

Kevin MacDonald

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

bemyndigad översättning från engelskan av Lars Adelskog

Kapitel 6

**Den judiska kritiken av den
icke-judiska kulturen: en repris**

Han frågade mig: ”Minns ni vad Lueger, Wiens antisemitiske borgmästare, en gång sade till Wiens stadsfullmäktige, när man hade äskat ett anslag till naturvetenskap? ”Vetenskap? det är vad den ene juden plankar från den andre.” Det är vad jag säger om *Ideengeschichte*, idéhistoria. (Isaiah Berlin, om ett samtal med Lewis Namier; i Efron 1994, 13)

Det material, som framlagts i de fyra närmast föregående kapitlen, visar att individer, som var starkt identifierade som judar, varit den främsta drivkraften bakom flera synnerligen inflytelserika intellektuella rörelser, som utsatt den icke-judiska kulturen för radikal kritik samtidigt som de räknat med att den judiska identifieringen fortlever. Tillsammans utgör dessa rörelser 1900-talets intellektuella och politiska vänster, och de är de omedelbara intellektuella föregångarna till de nuvarande intellektuella och politiska vänsterrörelserna, i synnerhet postmodernismen och mångkulturalismen.

Kollektivt har dessa rörelser ifrågasatt det västerländska samhällets djupast liggande moraliska, politiska och ekonomiska grundvalar. En särskilt viktig egenhet hos dessa rörelser är att de åtminstone i Förenta staterna varit rörelser, som verkat uppifrån nedåt i den bemärkelsen att de igångsattes och behärskades av medlemmar av en mycket intelligent och välutbildad grupp. Dessa rörelser har förfäktats med en stark intellektuell lidelse och moralisk iver och med en teoretisk spetsfundighet på en mycket hög nivå. Var och en av rörelserna lovade sin egen version av utopi, som ofta delvis omfattade de andra och kompletterade dem: ett samhälle bestående av människor med samma biologiska potential för prestationer och förmögna att lätt formas av kulturen till idealiska medborgare såsom en moraliskt och intellektuellt överlägsen elit föreställer sig sådana; ett klasslöst samhälle, där det inte skulle finnas några intressekonflikter och människor skulle arbeta oegennyttigt för gruppens bästa; ett samhälle, där människor skulle vara fria från

neuroser och aggression mot utgrupper och i samklang med sina biologiska drifter; ett mångkulturellt paradiset, där olika rasliga och etniska grupper skulle leva i harmoni och samarbete – en utopisk dröm, som står i fokus även i diskussionen i kapitel 7 om judisk inblandning i utformningen av den amerikanska invandringspolitiken. Var och en av dessa utopier är från evolutionssynpunkt synnerligen problematisk, ett tema vi skall återkomma till i kapitel 8.

Dessa rörelsernas upphovsmän var alla djupt bekymrade över antisemitismen, och alla de utopier, dessa intellektuella och politiska rörelser tänkte ut, skulle göra slut på antisemitismen och samtidigt möjliggöra för judarna att fortleva som grupp. En generation av radikala judar betraktade Sovjetunionen som ett idylliskt land, där judar kunde nå framskjutna ställningar och där antisemitismen officiellt var förklarad olaglig, samtidigt som det judiska nationella livet blomstrade. Den psykoanalytiska rörelsen och Frankfurtskolan såg fram mot den dag då icke-judar skulle vara vaccinerade mot antisemitism av ett kliniskt prästerskap, som kunde bota de personliga brister och besvikelser som icke-judar mordiskt projicerade på judarna. Och boasianerna och Frankfurtskolan med sina avläggare skulle förhindra att det inom en majoritetsbefolkningens etnocentrism växte fram antisemitiska ideologier.

Ett annat utmärkande drag är en påtaglig känsla av intellektuell och moralisk överlägsenhet hos dem som deltog i dessa rörelser. Denna känsla av intellektuell överlägsenhet inför och fientlighet mot icke-judar och deras kultur var ett genomgående tema ifråga om de vänsterrörelser som diskuterades i kapitel 3. Jag har också dokumenterat en djup känsla av intellektuell överlägsenhet och ett främlingskap inför den icke-judiska kulturen som utmärkte icke endast Freud utan hela den psykoanalytiska rörelsen. Känslan av överlägsenhet hos ”en självutnämnd kulturell förtrupp” (Lasch 1991, 453–455) av judiska intellektuella gentemot den lägre medelklassens seder och åsikter var ett tema i kapitel 5.

