

Kevin MacDonald

**KRITIKKULTUREN:
En evolutionär analys av judiskt engagemang i 1900-talets
intellektuella och politiska rörelser**

bemyndigad översättning från engelskan av Lars Adelskog

Kapitel 1

**Judar och den radikala kritiken av den
icke-judiska kulturen: inledning och teori**

I 1500 år hade det judiska samhället utformats för att frambringa intellektuella... Det judiska samhället var anpassat till att understödja dem... rika köpmän gifte sig med lärda mäns döttrar... Helt plötsligt, omkring år 1800, började detta gamla och högeffektiva samhällsmaskineri för framställning av intellektuella att ändra sin produktion. I stället för att låta alla sina produkter strömma in i den slutna krets rabbinernas studium utgjorde ... släppte den ut ett betydande och ständigt växande antal av dem i det världsliga livet. Detta var ett skeende, som fick en omvälvande betydelse i världshistorien. (*A History of the Jews*, Paul Johnson 1988, ss. 340–341)

Ett viktigt tema i *Separation and Its Discontents* (hädanefter benämnd *SAID*) var hur man manipulerat ideologi till ett hjälpmedel för att rationalisera särskilda former av judendom, för att tolka historien och bekämpa antisemitismen. Föreliggande bok ger i många avseenden en mer utvecklad framställning av dessa företeelser. Emellertid har de intellektuella rörelser och den politiska verksamhet som dryftas i denna bok betecknande nog förekommit i den större politiska och intellektuella världen och inte utformats för att rationalisera särskilda former av judendom. I stället kan de i vidaste bemärkelse kännetecknas som strävan till kulturkritik och ibland som försök att påverka samhällets bredare kultur på ett sätt som överensstämmer med särskilda judiska intressen.

Därmed menas inte att det finns en enhetlig judisk "konspiration" med syftet att undergräva den icke-judiska kulturen, såsom den välbekanta skriften *Sions vises protokoll* framställer det. alltsedan upplysningstiden har judendomen aldrig varit en enhetlig, sammanhållen rörelse, och det har tydligen under denna tid rått stora meningsskiljaktigheter hos judar i frågan om hur man bör skydda sig och uppnå sina mål. De rörelser som dryftas i denna bok (den boasianska antropologin, den politiska radikalismen, psykoanalysen, Frankfurtskolan för social forskning och de Newyorkintellektuella) främjades av ett ganska litet antal individer, och kanske majoriteten judar varken visste om eller förstod deras åsikter. Vad jag hävdar är att judar dominerade dessa intellektuella rörelser, att en stark känsla av judisk identitet kännetecknade den stora majoriteten av dessa individer och att dessa individer fullföljde ett judiskt handlingsprogram i dessa rörelser och genom sitt deltagande i dem.

Av det sagda följer inte att judendomen utgör en enhetlig rörelse eller att alla segment av det judiska samfundet deltagit i dessa rörelser. Judar kan utgöra ett dominerande eller nöd-

vändigt element i radikala politiska rörelser eller rörelser inom samhällsvetenskaperna, och judisk identifiering kan vara synnerligen förenlig med och rent av underlätta dessa rörelser verksamhet utan att de flesta judar deltar i dem. av detta följer att frågan om de övergripande effekterna av judiska inflytanden på den icke-judiska kulturen är oberoende av frågan om huruvida de flesta eller alla judar stött rörelser som verkat för att ändra den icke-judiska kulturen.

Denna distinktion är viktig på två grunder. Å ena sidan har antisemiter utsagt eller klart uttalat ofta utgått ifrån att det judiska engagemanget i radikala politiska rörelser ingick i en övergripande judisk strategi, som också innefattade judiska kapitalister, liksom den judiska aktiviteten i medierna, den akademiska världen och andra områden av det offentliga livet. Å andra sidan har judar i försök att oskadliggöra den antisemitism, som uppstått på grund av att judar spelat ledande roller i många radikala politiska rörelser, ofta påpekat att endast en minoritet av judarna deltagit och att också icke-judar deltar i rörelserna. På frågan om judars dominans i radikala politiska rörelser på 1930- och 1940-talen brukade exempelvis Amerikanska judiska kommittén svara med att betona att de flesta judar inte var radikala. Likväl vidtog Amerikanska judiska kommittén under samma tid åtgärder för att bekämpa radikalism inom det judiska samfundet (exempel härpå i Cohen 1972).⁴⁸ Vad Amerikanska judiska kommittén gjorde var att implicit erkänna att påståendet om att endast en minoritet av judarna var radikala visserligen kan ha varit sant men var irrelevant för frågan om huruvida (1) judisk identifiering kan förenas med eller underlättar deltagande i radikala politiska rörelser, (2) judar utgör ett förhärskande eller nödvändigt inslag i radikala politiska rörelser eller (3) inflytanden på det icke-judiska samhället, vilka härrör från den judiska dominansen i radikala rörelser (eller de andra judiska intellektuella rörelser som granskas i denna bok), kan uppfattas som ett resultat av judendomens funktion som gruppevolutionär strategi.

Liknande blir resonemanget om sionismen. Att de flesta judar i tiden före 1930-talet inte var sionister, åtminstone inte öppet, innebär förvisso inte att den judiska identifieringen inte var relevant för sionismen eller att judar egentligen inte övade ett avgörande inflytande på sionismen eller att sionismen inte påverkade icke-judiska samhällen eller att somliga icke-judar inte blev ivriga sionister. Den politiska radikalismen har varit ett av många alternativ, som judar kunnat välja emellan i världen efter upplysningstiden, och därmed är inte sagt att judendomen utgör en enhetlig grupp i världen efter upplysningstiden. Att judar varit mer benägna än icke-judar att välja radikala politiska alternativ och att judar ägt ett avgörande inflytande i vissa radikala politiska rörelser är därför fakta, som är i hög grad relevanta för den föreliggande undersökningen.

Det är heller inte förvånande att somliga icke-judar deltog i dessa rörelser. På det teoretiska planet bygger mitt tänkande återigen på en evolutionär tolkning av teorin om social identitet (se *SAID*, kap. 1). Icke-judar kan dras till de politiska och intellektuella rörelser som judar dras till och av många liknande orsaker, det vill säga orsaker som sammanhänger med social identifiering och tävlan mellan in- och utgrupper. Till exempel har många afro-amerikanska intellektuella dragits till vänsterintellektuella rörelser och till sådana förklaringar av rasliga gruppskillnader i intelligenskvot som betonar miljön och gjort detta åtminstone delvis som en reaktion på sina uppfattningar om vitas fiendlighet mot dem och därav följande åsikter om deras genetiska underlägsenhet. Jag påstår att antisemitismen på liknande sätt varit en drivkraft för många judiska intellektuella. Jag påminner om självuppskattningens motiverande roll som en teoretisk grundförutsättning i teorin om social identitet. Många människor, som av olika orsaker känner sig illa behandlade av ett visst socialt-politiskt system, dras till rörelser vilkas medlemmar kritiserar systemet, skyller sina egna problem på andra och allmänt sett rättfärdigar sina egna positiva uppfattningar om sig själva och den egna ingruppen liksom sina

negativa uppfattningar om utgrupper. I var och en av de intellektuella och politiska rörelser jag granskar var judisk identifiering och önskan att bekämpa antisemitism tydligt inblandade.

Än mera: när judar väl nått en intellektuellt härskande ställning, är det inte förvånande att icke-judar dras till judiska intellektuella såsom medlemmar av en socialt dominant, ansedd och inflytelserik grupp och såsom fördelare av resurser man sätter värde på. Ett dylikt synsätt stämmer väl överens med ett evolutionärt sätt att se på gruppdynamik: Icke-judar, som vill komma uppåt i det intellektuella anseendets hierarki, torde attraheras till sådant som kännetecknar de mest dominanta medlemmarna av hierarkin, i synnerhet om de såg det som möjligt att vinna insteg i hierarkin. Författaren William Barrett, icke-judisk redaktör vid *Partisan Review*, beskriver den "bävan och beundran" han tidigt i sin karriär kände för de Newyork-intellektuella (en grupp av främst judiska intellektuella som behandlas i kapitel 6). "I mina ögon var de väsen utrustade med en egendomlig och gåtfull trollglans" (i Cooney 1986, 227). *Partisan Review* var den ledande tidskriften för denna mycket inflytelserika intellektuella rörelse och var på ett avgörande sätt bestämmande för vilka som skulle lyckas eller misslyckas i den litterära världen. Leslie Fiedler (1948, 872, 873), själv en Newyorkintellektuell, betecknade en hel generation av amerikanska judiska författare (däribland Delmore Schwartz, Alfred Kazin, Karl Shapiro, Isaac Rosenfeld, Paul Goodman, Saul Bellow och H. J. Kaplan) som "typiskt världsvana, andra generationens judar." Dessa författares alster trycktes regelbundet i *Partisan Review*, och Fiedler säger vidare att "den författare som dragits till New York från landsorten känner sig som... lantis, försöker anpassa sig, och den nära nog parodi på judiskhet, som den icke-judiske författaren i New York åstadkommer, är ett egendomligt och centralt vittnesbörd om vår tid."

