar länderna längs två institutionella huvudlinjer. Dels finns en parlamentarikerförsamling, Nordiska rådet, med plenarförsamling, utskott och partigrupper. Dels finns ett regeringssamarbete, Nordiska ministerrådet, som förfogar över en budget i storleksordningen 700 miljoner kronor, samt ett fast sekretariat i Köpenhamn med ungefär 100 anställda. Mellan Nordiska rådet och Nordiska ministerrådet existerar inget förhållande, som kan kallas parlamentarism. Den verkställande makten liksom normgivningsmakten och den fiskala makten förmedlas genom statsskicket i vart och ett av de nordiska länderna. De nordiska samsambetsorganen har ingen egen statskaraktär.

Nordiska ministerrådet beslutar sektor för sektor i olika konstellationer av statsråd. Beslut fattas efter förhandlingar i ämbetsmannakommittéer och med särskilda samordningsministrar och samordningsstatssekreterare som institutionaliserade eldsjälarna inom respektive regeringskanslier.

Skillnaden är att det inom det nordiska samarbetet inte som inom Europeiska unionen finns någon "första pelare" av överstatligt samgående. Nordiska ministerrådet följer upp vad Nordiska rådet beslutar och tar egna initiativ på skilda områden. Demokratin i medlemsländerna ifrågasätts inte. Beslutsregeln är alltigenom mellanstatlig. Det rör sig till ingen del om samgående utan "bara" om samarbete.