Känslan av moralisk överlägsenhet, den centrala posen hos judiska intellektuella efter upplysningen, är känslan av att judendomen står som en moralisk fyrbåk för den övriga mänskligheten (*SAID*, kap. 7). Dessa rörelser utgör således konkreta exempel på den mycket gamla och ständigt återkommande judiska självuppfattningen om att vara ”ett ljus för folket”, något som utförligt granskades i *SAID* (kap. 7). Moraliska förkastelsesdomar över motståndarna är ett framträdande tema i de politiskt radikalas skrifter och i deras skrifter som är motståndare till biologiska sätt att se på individuella och gruppskillnader i intelligenskvot. En känsla av moralisk överlägsenhet rådde också inom den psykoanalytiska rörelsen, och vi har sett att Frankfurtskolan utvecklade ett moraliskt synsätt, där judendomens existens betraktades som ett moraliskt absolut värde a priori och där samhällsvetenskaperna skulle bedömas med moraliska kriterier.

Som noterades i kapitel 1, är gängse psykologisk teori och psykologiska rön i hög grad förenliga med antagandet att åsikter som minoriteter förespråkar kan påverka majoritetens inställningar, i synnerhet om sådana minoriteter har en höggradig inre sammanhållning och i synnerhet om de har utgått från de mest ansedda akademiska och mediainrättningarna i samhället. Även om det inflytande, det judiska engagemanget i dessa intellektuella och politiska rörelser haft på icke-judiska samhällen,

inte kan uppskattas med någon grad av säkerhet, ger det här framlagda materialet vid handen att det judiska engagemanget var en avgörande faktor för den intellektuella vänsterns triumf i det sena 1900-talets västerländska samhällen.

Flera inslag i dessa intellektuella rörelser kan ses såsom tjänande judiska intressen. Den största faran för en minoritetsgruppsstrategi är att det växer fram en starkt sammanhållen, sekterisk majoritetsgrupp, som värderar minoritetsgruppen negativt. I kampen mot detta potentiella hot har ett slags strategi varit att inom det större samhället aktivt främja universalistiska ideologier, enligt vilka kategoriseringen i judar och icke-judar har en minimal betydelse. Judendomen såsom en sammanhållande, etniskt grundad gruppstrategi fortlever då, men dold eller delvis dold. Typexemplet på denna strategi är den politiska vänsterideologin, men psykoanalysen och även former av judendom, som minimerar fenotypisk differentiering mellan judar och icke-judar, såsom reformjudendomen (se *SAID*, kap. 6), har antagit en dylik strategi.

Man tjänar judiska intressen också genom att underlätta radikal individualism (social atomisering) hos icke-judar, alltmedan man bibehåller en stark känsla av gruppssammanhållning hos judar – Frankfurtskolans handlingsprogram. Icke-judiska gruppidentifieringar betraktas som indikationer på psykisk sjukdom. Ett viktigt inslag i denna strategi är att dekonstruera sådana intellektuella rörelser hos majoritetsbefolkningen som är oförenliga med judendomens fortlevnad. Dyliga intellektuella rörelser hos majoritetsbefolkningen kan spänna från radikal assimilationism (exempelvis tvångsomvändelser till kristendomen) till exklusivistiska majoritetsgruppsstrategier, som bygger på etnocentrism hos majoritetsgruppen (exempelvis nationalsocialism).

Judiska intressen betjänades också av Frankfurtskolans ideologi om att icke-judars bekymmer över att förlora sin sociala status och undanträngas ekonomiskt, socialt och demografiskt av andra grupper är indikationer på psykisk sjukdom. Såsom uttryck för en grupp, som visat en utomordentlig förmåga till social rörlighet uppåt, tjänar denna ideologi judiska intressen genom att taga udden av icke-judars oro över att halka nedför den sociala skalan, och i kapitel 7 skall vi se att judiska organisationer och judiska intellektuella gått i spetsen för den rörelse som strävar att omintetgöra de från Europa stammande folkens demografiska och kulturella dominans i västerländska samhällen.