Nästan hälften av Kadushins (1974, 23) stickprov av amerikanska ledande intellektuella efter andra världskriget var judar. Stickprovet baserades på uppgifter om vilka som oftast fick sina alster tryckta i ledande intellektuella tidskrifter och på intervjuer, vari de intellektuella "röstade" på en annan intellektuell de ansåg ha störst inflytande. Över 40 procent av judarna i stickprovet erhöi sex eller fler dylika röster mot endast 15 procent av icke-judarna (s. 32). Det är därför inte förvånande att Joseph Epstein (1997) fann att det för intellektuella i allmänhet på 1950- och 1960-talen var "hedersamt" att vara jude. Icke-judiska intellektuella "bedrev släkttforskning för att finna judiska anor" (Epstein 1997, 7). Redan år 1968 kunde Walter Kerr skriva, "det som har hänt efter andra världskriget är att den amerikanska medvetenheten har blivit delvis judisk, kanske lika judisk som något annat... Det bildade amerikanska medvetandet har kommit att i viss mån tänka judiskt. Det har det blivit lärt, och det var det redo för. Efter underhållarna och romanförfattarna kom de judiska kritikerna, politikerna, teologerna. Kritiker och politiker och teologer är till yrket formare; de formar synsätt." Av egen erfarenhet kan jag säga att det bland mina kolleger alltjämt är vanligt att ge judiska intellektuella denna hedersställning, och det framträder till exempel i Hollingers (1996, 4) arbete om "judars förvandling av det amerikanska akademiska livets etnoreligiösa demografi" från 1930- till 1960-talet.

Slutligen är det ett viktigt tema att man ofta aktivt värvat icke-judar till de rörelser som här dryftas och givit dem starkt framträdande roller inom dessa rörelser för att så dämpa intrycket av att rörelserna faktiskt är judebehärskade eller inriktade på endast smala judiska sekteriska intressen. Från teorin om social identitet betraktad syftar en dylik strategi till att få icke-judar att uppfatta den intellektuella eller politiska rörelsen såsom möjlig att ingå i för icke-judar och såsom tillgodoseende icke-judiska intressen. Som sades i *SAID* (kap. 5 och 6), har universalismens retorik och värvandet av icke-judar till förespråkare av judiska intressen varit återkommande inslag i kampen mot antisemitismen i både den gamla och nyare tiden.

Det är också viktigt betänka att effektiviteten och den historiska betydelsen av det judiska engagemanget i de rörelser denna bok dryftar tvivelsutan inte stod i rimlig proportion till det

faktiska antalet inblandade judar. Även om i bestämda historiska skeden judar kunde ha varit endast en minoritet inom radikala politiska eller intellektuella rörelser, kan de mycket väl ha varit en nödvändig förutsättning för dessa rörelserns effektivitet och historiska betydelse. Judar som blev radikala behöll sin höga intelligenskvot, sin ärelystnad, sin ihärdighet, sin arbetsmoral och sin förmåga att organisera och delta i väl sammanhållna, starkt motiverade grupper (se *PTSDA*, kap. 7). Lindemann (1997, 429) anmärker på tal om judiska bolsjeviker, ”om man anger det absoluta antalet judar eller deras antal i procent av helheten, urskiljer man inte vissa avgörande om än svårfångade faktorer: de judiska bolsjevikernas bestämdhet och ofta bländande språkliga förmåga, deras energi och styrkan i deras övertygelse.” Judar tenderar att ligga långt över genomsnittet i dessa förmågor, och dessa förmågor har varit centrala för judendomen som gruppevolutionär strategi historien igenom.

När Sorin skriver om amerikanska radikala judar (1985, 121–122), noterar han i synnerhet deras hårda arbete och hängivenhet, deras vilja att sätta sin prägel på världen, deras vilja att stiga uppåt i världen, arbeta för sin egen befordran och nå offentligt erkännande – allt sådana drag som främjar rörlighet uppåt inom varje yrke. Dessa aktivister blev därför en mäktigare, effektivare kraft än likaledes proletariserade grupper av icke-judar. ”Det växte fram ett judiskt proletariat, som var medvetet om sitt klassintresse och sin kulturella identitet, och med det växte aktivismen och organisationsförmågan” (Sorin 1985, 35). Sorin (1985, 28) accepterar påståendet att hälften av revolutionärerna i Ryssland år 1903 var judar och noterar att de judiska arbetarnas stridslystnad, räknad enligt antalet strejker och den förlorade arbetstiden, var tre gånger större än den hos någon annan arbetarklass i Europa från 1895 till 1904 (s. 35). I vänsterkretsar såg man judarna som rörelsens förtrupp. Sedan denna kritiska massa väl radikaliserats, förvånar det inte att det blev kraftiga återverkningar genom hela Europa och Nordamerika. Förutom att vara radikala bildade dessa judar en mycket begåvad, intelligent och hängiven grupp människor. Likaledes anmärker Hollinger (1996, 19) att judar utövade ett större inflytande än katoliker på nedgången för en enhetlig protestantisk kristen kultur i Förenta staterna och att de gjorde det på grund av sin större rikedom, högre samhällställning och sina bättre formella färdigheter på det intellektuella området.

Ett särskilt viktigt tema är således att de judar, som gav upphov till och dominerade de rörelser som granskas i denna bok, kännetecknades av intelligens, ihärdighet och förmågan att bilda väl sammanhållna, samarbetande och starkt målmedvetna grupper. Dessa grupper kan därför uppfattas som sekulära versioner av historiska judiska grupper, icke endast på grund av den starka judiska identitet som präglade gruppmedlemmarna utan även därför att dessa grupper behöll judendomens väsentliga egenskaper som gruppevolutionär strategi. På grund av dessa egenskaper var dessa grupper utomordentligt effektiva i att nå sina mål. Sammantagna ger de fallstudier som här dryftas ytterligare en indikation på att starkt disciplinerade, samarbetande grupper förmår konkurrera ut individualistiska strategier. I själva verket är det en betydelsefull tråd, som löper genom de följande kapitlen, att judiska intellektuella bildat väl sammanhållna grupper, vilkas inflytande till stor del beror på gruppsammanhållningen. Intellektuell verksamhet liknar allt annat slags mänsklig strävan: Väl sammanhållna grupper konkurrerar ut individualistiska strategier. Den grundläggande sanningen i detta axiom har varit central för judendomens framgång sin historia igenom, antingen det rört sig om affärsförbindelser och handelsmonopol eller om de intellektuella och politiska rörelser som här behandlas (se i synnerhet *PTSDA*, kap. 5).

Ett annat särskilt viktigt tema i denna bok är att judiska intellektuella bildat intellektuella rörelser, som utsatt det icke-judiska samhällets institutioner för kritik av radikala slag. Omvändningen till detta är att av icke-judar dominerande samhällen ofta utformat härskande ideologier avsedda att förklara och rationalisera de rådande samhällsinrättningarna. Detta har förmodligen varit fallet ifråga om de stora världsreligionerna, och i nutiden förefaller ideo-

logier som kommunismen, fascismen och den liberala demokratin fullgöra en liknande funktion. På grund av sin ställning som en minoritetsgruppstrategi bunden vid sin egen världsåskådning har judendomen tenderat att antaga ideologier, vari det omgivande samhällets inrättningar och ideologier betraktas negativt.

Ett dylikt resultat följer direkt av teorin om social identitet. Särskilt slående är de negativa åsikter om icke-judar som framträder i judiska religiösa skrifter. Lagen om renhet betraktar icke-judarna och deras land som till sitt innersta väsen orena. Icke-judar liknas typiskt nog vid djur förmögna till värsta slags sedeslöshet, såsom i Maimonides' skrifter, där hedniska kvinnor misstänks vara horor och hedniska män idka tidelag (*The Code of Maimonides, Book V: The Book of Holiness, XXII, 142*). Judar uppfattar sig själva som ättlingar till Jakob, vilken i Första Mosebok framställs som lenhudad, finkänslig och tänkande. Icke-judar representeras av Jakobs tvillingbroder och motsats Esau, som är luden, grov och brutal. Esau lever som jägare och krigare, medan Jakob livnär sig på sin intelligens och list och är verklig herre över Esau, som fått Guds befallning att tjäna Jakob. Lindemann (1997, 5) visar att dessa stereotyper förblivit giltiga för judar i nutiden.

Judendomen kan komma att ses som subversiv, när judar försöker inskränka negativa uppfattningar av icke-judisk kultur hos icke-judar. Judendomens samband med omstörtande ideologier har en lång historia. Lewis (1984, 104) noterar sambandet mellan judar och subversiva ideer i muslimska länder och säger att temat judisk subversion är välkänt också från "andra tider och platser". Johnson (1988, 214–215) finner att från och med medeltiden var omvända judar, i synnerhet tvångsvända, "ett kritiskt, ifrågasättande, störande element inom intelligentian... [således] låg det en viss sanning i påståendet att de var intellektuellt omstörtande." Titeln på en ganska nyligen utkommen bok om judisk konst på medeltiden uttrycker väl detta tema: *Dreams of Subversion in Medieval Jewish Art and Literature* (M. M. Epstein 1997). Epstein kommenterar att "Man kan förnimma den vrede judar på senmedeltiden måste ha känt, när de yrkade på kristenhetens förstöring" (s. 115).