Det är värt att nämna flera av de teman som är gemensamma för dessa judiska intellektuella rörelser. En viktig röd tråd, som framträder i diskussionerna om psykoanalysen, den boasianska antropologin, Frankfurtskolan och de radikala intellektuella och politiska kretsarna, har varit att judiska intellektuella bildat väl sammanhållna grupper, vilkas inflytande till stor del berott på gruppssolidariteten och gruppssammanhållningen. Minoritetsideologiernas inflytande ökas därefter att det råder en hög grad av konsensus och inre intellektuell konsekvens hos dem som intagit minoritetsställningen (se kap. 1). Intellektuell aktivitet liknar all annan mänsklig strävan: sammanhållna grupper konkurrerar ut individualistiska strategier. Den grundsanning, som ligger i detta axiom, har faktiskt varit av central betydelse för judendomens framgångar sin historia igenom (*PTSDA*, kap. 5).

De judiska umgängesmönstren inom vetenskapen går faktiskt mycket längre än de sammanhållna intellektuella rörelser som här diskuteras. Greenwald och Schuh (1994) har diskuterat ett mönster av etnisk diskriminering i vetenskapliga referenser, i vilket det var 40 procent större sannolikhet för att judiska författare skulle citera judiska författare än att icke-judiska skulle göra det. Det var också ungefär tre gånger mera sannolikt att judiska förstaförfattare av vetenskapliga artiklar skulle ha judiska medförfattare än att icke-judiska förstaförfattare skulle ha det. De metoder, som användes i studien, gjorde det visserligen inte möjligt att bestämma vilken riktning diskrimineringen tagit, men de rön som framlagts i hela denna bok ger ett starkt stöd för tanken att en stor del av diskrimineringen utgick från judiska vetenskapsmän. Detta antyds också av den oproportionerligt stora andelen judiska medförfattare, vilken förmodligen varit resultatet av judiska ingruppmässiga umgängesmönster både vad avser handledare och kolleger. Vidare gäller allmänt, då det råder proportionerliga skillnader i gruppernas storlek, att individer som tillhör minoritetsgrupper är mer benägna till partiskhet till förmån för ingruppen (Mullen 1991), vilket anger att judar torde vara mer böjda för etnisk diskriminering än icke-judar.

Att ha citerats av andra vetenskapsmän är en viktig indikation på vetenskaplig prestation och ofta ett utslagsgivande kriterium vid tjänstetillsättningar vid universiteten. Detta får till följd att etnocentrisk partiskhet i citeringsmönster icke endast visar partiskhet till förmån för ingruppen hos judiska vetenskapsmän, utan dessa mönster medför också att andra judiska vetenskapsmäns arbete och anseende främjas. De studier, Kadushin (1974), Shapiro (1989, 1992) och Torrey (1992) utfört beträffande amerikanska intellektuella på 1900-talet, ger ytterligare material till stöd härför och visar icke endast att judisk bakgrund, judisk etnisk identifiering, judiska umgängesmönster, radikala politiska åsikter och psykoanalytiskt inflytande till mycket stor del sammanfaller utan också att det finns ett mönster av inbördes citerande och beundran. Nästan hälften av Kadushins (1974, 23) fullständiga stickprov av amerikanska ledande intellektuella 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 på deras eget tänkande. Över 40 procent av judarna i stickprovet erhöll sex eller fler dylika röster mot endast 15 procent av icke-judarna (s. 32).

Judar har också varit starkt överrepresenterade som redaktörer för, utgivare av och skribenter i en mängd radikala och liberala tidskrifter, däribland *The Nation*, *The New Republic* och *The Progressive* (Rothman och Lichter 1982, 105). År 1974 köptes *The New Republic (TNR)* av Martin Peretz, som är son till en "hängiven arbetarrörelsesionist och högerjaboutinskyist" (Alterman 1992, 185), och själv var han studentaktivist på vänsterkanten, innan han flyttade över till neokonservatismen. Det enda konsekventa temat i Peretz' karriär är hängivenheten för judiska intressen, i synnerhet Israel. Han förkroppsligar ett viktigt tema i kapitel 3, däri att han övergav den nya vänstern, när vissa av dess medlemmar fördömde Israel som rasistiskt och imperialistiskt. Vid tiden för 1967 års arabisk-israeliska

krig sade han till Henry Kissinger att hans ”duvaktighet tog slut vid dörren till matvaruaffären” (s. 185), och många av hans anställda befarade att alla frågor skulle avgöras enligt vad som var ”bra för judarna” (s. 186). En redaktör tillsades faktiskt att skaffa material från Israels ambassad för att använda det till *TNRs* ledarartiklar. ”Det räcker inte att säga att *TNRs* ägare har Israel på hjärnan, det säger han ju själv. Än viktigare är att Peretz är som besatt av Israels kritiker, Israels möjliga kritiker och folk som aldrig hört talas om Israel men som kanske någon gång kommer att känna någon som kan bli en Israel-kritiker.” (Alterman s. 195).

Likaledes i den litterära världen var den mycket inflytelserika vänstertidskriften *Partisan Review* (*PR*) ett framträdande skyltfönster för de ”Newyork-intellektuella”, en grupp som dominerades av redaktörer och skribenter med en judisk etnisk identitet och ett starkt främlingskap inför amerikanska politiska och kulturella inrättningar (Cooney 1986, 225ff; Shapiro 1989; Wisse 1987). Clement Greenberg, den mycket inflytelserike konstkritikern, som med sitt arbete bidrog till att etablera den abstrakta expressionistiska rörelsen på 1940-talet, är en urtypisk medlem av denna grupp. Han gjorde sig ett namn enbart inom vad man kunde kalla en judisk intellektuell miljö. Greenberg skrev för *PR*, var redaktionschef för *Contemporary Jewish Record* (föregångaren till *Commentary*), var länge redaktör för *Commentary* under Elliot Cohen liksom konstkritiker åt *The Nation*.

Det var alltså delvis samma människor, som arbetade med de officiella judiska publikationerna och de sekulära intellektuella tidskrifter som var förbundna med de Newyorkintellektuella. *Commentary*, som utges av Amerikanska judiska kommittén, blev faktiskt den mest kända tidskriften för de Newyorkintellektuella och tjänade till att presentera deras ideer för en vidare läsekrets, samtidigt som den ägnade sig åt judiska frågor. Åtskilliga Newyorkintellektuella hade redaktörsposter vid *Commentary*, förutom Greenberg bland andra Robert Warshow, Nathan Glazer, Irving Kristol, Sidney Hook och Norman Podhoretz; redaktören vid *PR* Philip Rahv tjänstgjorde även som redaktionschef vid *Contemporary Jewish Record*. Emedan redaktörerna och skribenterna vid de olika tidskrifterna i mycket var samma människor, anses följande tidskrifter ha varit förbundna med de Newyorkintellektuella (Jumonville 1991, 8, 234): *PR*, *Commentary*, *Menorah Journal*, *Dissent*, *The Nation*, *Politics*, *Encounter*, *The New Leader*, *The New York Review of Books*, *The Public Interest*, *The New Criterion*, *The National Interest* och *Tikkun*.

PR började som en avläggare till kommunistpartiet, och dess centrala gestalter var alla marxister och beundrare av Trotskij. Från och med 1940-talet spädde man dock på med allt kraftigare doser psykoanalys. (Lionel Trilling till exempel skrev att han kände en mycket starkare lojalitet mot Freud än mot Marx [Jumonville 1991, 126].) Det förekom åtskillig påverkan och korsbefruktnings mellan de Newyorkintellektuella och Frankfurtskolan (Jumonville 1991, 66; kap. 5). De Newyorkintellektuella utvecklades gradvis bort från att förespråka socialistisk revolution till att hysa ett gemensamt engagemang för antinationalism och kosmopolitism, ”en bred och inklusiv kultur”, där kulturskillnader hyllades (Cooney 1986, 233). (Som vi skall se i kapitel 7, publicerade *Commentary* på 1950-talet artiklar, som förordade mångkulturalism och omfattande invandring av alla raser och nationer till

Förenta staterna.) De uppfattade sig själva som alienerade, marginaliserade individer – en modern version av den traditionella judiska separatismen och känslan av främlingskap inför den icke-judiska kulturen. ”De kände inte att de hörde till Amerika eller att Amerika hörde till dem” (Podhoretz 1967, 117; kursiverat i texten). Podhoretz (1979, 283) fick faktiskt på 1950-talet frågan av en redaktör ”om huruvida skrivmaskinerna på *Partisan Review* hade ’en särskild tangent för ordet alienation’.” De förespråkade också ett sekulärt humanistiskt synsätt och var motståndare till religiösa värden, åtminstone delvis på grund av samband i det förflutna mellan antisemitism och kristen religiös ideologi. Resultatet blev ”en kontinuitet i synsättet i de Newyorkintellektuellas verk, vilken varade under hela 1930- och 1940-talen... De Newyorkintellektuella omfattade kosmopolitiska värden... Deras lojalitet mot dessa värden intensifierades av deras medvetenhet om att vara judar, och denna medvetenhet bidrog till att göra *Partisan Reviews* variant av kosmopolitism till en åtskild intellektuell hållning” (Cooney 1986, 245).