I antiken och genom hela medeltiden var negativa åsikter om icke-judiska inrättningar på det hela taget inskränkta till invärtes bruk inom det judiska samfundet. Men alltifrån converso-oredan i 1400-talets Spanien framträdde dessa negativa åsikter ofta i de mest ansedda intellektuella kretsarna och i massmedierna. Dessa åsikter utsatte allmänt sett det icke-judiska samhällets inrättningar för en radikal kritik eller ledde till framväxten av tankebyggnader, som rationaliserade judisk identifiering i en efterreligiös intellektuell miljö.

Faur (1992, 31ff) visar att conversos var starkt överrepresenterade bland de humanistiska tänkare i 1400- och 1500-talens Spanien som motsatte sig det spanska samhällets korporativa natur, centrerat som det var kring den kristna religionen. Faur (1992, 31) beskriver den allmänna inriktningen hos dessa författare och anmärker att "Ehuru strategin varierade – från skapandet av mycket raffinerade litterära verk till författandet av lärda och filosofiska avhandlingar – var ändamålet ett och samma: att framlägga ideer och metoder som skulle ersätta den 'gammalkristnes' värderingar och inrättningar... det angelägna i att ifrågasätta det kristna Spaniens värderingar och inrättningar blir tydligare med den första massaker på conversos som de gammalkristna förövade, den i Toledo år 1449." Likaledes noterar Castro (1954, 557–558) att verk innehållande "våldsam samhällskritik" och "hat riktat mot samhället", framför allt samhällssatir, uppstod på 1400-talet med conversos som författare.

Ett utmärkt exempel är *La Celestina* (första upplagan utkom år 1499) av Fernando de Rojas, som skrev "med all den ångest, pessimism och nihilism som fanns hos en *converso*, som mist sina faders tro men varit oförmögen att inlemma sig i den kristna trons ram." Rojas utsatte sin tids kastilianska samhälle för "en frätande analys, ödelade i en anda som kallats 'destruktiv' det nya intoleranta systemets alla traditionella värden och tankemönster. Han började med litteraturen och fortsatte med religionen, gick igenom alla det institutionaliserade

kasttänkandets 'värden' – äran, tapperheten, kärleken – allt blev perverst pulvriserat" (Rodríguez-Puértolas 1976, 127).

Detta judars samband med omstörtande ideologier fortvarade under och efter upplysningstiden, då judar kunde delta i den offentliga debatten i Västeuropa. När Paul Johnson (1988, 291–292) skriver om Baruch Spinoza, betecknar han honom som "det första betydande exemplet på den rent destruktiva kraften hos den judiska rationalismen, när denna väl sluppit ur det traditionella samhällets hämmande band." Likaledes är Heinrich Heine "både prototypen och arketyper för en ny gestalt i Europas litteratur: den judiske radikale litteratören, som använder sin förmåga, sitt anseende och sin popularitet för att undergräva den bestående ordningens intellektuella tillförsikt" (Johnson 1988, 345).

Denna det judiska intellektets "rent destruktiva kraft" var ett viktigt inslag i Tyskland före nationalsocialismen. Som sades i *SAID* (kap. 2 och 5), var det ett framträdande drag i antisemitismen hos de socialkonservativa och de rasliga antisemiterna i Tyskland från 1870 till 1933 att de ansåg judar verksamma med att utarbeta ideer som undergrävde traditionella tyska hållningar och åsikter. Judar var starkt överrepresenterade som redaktörer och författare i 1920-talets Tyskland, och "en allmänna orsak till den ökande antisemitismen var olik-tänkande judars mycket starka och olyckliga benägenhet att i både socialistiska och icke-socialistiska publikationer angripa nationella inrättningar och sedvänjor" (Gordon 1984, 51).⁴⁹ Detta "medievald", som judiska författare – till exempel Kurt Tucholsky, som "blottade sitt subversiva hjärta" (Pulzer 1979, 97) – riktade mot den tyska kulturen, gavs stor uppmärksamhet i den antisemitiska pressen (Johnson 1988, 476–477).

Judar var icke endast överrepresenterade bland radikala journalister, intellektuella och "kulturproducenter" i Weimarrepubliken, de väsentligen skapade dessa rörelser. "De angrep våldsamt allt i det tyska samhället. De avskydde militären, rättsväsendet och medelklassen i största allmänhet" (Rothman och Lichter 1982, 85). Massing (1949, 84) noterar antisemiten Adolf Stoeckers åsikt om den judiska "bristen på aktning för den kristna konservativa världen".

Antisemitismen hos universitetsprofessorer under Weimartiden närdes delvis av uppfattningen att "juden stod för de kritiska eller 'negativa' sidorna av den samtida tanken, de analysens och skepticisms syror, som bidrog till att upplösa de samtida staternas moraliska förvisningar, patriotiska engagemang och sociala sammanhållning" (Ringer 1983, 7). Den nationalsocialistiska propagandan under denna period speglade denna uppfattning och hävdade att judar försökte undergräva det icke-judiska samhällets sociala sammanhållning, samtidigt som de själva förblev hängivna en starkt sammanhållen grupp – en intellektuell dubbelmoral, enligt vilken grundvalen för icke-judarnas sociala sammanhållning utsattes för en intensiv kritik, samtidigt som judarna "skulle behålla sin internationella sammanhållning, sina blodsband och sin andliga enhet" (Aschheim 1985, 239). Sett ur detta perspektiv, kan ett viktigt mål för judars intellektuella strävan förstås som ett försök att undergräva sammanhållande icke-judiska gruppstrategier, samtidigt som de fullföljer sin egen starkt sammanhållande gruppstrategi. Denna fråga framträder åter i kapitel 3, där den judiska inblandningen i radikala politiska rörelser dryftas, och kapitel 5, där Frankfurtskolan för social forskning avhandlas.

Detta fenomen var inte begränsat till Tyskland. Gilson (1962, 31–32) skriver om sina judiska professorer omkring år 1900 i Frankrike:

Dessa universitetsprofessorers läror var egentligen ganska olika varandra. Inte ens Lévy-Bruhls personliga filosofi överensstämde exakt med Durkheims, medan Frédéric Rauh gick sin egen väg... Det enda gemensamma inslaget i deras läror är ett negativt sådant men likväl verkligt och i sitt slag mycket verksamt. Man skulle kunna beskriva det som ett radikalt trots mot allt som socialt uppfattas som ett tvång,

ur vilket man måste frigöra sig. Spinoza och Brunshvieg nådde denna frigörelse genom metafysiken, Durkheim och Lévy-Bruhl genom naturvetenskapen och sociologin, Bergson genom intuitionen.

Judar har stått i främsta ledet för den fientliga kulturen i Förenta staterna, England och Frankrike sedan mitten av 1960-talet, i synnerhet som den fientliga kulturens författare i medierna och den akademiska världen (Ginsberg 1993, 125ff; Rothman och Isenberg 1974a, 66-67).⁵⁰ Stein (1979, 28; se även Lichter m.fl. 1994; Powers m.fl. 1996) visar att hans stickprov av mestadels judiska författare och producenter av teveunderhållning på 1970-talet hyste mycket negativa åsikter mot vad de såg som ett av icke-judar behärskat kulturetablissemang, även om de fällde sina mest negativa kommentarer under informella samtal och inte under formella intervjuer. Teveskildringar av gestalter i det icke-judiska etablissemang inom affärlivet och militären tenderade att vara mycket negativa. Till exempel ”tänkte författarna tydligt på militärer som slätrakade, blonda och med en fullkomligt vit, anglosaxisk och protestantisk bakgrund. I tankevärlden hos några av dem jag intervjuade var dessa blonda officerare alltid endast en hårsman från att bli nationalsocialister. De uppfattades såsom medlemmar av en arisk styrande klass, som aktuellt eller potentiellt förtryckte dem som hade en annan etnisk bakgrund” (ss. 55–56).

Glazer och Moynihan (1963/1970) ser faktiskt den fientliga kulturens framväxt i förenta staterna som en triumf för det newyorkjudiska kulturpolitiska synsättet. Judiska författare och bildkonstnärer (däribland E. L. Doctorow, Norman Mailer, Joseph Heller,⁵¹ Frederick Wiseman och Norman Lear) var oproportionerligt invecklade i försök att skildra det amerikanska samhället som ”sjukt” (Rothman och Lichter 1982, 120). En vanlig teknik för undergrävande av en kultur ”är att angripa verkliga orättvisor eller oförnuftiga förhållanden. Eftersom det överflödar av bådadera i alla samhällen, blir det aldrig någon brist på måltavlor. Men angreppet riktas vanligen inte på den särskilda orättvisan eller oförnuftigheten, utan i stället använder man dylika orättvisor och oförnuftigheter som medel för att uppnå ett större syfte: det allmänna försvagandet av själva samhällsordningen” (Rothman och Lichter 1982, 120).