Det torde vara svårt att överskatta de Newyorkintellektuellas inflytande på den amerikanska finkulturen på 1940- och 1950-talen, i synnerhet på områdena litteraturkritik, konstkritik, sociologi och ”intellektuell finjournalistisk” (Jumonville 1991, 9). Irving Kristol (1983, 10) skriver om *PR*:s ”skrämmande närvaro” bland hans universitetskamrater. Med konstkritikern Hilton Kramers ord:

För vissa författare och intellektuella i min generation... som drogs till *PR* i slutet av fyrtioalet och början av femtioalet... var den mer än en tidskrift, den var en väsentlig del av vår utbildning, lika mycket en del av den utbildningen som de böcker vi läste, de besök vi gjorde på museerna, de konserter vi bevistade och de skivor vi köpte. Den gav oss en inträdesbiljett till det moderna kulturlivet – till dess allvar och komplexitet och stridbara karaktär – som få av våra lärare kunde mäta sig med... Varje ämne den omfattade – konst, litteratur, politik, historia och aktuella händelser – förlänade den en stämning av något omedelbart angeläget, vilken fick oss läsare att känna oss delaktiga och manade att reagera. (Kramer 1996, 43)

Greenberg växte upp i New Yorks jiddischspråkiga radikala subkultur (”Varenda en som hans familj kände var socialist. Som liten pojke trodde han att *socialistisk* betydde *judisk*” [Rubinfeld 1997, 60].) Liksom de andra Newyorkintellektuella hade Greenberg en stark judisk identitet, som ytterst påverkade hans arbete. ”Jag tror att det finns en egenskap av judiskhet närvarande i vartenda ord jag skriver, liksom det finns i nästan varje ord varje annan samtida amerikansk judisk författare skriver” (i Rubinfeld 1997, 89). Såsom chefredaktör för *Contemporary Jewish Record* publicerade Greenberg en artikel, som öppet behandlade Henry Adams antisemitism, vid den tiden tabu. Han var också en viktigare främjare av Franz Kafkas verk och betraktade Kafka som själva inbegreppet av den judiska rösten i litteraturen: ”Den revolutionerande och hypnotiska effekten av Franz Kafkas verk... på världens litterära avantgarde har varit makalös... Kafka synes inleda en

ny [skönlitterär epok] på egen hand, visa vägen bortom de flesta av de grundläggande förutsättningar som den västerländska skönlitteraturen hittills vilat på. Det Kafkas skrifter representerar är dessutom, kanske första gången, att en väsentligen och egenartat judisk verklighetsuppfattning, som hittills inte kommit till uttryck annat än i religiösa former, har funnit en sekulär röst” (i Rubinfeld 1997, 92–93). I en recension i *PR* av en militant sionistisk bok av Arthur Koestler, som svartmålade de europeiska judarna och prisade de sionister som koloniserade Palestina, uttryckte Greenberg (1946, 582) en känsla av judisk överlägsenhet med orden: ”Det är möjligt att jag vill föreslå att man antar andra måttstockar för värdering än Väst-europas. Det är möjligt att den europeiske juden enligt ’världshistoriska’ måttstockar representerar en högre typ än någon som hittills uppnåtts i historien.” År 1949 utbröt en strid mellan detta framväxande judiska intellektuella etablissemanget och det äldre, företrädesvis icke-judiska ifråga om ett pris till Ezra Pound, vilkens poesi speglade hans fascistiska sympatier och hans antisemitism. Greenberg betonade att moralen stod över estetiken och skrev att ”livet innefattar och är viktigare än konsten och dömer tingen efter deras följder... som jude kan jag inte hjälpa att jag känner mig kränkt av ämnet i Pounds senaste poesi; och sedan 1943 får sådant mig att känna mig också *fysiskt* rädd” (Greenberg 1949, 515; kursiverat i texten).

Också filosofen Sidney Hook hade en stark judisk identifiering; han var sionist, en varm anhängare av Israel och förespråkade judisk uppfostran för judiska barn (se Hook 1989). Hook spelade en avgörande, ledande roll i gruppen (Jumonville 1991, 28) och, som ovan angivits, hade han en redaktörspost på *Commentary*. I sina ”reflektioner om den judiska frågan” skrev han: ”antisemitismens orsaker är inte att finna i judars beteende” (Hook 1949, 465). I stället är det så att antisemitismens rötter är att finna ”i icke-judarnas tro och vanor och kultur” (s. 468), i synnerhet i kristendomen. Antisemitismen är endemisk i varje kristen kultur, vars religion gjort judarna till de eviga skurkarna i det kristna frälsningsdramat” (ss. 471–472).