I denna bok skall jag koncentrera mig på det judiska engagemang i rörelser som varit motståndare till evolutionära, biologiska och genetiska rön i samhällsvetenskaperna, den radikala politiska ideologin, psykoanalysen, Frankfurtskolan för social forskning och de Newyorkintellektuella. Dessa rörelser är inte specifikt judiska i bemärkelsen att de inte är avsedda att rationalisera specifika aspekter av judendomen såsom den kulturella och genetiska separatismen. En viktig punkt är att judar varit synnerligen överrepresenterade i dessa rörelser, att en stark känsla av judisk identitet kännetecknade den stora majoriteten av dessa individer och att alla rörelserna innefattade främlingskap inför och förkastande av den icke-judiska kulturen.

Diskussionen speglar således Sorkins (1985, 102) beskrivning av 1800-talets tysk-judiska intellektuella såsom ”en osynlig gemenskap av ackulturerande tyska judar, som bibehöll distinkta kulturformer inom majoritetskulturen”. Den judiska kulturella insats, som gjordes inom den bredare icke-judiska kulturen, åstadkoms därför utifrån ett starkt partikularistiskt synsätt, var den judiska gruppidentiteten sin ”osynlighet” till trots fortfor att ha en avgörande betydelse. Till och med Berthold Auerbach (som föddes år 1812), själva exemplet på den assimilerade judiske intellektuelle, ”manipulera[de] inslag i majoritetskulturen på ett sätt som var säreget för den tysk-judiska minoriteten” (Sorkin 1985, 107). Auerbach blev för sekulära judiska intellektuella förebilden av den assimilerade juden, som inte uppgav sin judendom. De flesta av dessa sekulära judiska intellektuella umgicks uteslutande med andra sekulära judar och betraktade de bidrag de lämnade till den tyska kulturen som en judendom av sekulärt slag – alltså den ”osynliga gemenskapen” av starkt identifierade judiska intellektuella. Denna kulturella manipulation till gruppintressenas fromma var ett vanligt tema i antisemitiska skrifter. Sålunda

betraktades Heinrich Heines kritik av den tyska kulturen såsom inriktad på hans egen grupps maktsträvan på bekostnad av det icke-judiska samhällets sammanhållning (se Mosse 1970, 52).

I flera av de rörelser, som dryftas i de följande kapitlen, är det av stor betydelse att deras tillskyndare sökt omvärva sin retorik med ett sken av vetenskap – den moderna måttstocken för sanning och intellektuellt anseende. Såsom White (1966, 2) anmärker ifråga om den boasi-anska skolan inom antropologin, är skenet av vetenskap bedrägligt: ”De ville få det att framstå som om och få alla att tro att deras val av förutsättningar och mål hade bestämts genom vetenskapliga överväganden. Detta är avgjort inte fallet ... de är av allt att döma uppriktiga. Deras uppriktighet och grupployalitet tenderar emellertid att övertala och följaktligen att bedraga.”

Anmärkningen ger en utmärkt belysning av Robert Trivers’ (1985) evolutionära teori om självbedrägeri: De bästa bedragarna är de självbedragna. Stundom blir bedrägeriet medvetet. Charles Liebman (1973, 213) beskriver sitt icke-självmedvetna godtagande av universalistiska ideologier (behaviorism och liberalism) i sitt arbete som samhällsvetare och uppger att han ägnade sig åt självbedrägeri ifråga om den judiska identifieringens betydelse för hans åsikter: ”Såsom behaviorist (och liberal) kan jag vittna om att jag varit alldeles icke-självmedveten om min akademiska metodik, men jag anar att detta torde ha varit fallet. Annars skulle jag omintetgöra just den universalism jag hyllar.”

ATT TOLKA DEN JUDISKA RADIKALA KRITIKEN AV DET ICKE-JUDISKA SAMHÄLLET

I det föregående har jag dokumenterat en allmän tendens hos judiska intellektuella under flera skeden att ägna sig åt samhällskritik, och jag har antytt en analys i begrepp hämtade från teorin om social identitet. Formellare uttryckt kan med två helt olika slags orsaker förklaras varför judar kan väntas förespråka ideologier och politiska rörelser, som syftar till att undergräva den bestående icke-judiska samhällsordningen.

För det första kan dylika ideologier och rörelser inriktas på att främja judar ekonomiskt eller socialt. Tydligt är att ett av inslagen i judendomen i tiden efter upplysningstiden varit judars hastiga sociala uppstigande och försök som icke-judiska maktstrukturer gjort att begränsa det judiska förvärvet av makt och social status. Med tanke på denna tämligen uppenbara verklighet torde praktiska överväganden om ekonomiska och politiska egenintressen medföra att judar drogs till rörelser, som angrep den icke-judiska maktstrukturen eller rent av förespråkade att den kastades över ända helt och hållet.

Sålunda påtvingade tsarregimen i Ryssland judarna inskränkningar främst av rädsla för att judarna skulle överväldiga de icke-judiska ryssarna i fri ekonomisk tävlan (Lindemann 1991; SAID, kap. 2). Dessa tsaristiska restriktioner mot judarna var en särskilt viktig fråga som judar runt om i världen samlades kring, och det är ingalunda orimligt antaga att judar deltog i radikala rörelser i Ryssland på grund av vad de uppfattade som ett judiskt intresse av att störta tsarregimen. Arthur Liebman (1979, 29ff) anmärker faktiskt att den judiska politiska radikalismen i Tsarryssland måste förstås såsom sprungen ur ekonomiska inskränkningar, som regimen påtvingade judarna, jämte en svår judisk fattigdom och en mycket kraftig judisk folkökning. Likaledes var den judiska socialistiska arbetarrörelsen i Förenta staterna på 1930-talet inriktad på att förbättra arbetsvillkoren för sin övervägande judiska medlemskår (Liebman 1979, 267).

Ett annat praktiskt mål för judiska politiska och intellektuella rörelser har varit att bekämpa antisemitism. Till exempel var den judiska dragningen till socialismen i många länder på 1930-talet motiverad delvis av det kommunistiska motståndet mot fascism och antisemitism (Lipset 1988, 383; Marcus 1983). Det allmänna sambandet mellan antisemitism och konservativa politiska åsikter har ofta framförts som en förklaring till judiskt engagemang i vänstern,

många rika judars vänstertendenser inräknade (exempel i Lipset 1988, 375ff). Kampen mot antisemitismen blev också ett av de främsta målen för radikala judar i Förenta staterna efter att de flesta judar flyttat upp i medelklassen (Levin 1977, 211). Även den växande antisemitismen och de åtföljande inskränkningarna av det judiska uppstigandet i samhället på 1930-talet medförde att judar drogs till vänstern (Liebman 1979, 420ff, 507).

Det framgår även i kapitel 2 att den kulturdeterminism, som den boasianska skolan inom antropologin företrädde, hade till uppgift att bekämpa antisemitismen genom att bekämpa rastänkande och eugenikprogram, vilka främst icke-judar förespråkade. Också psykoanalysen (kap. 4) och Frankfurtskolan (kap. 5) har starkt medverkat till att utarbeta och sprida teorier om antisemitism, i vilka antisemitismen hänföres till irrationella projektioner hos icke-judar. Ifråga om Frankfurtskolan har teorin också fungerat så att den sjukförklarar icke-judiska gruppstillhörigheter, nämligen betecknat dem som symptom på en sjuklig psykisk rubbning, samtidigt som den bortsett från judisk gruppssammanhållning.

För det andra kan det judiska engagemanget i samhällskritiken ha påverkats av processer för social identitet oberoende av något praktiskt mål såsom att göra slut på antisemitismen. Forskning om processer för social identitet finner att ingruppsåsikter tenderar att förskjutas bort från utgruppnormer (Hogg och Abrams 1988). Vad gäller kontakter mellan judar och icke-judar, torde dessa utgruppnormer på ett mönsterbildande sätt utgöra de allmänt omfattade åsikterna i det icke-judiska samhället. Dessutom torde man av individer, som identifierar sig som judar, vänta sig att de förvärvar negativa åsikter om utgruppen, och den för judarna mest framträdande utgruppen är den icke-judiska maktstrukturen och förvisso den av icke-judar behärskade samhällsstrukturen i största allmänhet.

Den judiska ingruppens status gentemot den icke-judiska världen såsom utgrupp torde medföra en generaliserad negativ uppfattning av den icke-judiska utgruppen och en tendens att överbetona de negativa sidorna av det icke-judiska samhället och den icke-judiska samhällsstrukturen. Sedd ur den sociala identitetens perspektiv kan den judiska tendensen att undergräva samhällsordningen därför antagas gå utöver blotta utarbetandet av ideologier och sociala program som tillgodoser särskilda judiska ekonomiska och sociala intressen och vidgas till att omfatta en allmän nedvärdering och kritik av den icke-judiska kulturen – ”den rent destruktiva kraften i den judiska rationalismen, sedan den väl frigjort sig från det traditionella samfundets begränsningar” (Johnson 1988, 291–292).

Teorin om social identitet förutsäger också att dylika negativa åsikter är särskilt sannolika, om den icke-judiska maktstrukturen är antisemitisk eller uppfattas som antisemitisk. ett grundläggande rön i forskningen om social identitet är att grupper försöker omintetgöra negativa sociala kategoriseringar som påtvingas dem av en annan grupp (Hogg och Abrams 1988). Processer för social identitet torde därför intensifieras av judiska åsikter om att den icke-judiska kulturen vore judefientlig och att judar ofta förföljts av icke-judar. Sålunda finner Feldman (1993, 43) mycket kraftiga tendenser till förstärkt judisk identifiering och förkastande av icke-judisk kultur till följd av antisemitism i judendomens första begynnelse i forntiden och därefter den judiska historien igenom. I *Lord George Bentinck: A Political Biography* (1852, 489) hävdade rasteoretikern Benjamin Disraeli, som hade en mycket stark judisk identitet, trots att han var en döpt kristen, att ”förföljelsen ... ehuru orättvis kan ha sänkt juden till ett tillstånd, som nästan berättigade till en illvillig hämnd. De kan ha blivit så förhatliga för och så fientliga mot mänskligheten att de för sitt nuvarande uppförande, hur detta än kommit sig, förtjänar vanrykte och dålig behandling i de samhällen de lever och knappt tillåts uppgå i.” Enligt Disraeli har följden blivit att judar torde se det icke-judiska samhället i ett ytterst negativt ljus och kanske försöker vräka den rådande samhällsordningen över ända:

Men det existerande samhället hade valt att förfölja denna ras, som borde ha försett det med dess främsta bundsförvanter, och vilka har följderna blivit?

Dessa kan spåras i den destruktiva principens senaste utbrott i Europa. Ett uppror sker mot traditionen och adeln, mot religionen och äganderätten...⁵² Guds folk samarbetar med ateisterna; de skickligaste samlarna av förmögenhet ingår förbund med kommunister; egendomsfolket, den utvalda rasen, fattar Europas drägg och lägsta klasser i handen! Och allt detta därför att de önskar förgöra den otacksamma kristenheten, vilken har dem att tacka rent av för sitt namn och vilkens tyranni de inte längre kan utstå. (Disraeli 1852, 498–499)⁵³

Theodor Herzl omfattade socialismen på 1890-talet faktiskt som ett judiskt svar på den fortgående antisemitismen, inte därför att den hade till politiskt mål att genomföra en ekonomisk utjämning utan därför att den skulle förstöra den antisemitiska icke-judiska maktstrukturen: ”Från att ha varit samhällets utstötta kommer de [judarna] att bli samhällets fiender. Åh, man skyddar dem inte i sin medborgarheder, man tillåter att de smädas, föraktas och vid tillfälle också plundras något och lemlästas – vad hindrar dem att gå över på anarkins sida?” Judarna ”har inte längre några större intressen i staten att bevaka. De kommer att gå in i de revolutionära partierna och tillhandahålla eller vässa deras vapen. Man vill överlämna judarna till pöbeln – gott, de kommer själva att gå över till folket. Se noga upp, de har nått gränsen; gå inte för långt” (hos Kornberg 1993, 122).

Likaledes beskriver Sammons (1979, 263) grunden till den ömsesidiga attraktionen mellan Heinrich Heine och Karl Marx med anmärkningen att ”de inte var reformatorer, utan hatare, och det är mycket sannolikt att detta var det mest grundläggande bandet mellan dem.” Förenlig med teorin om social identitet är tanken att en grundläggande motivation för judiska intellektuella, som ägnar sig åt samhällskritik, helt enkelt varit hat mot den av icke-judar behärskade maktstrukturen, som uppfattats som antisemitisk. Denna djupa motvilja mot den icke-judiska världen kan också ses i sociologen och den Newyorkintellektuelle Michael Walzers (1994, 6–7) kommentar till ”det judiska livets sjuka sidor”, i synnerhet ”känslan att hela världen är emot oss”, den rädsla för, det agg och det hat mot *gojen* som följer därav, de hemliga drömmarna om omslag och triumf.” Dylika ”hemliga drömmar om omslag och triumf” är ett tema i behandlingen av radikala judar i kapitel 3 och Freud och den psykoanalytiska rörelsen i kapitel 4.

Intensivt hat mot dem man uppfattar som fiender synes förvisso vara ett viktigt psykologiskt kännetecken för judar. Det är anmärkningsvärt att Schatz (1991, 113) finner att visserligen alla polska kommunister under mellankrigstiden hatade sina fiender men att de judiska kommunisterna hade fler som de uppfattade som fiender och hatade dem intensivare. såsom utförligare avhandlas i kapitel 3, var dessa kommunistiska grupper starkt sammanhållna ingrupper, i sin struktur och psykologiska inriktning helt och hållet jämförbara med traditionella judiska grupper. Tesen att judiska kommunister hyste intensivare negativa känslor mot sina fiender överensstämmer synnerligen väl med materialet i *PTSDA* (kap. 8) och *SAID* (kap. 1), vilket utvisar att judar kan betraktas såsom havande hypertrofierade system för social identitet och en överdriven benägenhet för kollektivistiska sociala strukturer. Den större intensiteten i det judiska hatet mot utgrupper och dem man uppfattar som fiender kan helt enkelt vara en affektiv yttring av dessa tendenser. I *PTSDA* (kap. 7) granskade jag material som faktiskt visar att judar har ett känsloliv som i hög grad är indelat i fack – de är benägna till omslag mellan positiva sociala samspel (på ett mönsterbildande sätt riktade mot medlemmar av det man uppfattar som ingrupp) och intensiv fientlighet mellan individer (på ett mönsterbildande sätt riktad mot medlemmar av det man uppfattar som utgrupp).

Teorin om social identitet förutsäger även att judisk intellektuell verksamhet inriktas på att bilda teorier, som bekräftar den egna sociala identiteten gentemot de sociala kategorier som antisemiter bildat. Historiskt sett har detta varit ett vanligt tema i judisk religiös försvarslitteratur (se *SAID*, kap. 7) men framträder även hos judiska sekulära författare. Castro (1954, 558) beskriver försök som nykristna intellektuella gjorde att ”försvara den hebreiska härkomsten” mot antisemitiskt förtal under inkquisitionens tid. Biskopen av Burgos, en converso, skrev, ”Tro inte att ni kan smäda mig genom att kalla mina förfäder judar. Det är de förvisso, och jag är glad över att det så är, ty om hög ålder är adelskap, vilka kan gå så långt tillbaka?” Juden, ättling till mackabeer och leviter, är ”av ädel börd”. Castro (1954, 559) noterar även att ”uppskattning för den socialt underlägsna människan, som befann sig i samhällets utkant” var ett tema i tidens nykristna litteratur. Den kategori, till vilken judar räknar sig själva, betraktas i ett positivt ljus.

Intressant är att den humanistiska conversoideologin betonade individens förtjänst i motsats till det icke-judiska kristna samhällets korporativa väsen (Faur 1992, 35).⁵⁴ Hur skarp gruppkonflikten mellan judar och icke-judar var under detta skede framgår av de gammalkristnas åsikt att individens förtjänst härrörde från hans religiösa tillhörighet (det vill säga gruppidentitet) i stället för hans eget arbete: ”På 1500-talet blev värdeskalen än mer obalanserad, vilket medförde uppfattningen att det var viktigare att fastställa *vem* människan var än att värdera hennes arbets- eller tankeförmåga” (Castro 1971, 581; kursiverat i texten). Den ideologi om individens förtjänst som grunden för hans värde, som de conversointellektuella främjade, kan därför betraktas som ett exempel på kamp mot kategorier för social identitet i vilka man nedvärderas.⁵⁵

Saken sedd från andra sidan är att judar ofta reagerat mycket negativt på judiska författare, som skildrar judiska gestalter med negativa eller önskade egenskaper. Så till exempel har Philip Roth få utstå omfattande kritik av judar och judiska organisationer för att ha skildrat dylika gestalter eller åtminstone för att ha skildrat dylika gestalter i Amerika, där hans verk kunde läsas av antisemiter (se Roth 1963). Den skenbara orsaken till denna oro var möjligheten att sådana skildringar kunde leda till antisemitism, men Roth (1963, 452) framkastar också att ”det man verkligen har invändningar emot, vad som är omedelbart smärtsamt ... är den direkta verkan på vissa judar. ’Man har sårat en massa människors känslor, därför att man har avslöjat något som de skäms för.’” Innebörden av kritiken mot Roth är att ingruppen skall skildras positivt, och faktiskt är det vanligaste slaget av judisk litterär verksamhet skildringar av judar med positiva egenskaper (Alter 1965, 72). Citatet speglar också diskussionen om judiskt självbedrägeri i *SAID* (kap. 8): den skam, som kommer av vetskapen om verkligt judiskt beteende, är endast halvt medveten, och varje gång detta självbedrägeri utmanas, uppstår en avsevärd psykisk konflikt.