Hook författade ett utförligt försvar för judendomen i den moderna världen. Jude är helt enkelt en social kategori utan etniska bibetydelser: ”*Jude är envar som av något skäl säger sig vara en sådan i något samhälle, där det är brukligt att märka skillnaden*” (s. 475, kursiverat i originalet). Enligt Hook finns det inga judiska intellektuella rörelser utom sådana som sionismen och hassidismen, vilka kan förklaras ”med den västerländska kristenhetens sociala och kulturella tryck.” Judiska intellektuella sägs påverkas mycket mera av icke-judiska intellektuella än av sin status som judar. Hook hävdar faktiskt med en extrem filosofisk nominalism, som går fullständigt på tvärs mot judendomens hela historia: Judar finns inte som grupp över huvud taget. Judendomen är en fullkomligt atomistisk, frivillig sammanlänkning av individer, vilkas enda biologiska band finns inom kärnfamiljen: ”Det finns endast individer” (s. 481).

Hook ansåg dessutom att juden har en moralisk plikt att förbli jude:

[för de flesta judar] var det praktiskt taget omöjligt att fly undan [judiskheten], och där det var möjligt, var de psykologiska kostnaderna vanligen

alltför betungande, och moraliskt var det egentligen förnedrande att kapitulera för irrationella fördomar och förneka släktskapen med fäder och mödrar som, ofta mot heroiska odds, hade modigt behållit sin integritet och tro, vilken den nu var. (S. 479)

Liksom många vänstermänniskor gillade Hook drömmen om mänsklig universalism men ansåg att ”drömmen bortser från faktum att människor lever som judar och icke-judar här och nu och kommer att göra det länge; att själva drömmen bygger på att man accepterar skillnader mellan människor och inte på hoppet om en odifferentierad enhet; och att antisemitismens mikrober smittar också rörelser, som inte officiellt tillåter den finnas” (s. 481). (Hook var ytterst känslig för antisemitism på vänsterkanten alltifrån konflikten mellan Trotskij och Stalin på 1920-talet; se kap. 3.) Judar skulle således få fortsätta att finnas som judar långt efter att Hooks demokratiska och socialistiska utopi hade skapats. För Hook innebär vänsteruniversalismen, rätt förstådd, ett accepterande av kulturell mångfald såsom central inte bara för en filosofi om judendomen utan för själva demokratin:

Ingen filosofi för det judiska livet behövs utom en – som är identisk med det demokratiska sättet att leva – som möjliggör för judar, som av vilket skäl det vara månde accepterar sin existens som judar, att leva ett värdigt och betydelsefullt liv, ett liv där de tillsammans med sina medmänniskor kollektivt strävar att förbättra kvaliteten av demokratiska, sekulära kulturer och därmed främjar ett maximum av kulturell mångfald, både judisk och icke-judisk... Om den rensas på sin utopism och sin oförmåga att förstå att demokratins etik förutsätter icke en enhetlighetens eller identitetens jämlikhet utan en skillnadernas jämlikhet, har den universalistiska åsikten alltså ett stort mått av giltighet. (ss. 480-481)

För Hook (1948, 201–202) ”är mångfalden i erfarenheter [såsom etnisk och kulturell mångfald] direkt eller indirekt omedelbart njutbar... Den tryggar oss för provinsialism och det välbekantas tyranni, vars grepp ibland kan vara så starkt att det gör oss oförmögna att ge nya gensvar som är nödvändiga för överlevnad... Att växa till mognad består till stor del i att lära sig uppskatta skillnader.” Hook uttrycker därmed det grundläggande judiska intresset av kulturell och etnisk mångfald, vilket är ett centralt tema i kapitel 7, som handlar om judisk inblandning i förenta staternas invandringspolitik.