Att processer för social identitet är viktiga för judisk intellektuell verksamhet insågs för många år sedan av Thorstein Veblen (1934). Veblen beskrev judiska vetenskapsmäns framträdande ställning i Europa och noterade deras tendens att vara bildstormare. Han anmärkte att upplysningen hade förstört möjligheten för judiska intellektuella att finna tröst i den identitet religionen skänkte men att de därför inte enbart okritiskt övertog det icke-judiska samhällets tankestrukturer. Veblen framkastar att judar genom att ägna sig åt bildstorm faktiskt kritiserar den icke-judiska världens grundläggande sociala kategoriseringssystem – vilket icke-juden trivs i, men inte juden. Juden ”är inte ... utrustad med icke-judens särskilda arv av konventionella förutfattade åsikter, som genom vanans tröghet överlevt från det icke-judiska förflutna och som å ena sidan bidrar till att göra den trygga och sunde icke-juden konservativ och självbelåten, å andra sidan medverkar till att fördunkla den trygga och sunde icke-judens intellektuella synförmåga och göra honom intellektuellt orörlig” (Veblen 1934, 229).⁵⁶

Förvisso har judiska samhällsvetare åtminstone ibland varit medvetna om dessa samband: Peter Gay (1987, 137) citerar följande ur ett brev, som Sigmund Freud skrev år 1926. Freuds antipati mot den västerländska kulturen beskrivs i kapitel 4: "Eftersom jag var jude, fann jag mig vara fri från många fördomar, som begränsade andra i användningen av sitt intellekt, och som jude var jag beredd att gå i opposition och reda mig utan medhåll av 'den kompakta majoriteten'." I ett senare brev skriver Freud att accepterandet av psykoanalysen "krävde ett visst mått av beredskap att acceptera en situation av att vara ensam i opposition – en situation som ingen är bättre bekant med än en jude" (i Gay 1987, 146).⁵⁷

Det finns en känsla av främlingskap gentemot det omgivande samhället. Som den Newyorkintellektuelle och politiskt radikale Irving Howe uttrycker det, tenderar den judiske intellektuelle "att känna sig stå på ett visst avstånd från samhället, att intaga, nästan som med en självskrivna rätt, en kritisk hållning mot gängse dogmer, att inse att man själv inte riktigt hör hemma i världen" (1978, 106).

Från Solomon Maimon till Norman Podhoretz, från Rachel Varnhagen till Cynthia Ozick, från Marx och Lassalle till Erving Goffman och Harold Garfinkel, från Herzl och Freud till Harold Laski och Lionel Trilling, från Moses Mendelssohn till J. Robert Oppenheimer och Ayn Rand, Gertrude Stein och Reich I och II (Wilhelm och Charles) vilar en enda härskande struktur av samma svåra situation och en ödesgemenskap tung på den judiske intellektuelle i *Galut* [exilen], hans medvetande och beteende: när judarnas frigörelse kommer, när gettomurarna bryts ned och shtetlarna [de judiska småstäderna] börjar upplösas, inträder judenheten – liksom en förvånat stirrande antropolog – i en främmande värld för att utforska ett främmande folk, som lyder en främmande *halakha* (lag). De undersöker denna värld i förfäran, förundran, med vrede och en straffande objektivitet. Denna den undanträngda icke-medlemmens förundran, vrede och hämndlystna objektivitet är benägna till återfall, de fortvarar oförminskade i vår tid, därför att judarnas frigörelse fortvarar i vår tid. (Cuddihy 1974, 68)

Intellektuell kritik, som uppstår genom processer för social identitet, behöver inte vara ändamålsenlig för uppnåendet av något konkret mål för judendomen. Den hithörande teorin är likväl i hög grad förenlig med antagandet att judisk intellektuell verksamhet kan riktas mot att påverka processer för social kategorisering, så att judar gynnas. I senare kapitel skall visas att judiska intellektuella rörelser förespråkat universalistiska ideologier för hela samhället, ideologier vari den sociala kategorin jude–icke-jude gjorts mindre framträdande och saknar teoretisk betydelse. I marxistisk analys till exempel teoretiseras om att sociala motsättningar utslutande uppstår ur ekonomiskt grundade motsättningar mellan samhällsklasserna, konflikter vari konkurrens om resurserna mellan etniska grupper är ovidkommande. Forskningen om social identitet förutsäger att godtagandet av en dylik teori skulle minska antisemitismen, eftersom den sociala kategoriseringen jude–icke-jude inte är framträdande inom den universalistiska ideologin.

Slutligen finns det starka skäl att antaga att minoritetens synsätt kan utöva ett starkt inflytande på majoritetens inställningar (exempel i Pérez och Mugny, 1990). Forskningen om social identitet anger att en minoritetsåsiikt, i synnerhet när den har en höggradig inre konsekvens, kan få ett inflytande,

eftersom den inför möjligheten av ett alternativ till majoritetens synsätt, denna konsensus, som tagits för given, som aldrig ifrågasatts. Plötsligt kan människor skönja sprickor i majoritetens konsensusfasad. Nya frågor, problem och utmaningar uppstår

och pockar på uppmärksamhet. De rådande förhållandena godtas inte längre passivt som oföränderliga och stabila, de enda giltiga rättesnören för tingens ordning. Människor får friheten att byta tro, åsikter, sedvänjor och så vidare. och i vilken riktning vänder de sig? En riktning är till den aktiva minoriteten. Den tillhandahåller (enligt definitionen och avsiktligt) en begreppsmässigt sammanhängande och elegant enkel lösning på just de frågor som genom dess egen verksamhet numera ansätter det allmänna medvetandet. På det 'ideologiska' språket kan man säga att... aktiva minoriteter söker ersätta den härskande ideologin med en ny." (Hogg och Abrams 1998, 181)

Ett avgörande inslag i en minoritetsgrupps inflytande är intellektuell konsekvens (Moscovici 1976), och ett viktigt tema i det följande är att judebehärskade intellektuella rörelser har haft en hög grad av inre gruppssammanhållning och ofta kännetecknats av utpräglat tänkande i ingrupp och utgrupper – en traditionell sida av judendomen. Men eftersom dessa rörelser var avsedda att appellera till icke-judar, tvangs de att minimera varje slags öppen indikation på att judisk gruppidentitet eller judiska gruppintressen var viktiga för deltagarna.

Ett dylikt resultat stämmer också väl överens med teorin om social identitet: Den omfattning, i vilken individer villigt låter sig påverkas, beror på deras beredvillighet att acceptera den sociala kategori, från vilken den avvikande åsikten härrör. För judar, som har för avsikt att påverka det större samhället, skulle en öppen judisk gruppidentitet och öppet förkunnade judiska intressen endast försämra dessa rörelserns förmåga att påverka sina avsedda mål. Som ett resultat därav har man ofta aktivt dolt den judiska inblandningen i dessa rörelser och uttryckt själva de intellektuella strukturerna i universalistiska ordalag för att minimera betydelsen av den sociala kategorin jude–icke-jude.

Eftersom dessutom ens villighet att acceptera inflytande beror på ens villighet att identifiera sig med en ingrupps stereotypa egenskaper, uppfattades rörelserna inte endast i universalistiska begrepp i stället för i judiska partikularistiska begrepp. De beskrevs även såsom motiverade endast av de högsta moraliska och etiska rättesnören. Som Cuddihy (1974, 66n) noterar, förvärvade judiska intellektuella en känsla av att judendomen hade en "mission för Västerlandet", enligt vilken den ruttna västerländska civilisationen skulle ställas mot ett särskilt judiskt moraliskt sinne. Till en avsevärd del utgör dessa rörelser konkreta exempel på den urgamla och ständigt återkommande judiska självuppfattningen av att vara "ett ljus för folken", något som ingående granskats i *SAID* (kap. 7). Denna retorik av moralisk fördömelse av utgruppen utgör således en sekulär version av den centrala pose judiska intellektuella intagit efter upplysningstiden, nämligen att judendomen är en moralisk fyrbåk för den övriga mänskligheten. Men för att göra sitt inflytande gällande var de tvungna att förneka betydelsen av den särskilda judiska identiteten och de särskilda judiska intressena i rörelsens kärna.

Den höggradiga gruppssammanhållning, som kännetecknar de rörelser som granskas i denna bok, beledsagades av utarbetandet av teorier, som inte endast ägde mycken inre intellektuell konsekvens utan också, såsom varit fallet med psykoanalysen och den radikala politiska teorin, kunde antaga gestalten av förklaringsystem, som kunde inpassa alla slags skeenden i sina tolkningsscheman. Och även om dessa rörelser sökte omge sig med ett sken av vetenskap, förnekade de oundvikligen de grundläggande principerna för vetenskapen såsom en individualistisk utforskning av verklighetens natur (se kap. 6). Även om man inte säkert kan uppskatta i vilken omfattning dessa intellektuella och politiska rörelser påverkade det icke-judiska samhället, är det material, som framläggs i de följande kapitlen, mycket väl förenligt med antagandet att judebehärskade intellektuella rörelser utgjorde en avgörande faktor (en nödvändig förutsättning) för den intellektuella vänsterns triumf i slutet av 1900-talet i västerländska samhällen.

Ingen evolutionist borde förvånas över den teori som ligger implicit i allt detta, nämligen att intellektuella verksamheter av alla slag kanske i grund och botten innefattar etniskt krig, lika litet som man borde förvånas över att politiska och religiösa ideologier på ett typiskt sätt speglar anhängarnas intressen. Den för en evolutionist sant problematiska ståndpunkten är huruvida verklig samhällsvetenskap såsom ett opartiskt försök att förstå det mänskliga beteendet alls är möjlig.

Därmed har inte sagts att alla starkt identifierade judiska samhällsvetare deltagit i de rörelser som dryftas i de följande kapitlen. Det enda som har sagts är att judisk identifiering och det som uppfattats som judiska intressen varit en stark drivkraft för dem som lett dessa rörelser och för många av deras anhängare. Dessa vetenskapsmän och aktivister hade mycket starka judiska identiteter. De var mycket bekymrade över antisemitismen och utarbetade självmedvetet teorier, som avsåg att visa att judiskt beteende var ovidkommande för antisemitismens uppkomst, samtidigt som de (ifråga om psykoanalysen och Frankfurtskolan) ville visa att icke-judars etnocentrism och deltagande i väl sammanhållna antisemitiska rörelser var tecken på psykisk sjukdom.

Kollektivt har dessa rörelser ifrågasatt det västerländska samhällets djupaste moraliska, politiska, kulturella och ekonomiska grundvalar. Det kommer att framgå att dessa rörelser också väl tjänat olika judiska intressen. Men det kommer även att framgå att dessa rörelser ofta stridit emot de kulturella och ytterst genetiska intressena hos viktiga delar av de icke-judiska, från Europa stammande folken i det sena 1900-talets och begynnande 2000-talets europeiska och nordamerikanska samhällen.

Noter

48. Såsom sades i *SAID* (s. 261), ingick bedrägeri och kanske självbedrägeri i Amerikanska judiska kommitténs strävan att framställa judar såsom icke överrepresenterade i radikala rörelser. Amerikanska judiska kommittén gjorde intensiva ansträngningar att ändra opinionen inom det judiska samfundet för att söka visa att judiska intressen var mer förenliga med förespråkandet av den amerikanska demokratin än av sovjetkommunismen (till exempel genom att framhålla den sovjetiska antisemitismen och, efter andra världskriget, det sovjetiska stödet till nationer, som var motståndare till Israel) (Cohen 1972, 347ff).

49. När antisemitismen ökade under Weimartiden, började judeägda liberala tidningar lida ekonomisk skada på grund av allmänhetens fientlighet mot redaktionernas och tidningsledningarnas etniska sammansättning (Mosse 1987, 371). Hans Lachman-Mosse reagerade med att "avpolitiserar" sina tidningar genom att avskeda ett stort antal judiska redaktörer och korrespondenter. Eksteins (1975, 229) framkastar att reaktionen var ett försök att taga loven av högerns betecknande av hans tidningar såsom ingående i *Judenpresse* (judepressen).

50. Ett nutida, måhända trivialt exempel på detta slags intellektuella etniska krig är den populära filmen *Addams Family Values* (som hade premiär i november 1993), som producerats av Scott Rudin, regisserats av Barry Sonnenfeld och skrivits av Paul Rudnick. Skurkarna i filmen är så gott som alla blonda (undantaget är ett överviktigt barn), och bland hjältarna märks två judiska barn, som bär kalott. (Blondhet ses rent av som något sjukligt, så att när familjen Addams' mörkhåriga lilla barn tillfälligt blir blont, uppstår en kris i familjen.) Den judiske pojke som uppträder i filmen har mörkt hår, bär glasögon, är kroppsligt klen och föga atletisk. Han faller ofta lillgamla intellektuella kommentarer och straffas strängt av två blonda rådgivare för att han läser en mycket intellektuell bok. De onda, icke-judiska barnen är motsatsen: blonda, välbyggda och ointellektuella. Tillsammans med andra diverse mörkhåriga barn med en blandad etnisk bakgrund och vita barn, som blivit utstötta ur kamratkretsen (där-

för att de är överviktiga och så vidare), leder den judiske pojken och familjen Addams' barn en mycket våldsamt rörelse, som lyckas förgöra den blonde fienden. Filmen är en liknelse, som belyser den allmänna tendensen i den judiska intellektuella aktiviteten ifråga om invandring och mångkulturalism i västerländska samhällen (se kapitel 7). Den följer också den allmänna tendensen i hollywoodfilmer. *SAID* (kap. 2) gör en genomgång av uppgifter, som visar den judiska dominansen av underhållningsindustrin i Förenta staterna. Powers, Rothman och Rothman (1996, 207) betecknar televisionen såsom ett medium, som framför liberala, kosmopolitiska värderingar, och Lichter, Lichter och Rothman (1994, 251) finner att televisionen framställer kulturpluralismen i positiva begrepp och såsom något som lätt kan genomföras med ett fåtal okunniga och inskränkta missdådares verksamheter som de enda hindren.

51. Heller förenar samhällskritik med en stark judisk identitet. I ett tal, som återges i *The Economist* (den 18 mars 1995, s. 92), citeras Heller med orden, ”judiskheten besjalar allt jag gör. Mina böcker blir alltmer judiska.”

52. Den utelämnade texten lyder: ”Förstörelsen av den semitiska principen, utplånandet av den judiska religionen, antingen i den mosaiska eller den kristna formen, människornas naturliga jämlikhet och egendomens avskaffande förkunnas av de hemliga sällskap som bildar provisoriska regeringar, och män av den judiska rasen återfinns i ledningen för dem alla.” Rather (1986) noterar att antisemiter, som tror på judiska konspirationer, ofta citerat detta stycke liksom *Protokollen* till stöd för sina teorier. Med ett citat av Roberts (1972) påpekar han också att Disraelis uppfattning, att skeendet styres av omfattande internationella konspirationer, var vanlig på 1800-talet. Rather sammankopplar dessa åsikter med det hemliga sällskap som fanns innerst i den psykoanalytiska rörelsen (se kapitel 4) liksom med ett hemligt sällskap som hette ”Mosches söner” och som hade bildats av sionisten Ahad Ha'am (Ascher Ginsberg), vilkens verk dryftas i *SAID* (kap. 5).

53. Lucien Wolf, sekretare för Conjoint Foreign Committee (förenade utrikesutskottet), tillhörigt Board of Deputies (ombudsmannastyrelsen) och Anglo-Jewish association (engelsk-judiska förbundet) för att motivera ett judiskt stöd till ryska revolutionära rörelser (se Szajkowski 1967, 9).

54. Den nykristna ideologin innebär att medlemmar av starkt sammanhållna, ekonomiskt framgångsrika grupper söker bli bedömda av det omgivande samhället som individer i stället för som medlemmar av en grupp. Det är av intresse att det moraliska imperativet i att bedöma individen efter hans egen förtjänst var ett tema också i den judiske 1800-talsförfattaren Michael Beers verk (se Kahn 1985, 122) och är ett viktigt tema för den samtida neokonservativa rörelsen av judiska intellektuella. Beer var tvungen att framställa sin hjälte som en hindu av låg kast, då det var föga troligt att läsekretsen skulle ha sett positivt på en uttalat judisk hjälte.

55. Det är Castros tes att ekonomisk och intellektuell efterblivenhet blev det höga pris Spanien fick betala för sitt framgångsrika motstånd mot ideologin om individens förtjänst. såsom noterades i *SAID* (kap. 1), kan maladaptiva ideologier utvecklas i samband med en gruppkonflikt, eftersom de skänker en positiv social identitet gentemot en utgrupp. Därför blev det osannolikt att Spanien skulle förvandlas i riktning mot ett individualistiskt samhälle av det slag som uppstod efter upplysningen, när individualismens förespråkare betraktades såsom i hemlighet förbundna med en starkt sammanhållen grupp.

56. Paul Johnson (1988, 408) intar ståndpunkten att det judiska bildstormandet endast påskyndade ”förändringar som skulle ha kommit ändå. Judarna var naturliga bildstormare. Liksom profeterna tog de sig för att angripa och vråka omkull alla de konventionella synsättens avgudar med skicklighet och vild fröjd.” Eftersom en dylik uppfattning i grund och botten bagatelliserar de yttersta effekterna av judiska intellektuella strävanden, är den oförenlig med Johnsons påstående att judarnas framträdande i det västerländska intellektuella samtalets huvudfåra blev ”en händelse som fick en förödande betydelse för världshistorien” (ss. 340–341). Johnson framlägger inga bevis för sin åsikt att de förändringar de judiska intellektuella förespråkade vore ofrånkomliga. Den traditionella judendomen uppmuntrade förvisso ingen omstörtande verksamhet inom det judiska samfundet (begrunna spinozas öde och de sociala styrmedlens allmänt auktoritära karaktär i det traditionella judiska samhället [PTSDA, kap. 8]). Den traditionella judiska lärdomen uppmuntrade heller inget bildstormande. Inom talmudstudiet uppmuntrade man visserligen till debatt (*pilpul*, se PTSDA, kap. 7), men dessa diskussioner fördes inom en mycket svävt föreskriven ram, inom vilken grundförutsättningarna ej ifrågasattes. I tiden efter upplysningen har judisk omstörtande verksamhet mycket mer riktats mot den icke-judiska kulturen än mot judendomen, och det material, som framläggs här och i de följande kapitlen, visar att bildstormandet ofta hade fientlighet mot den icke-judiska kulturen som drivkraft. Enligt Johnsons egen framställning är det osannolikt att vare sig marxismen eller psykoanalysen skulle ha uppstått hos icke-judar, eftersom båda lärorna har starka övertoner av judiskt religiöst tänkande, och jag vill hävda att i synnerhet psykoanalysen knappast skulle ha uppstått annat än som ett vapen i kriget mot den icke-judiska kulturen. Det är mycket troligare att resultaten beror på judars allmänt sett högre verbala intelligenskvot och på deras förmåga att bilda sammanhållna grupper, som numera är inriktade på att kritisera den icke-judiska kulturen i stället för att förstå Toran och därmed nå status inom det judiska samfundet.