De Newyorkintellektuella omfattade följande framträdande judar, vilka grovt klassificeras enligt det område där de huvudsakligen verkade, även om de tenderade att vara generalister snarare än specialister: Elliot Cohen (chefredaktör för *Menorah Journal* samt grundare av och redaktör vid *Commentary*); Sidney Hook, Hannah Arendt (statsfilosofi, politisk och intellektuell journalistik); William Phillips och Philip Rahv (redaktörer för *PR*; litteraturkritik, intellektuell journalistik); Lionel Trilling, Diana Trilling, Leslie Fiedler, Alfred Kazin och Susan Sontag (litteraturkritik); Robert Warshow (film- och kulturkritik); Isaac Rosenfeld, Del-

more Schwartz, Paul Goodman, Saul Bellow och Norman Mailer (skönlitteratur med poesi, litteraturkritik); Irving Howe (politisk journalistik, litteraturkritik); Melvin J. Lasky, Norman Podhoretz och Irving Kristol (politisk journalistik); Nathan Glazer, Seymour Martin Lipset, Daniel Bell, Edward Shils, David Riesman och Michael Walzer (sociologi); Lionel Abel, Clement Greenberg, George L. K. Morris, Meyer Schapiro och Harold Rosenberg (konstkritik).

De Newyorkintellektuella gjorde sina karriärer helt och hållet inom en judisk social och intellektuell miljö. I Rubinfelds (1997, 97) förteckning över människor, som Greenberg inbjöd till tillställningar i sin lägenhet i New York, är konstnären William de Kooning den ende icke-juden. Avslöjande är Michael Wrezins (1994, 33) ord om Dwight Macdonald, ytterligare en trotskist som publicerade sig i *PR*, som en ”framstående goj bland partisanskierna”. En annan icke-jude var författaren James T. Farrell, men hans dagbok vittnar om en praktiskt taget heljudisk social miljö, där han tillbragte sitt liv i ett så gott som oavbrutet umgänge med andra Newyorkintellektuella (Cooney 1986, 248). Podhoretz (1967, 246–248) betecknar förvisso de Newyorkintellektuella som en ”familj”, som när medlemmarna bevistade en tillställning anlände samtidigt och höll sig till den egna kretsen.

Kulturkritiken var central för de Newyorkintellektuellas arbete. För Rahv (1978, 305–306) var den modernistiska kulturen viktig på grund av sin potential till kulturkritik. Modernismen främjade ”skapandet av moraliska och estetiska värden, som gick emot och ofta var våldsamt kritiska mot den borgerliga andan”. ”Vad är den moderna litteraturen, om icke ett hämndlystet, neurotiskt och ständigt förnyat gräl med den moderna världen?” Dyliga uttalanden om den kritiska potentialen hos också den mest abstrakta konsten speglade Frankfurtskolans teoretiker Adorno och Horkheimer, varav den senare anmärkte att ”det finns inslag av motstånd också i den mest upphöjda konst” (Horkheimer 1941, 291).

De Newyorkintellektuella förkroppsligade tendensen att utstråla en känsla av moralisk och intellektuell överlägsenhet i förening med en mycket realpolitisk förmåga att främja och befästa ingruppens makt, egenskaper som är typiska för de rörelser som granskas i denna bok. I sin självuppfattning parade de Newyorkintellektuella ”en äkta lojalitet mot värden, som stod under angrepp, med odlandet av en egenbild – önskebild av en lösgjord och förfrämligad intelligentia, som höll ställningarna mot tankens och andens fördärv” (Cooney 1986, 200). Jag har anmärkt att Clement Greenberg underströk att det moraliska stod över det estetiska. Likaledes såg Lionel Trilling litteraturkritiken såsom väsentligen befattande sig med ”den kvalitet som livet inte har men borde ha” (i Jumonville 1991, 123). På den politiska arenan framställdes frågor såsom ”en kamp mellan gott och ont... De bestämda, känsloladdade, ofta moralistiska ståndpunkter de Newyorkintellektuella intog och deras tendens att likställa de egna åsikterna med en grundläggande intellektuell hederlighet motverkade det engagemang för öppenhet och tankefrihet de förkunnade i sina offentliga uttalanden och som låg implicit i deras hängivenhet för kosmopolitiska värden” (Cooney 1986, 265).