57. Uttalandet om att vara ”ensam i opposition” är oärligt, eftersom psykoanalysen alltifrån sin början kännetecknades av en stark gruppedvetenhet, som utgick från en inre krets av hängivna medlemmar. Psykoanalysen odlade själv energiskt bilden av Freud såsom en ensam vetenskapsman och hjälte, som stred för sanningen mot ett fördomsfullt intellektuellt etablissemang.

Litteraturförteckning

- Alter, R. (1965). Sentimentalizing the Jews. *Commentary* 40 (september):71–75.
- Aschheim, S. E. (1985). ”The Jew within”: The myth of ”Judaization” in Germany. I *The Jewish Response to German Culture: From the Enlightenment to the Second World War*, red. av J. Reinharz och W. Schatzberg. Hanover and London: The University Press of New England for Clark University.
- Castro, A. (1954). *The Structure of Spanish history*, övers. av E. L. King. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1971). *The Spaniards: An Introduction to Their History*, övers. av W. F. King och S. Margaretten. Berkeley: The University of California Press.
- Cohen, N. W. (1972). *Not Free to Desist: The American Jewish Committee, 1906–1966*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Cooney, T. A. (1986). *The Rise of the New York Intellectuals: Partisan Review and Its Circle*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Cuddihy, J. M. (1974). *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Levi-Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity*. New York: Basic Books.
- Disraeli, B. (1852). *Lord George Bentinck: A Political Biography*. 2:a uppl. London: Colburn.

- Eksteins, M. (1975). *The Limits of Reason : The German Democratic Press and the Collapse of Weimar Democracy*. Oxford Historical Monographs. New York: Oxford University Press.
- Epstein, J. (1997). Dress British, think Yiddish. *Times Literary Supplement* (7 mars 1977):6–7.
- Epstein, M. M. (1997). *Dreams of Subversion in Medieval Jewish Art and Literature*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Faur, J. (1992). *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*. Albany: State University of New York Press.
- Feldman, L. H. (1993). *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fiedler, L. A. (1948). The state of American writing. *Partisan Review* 15: 870–875.
- Gay, P. (1987). *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Gilson, E. (1962). *The Philosopher and Theology*. New York: Random House.
- Ginsberg, B. (1993). *The Fatal Embrace: Jews and the State*. Chicago: University of Chicago Press.
- Glazer, N. och Moynihan, D. P. (1963). *Beyond the Melting Pot*, 2:a uppl. 1970. Cambridge: MIT Press.
- Gordon, S. (1984). *Hitler, Germans, and the "Jewish Question."* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hogg, M. A. och Abrams, D. (1988). *Social Identifications*. New York: Routledge.
- Hollinger D. A. (1996). *Science, Jews, and Secular Culture: Studies in Mid-Twentieth-Century American Intellectual History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Howe, I. (1978). The East European Jews and American culture. I *Jewish Life in America*, red. av G. Rosen. New York: Institute of Human Relations Press of the American Jewish Committee.
- Johnson, P. (1988). *A History of the Jews*. New York: Perennial Library. (Originally published by Harper & Row, 1987.)
- Kadushin, C. (1969). *The American Intellectual Elite*. Boston: Little, Brown.
- Kahn, L. (1985). Heine's Jewish writer friends: Dilemmas of a generation, 1817–33. I *The Jewish Response to German Culture: From the Enlightenment to the Second World War*, red. av J. Reinhartz och W. Schatzberg. Hanover, NH: University Press of New England for Clark University.
- Kornberg, R. (1993). *Theodore Herzl: From Assimilation to Zionism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Levin, N. (1977). *While Messiah Tarried: Jewish Socialist Movements, 1871–1917*. New York: Schocken Books.
- Lewis, B. (1984). *The Jews of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lichter, S. R., Lichter, L. S. och Rothman, S. (1994). *Prime Time: How TV Portrays American Culture*. Washington, DC: Regnery.
- Liebman, A. (1979). *Jews and the Left*. New York: John Wiley & Sons.
- Liebman, C. (1973). *The Ambivalent American Jew: Politics, Religion, and Family in American Jewish Life*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Lindemann, A.S. (1997). *Esau's Tears: Modern Anti-Semitism and the Rise of the Jews*. New York: Cambridge University Press.
- Lipset, S. M. (1988). *Revolution and Counterrevolution: Change and Persistence in Social Structures*, rev. ed. New Brunswick, NJ: Transaction. (Ursprungligen utgivna 1968 och 1970.)

- Marcus, J. (1983). *Social and Political History of the Jews in Poland, 1919–1939*. Berlin: Moulton Publishers.
- Massing, P. W. (1949). *Rehearsal for Destruction: A Study of Political Anti-Semitism in Imperial Germany*. Publication No. II i Amerikanska judiska kommitténs serie Social Studies. New York: Harper & Brothers.
- Moscovici, S. (1976). *Social Influence and Social Change*. London: Academic Press.
- Mosse, G. L. (1970). *Germans and Jews: The Right, the Left, and the Search for a "Third Force" in Pre-Nazi Germany*. New York: Howard Fertig.
- Mosse, W. E. (1987). *Jews in the German Economy: The German-Jewish Economic Élite 1820–1935*. Oxford: Clarendon Press.
- Pérez, J. A. och Mugny, G. (1990). Minority influence, Manifest discrimination and latent influence. I *Social Identity Theory: Constructive and Critical Advances*, red. av D. Abrams & M. A. Hogg. New York: Springer-Verlag.
- Powers, S., Rothman, D. J. och Rothman, S. (1996). *Hollywood's America: Social and Political Themes in Motion Pictures*. Boulder, CO: Westview Press.
- Pulzer, P. (1979). Jewish participation in Wilhelmine politics. I *Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis*, red. av D. Bronsen. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Rather, L. J. (1986). Disraeli, Freud, and Jewish conspiracy theories. *Journal of the History of Ideas* 47:111–131.
- Ringer, F. K. (1983). Inflation, antisemitism and the German academic community of the Weimar period. *Leo Baeck Institute Yearbook*, XXVIII, 3–9.
- Roberts, J. M. (1972). *The Mythology of Secret Societies*. New York: Scribner.
- Rodríguez-Puértolas, J. (1976). A comprehensive view of Medieval Spain. I *Américo Castro and the Meaning of Spanish Civilization*, red. av J. Rubia Barcia. Berkeley: University of California Press.
- Roth, P. (1963). Writing about Jews. *Commentary* 36(december):446–452.
- Rothman, S. och Isenberg, P. (1974a). Sigmund Freud and the politics of marginality. *Central European History* 7:58–78.
- Rothman, S. och Lichter, S. R. (1982). *Roots of Radicalism: Jews, Christians, and the New Left*. New York: Oxford University Press.
- Sammons, J. L. (1979). *Heinrich Heine: A Modern Biography*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Schatz, J. (1991). *The Generation: The Rise and Fall of the Jewish Communists of Poland*. Berkeley: University of California Press.
- Sorin, G. (1985). *The Prophetic Minority: American Jewish Immigrant Radicals, 1820–1920*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sorkin, D. (1985). The invisible community: Emancipation, secular culture, and Jewish identity in the writings of Berthold Auerbach. I *The Jewish Response to German Culture: From the Enlightenment to the Second World War*, red. av J. Reinhartz och W. Schatzberg. Hanover, NH: University Press of New England for Clark University.
- Stein, B. (1979). *The View from Sunset Boulevard*. New York: Basic Books.
- Szajkowski, Z. (1967). Paul Nathan, Lucien Wolf, Jacob H. Schiff and the Jewish revolutionary movements in Eastern Europe. *Jewish Social Studies* 29(1):1–19.
- Trivers, R. (1985). *Social Evolution*. Menlo Park, CA: Benjamin Cummings.
- Veblen, T. (1934). *Essays in Our Changing Order*. New York: Viking Press.
- Walzer, M. (1994). Toward a new realization of Jewishness. *Congress Monthly* 61(4):3–6.
- White, L. (1966). The social organization of ethnological theory. *Rice University Studies: Monographs in Cultural Anthropology* 52(4):1–66.