Elitismen i deras [de Newyorkintellektuellas] åskådning var naturligtvis inte av det sociala och ekonomiska slaget, som beror på överklassprivilegier, utan i stället en intellektuell elitism – en jeffersonsk begåvnings-, förmågans, intelligensens och den kritiska skarpsinnighetens aristokrati. De var angelägna om att behålla sitt intellektuella yrke och dess värden. Dessutom var de en elit i bemärkelsen av att vara utvalda. Men alla dessa slag av elitism hade ett samband med varandra: de var alla sätt för en grupp att behålla makten, och de utmynnade i en nedlåtande inställning till de lägre skikten i samhället. (Jumonville 1991, 169)

Denna nedlåtenhet och oförmåga att respektera andras ideer är särskilt uppenbara i de Newyorkintellektuellas inställningar till den traditionella amerikanska kulturen, i synnerhet den amerikanska landsbygdsens kultur. Ifråga om medlemskapet sammanfaller de Newyorkintellektuella till stor del med de folkfientliga krafter som, vilket dryftades i kapitel 5, använde *The Authoritarian Personality* för att sjukförklara icke-judiska amerikaners och i synnerhet den lägre medelklassens beteende. De Newyorkintellektuella var kulturelitister, som avskydde kulturdemokrati och fruktade massan, samtidigt som de konsekvent höll sig på den politiska vänsterkanten. Rörelsen var en ”vänsterelitism – en vänsterkonservatism, skulle man kunna säga – som sakta förvandlades till... neokonservatism” (Jumonville 1991, 185). De Newyorkintellektuella satte landsbygdsens Amerika i samband med ”nativism, antisemitism, nationalism och fascism liksom med antiintellektualism och provinsialism; det urbana förknippades motsatsmässigt med etnisk och kulturell tolerans, med internationalism och med avancerade ideer... De Newyorkintellektuella helt enkelt utgick från antagandet att det lantliga – dit det hänförde mycket av den amerikanska traditionen och det mesta av territoriet utanför New York – hade föga att tillföra en kosmopolitisk kultur... Genom att tolka kulturella och politiska frågor enligt detta synsätt, där det urbana ställdes mot det lantliga, kunde författarna maskera även anspråk på överlägsenhet och uttryck för antidemokratiska känslor som omdömen avgivna med objektiv sakkunskap” (Cooney 1986, 267–268; kursiverat i texten). I kapitel 7 skall vi se hur detta urbaniserade intellektuella och politiska etablissemanngår i kamp mot det lantliga Amerika i invandringsfrågan, i detta fall med stöd av alla de stora judiska politiska organisationerna.

Också *PR* hade en ingrupp–utgrupp-mentalitet, som fullständigt överensstämmer med den hos de andra judebehärskade intellektuella rörelser som här granskas. Norman Podhoretz betecknar skocken kring *PR* såsom en ”släkt”, som uppstått ”ur den känsla av belägrad isolering som var gemensam för själva ledarna för den modernistiska rörelsen – övertygelsen att andra inte var några som man behövde taga hänsyn till annat än för att angripa dem och som man inte behövde befatta sig med i sitt skriftställande. Ur denna känsla kom också en hopplöshet ifråga om den amerikanska kulturens öde i det stora hela och den därmed sammanhängande övertygelsen att integritet och kvalitet var möjliga endast hos ’oss’.” Det var som att leva på en öde ö, där de enda människor som fanns var ingruppens medlemmar: ”Familjen brydde sig praktiskt taget inte om några utomstående andra än de när-

maste släktingarna... Att adopteras in i familjen var en stor utmärkelse: det betydde att man dög, att man *existerade* som författare och intellektuell” (Podhoretz 1967, 115–116, 151; kursiverat i texten).

Liksom de andra intellektuella rörelser, som granskas i denna bok, hade kretsen kring *PR* en känsla av gemenskap och gruppskap, ”en känsla av gemensamt syfte och gruppstöd kring tidskriften”, och den viktigaste frågan om en tilltänkt skribent var om han var ”en skribent av vår sort” (Cooney 1986, 225, 249). Inom denna av sig själv såsom alierad och marginaliserad betecknade grupp fanns en atmosfär av socialt stöd, vilken otvivelaktigt fungerade liksom traditionell judisk ingruppsolidaritet hade gjort front mot en moraliskt och intellektuellt underlägsen yttervärld. Medlemmarna kände sig som ”upproriska intellektuella, vilka försvarade en minoritetsställning och upprätthöll radikalismens bästa traditioner” (s. 265). *PR* betydde ”en hamn och ett stöd” och gav en känsla av social identitet; tidskriften ”tjänade till att inge många av sina medlemmar vissheten om att de inte var ensamma i världen, att vänligt stämde intellektuella fanns i tillräckligt antal för att ge dem sociala och yrkesmässiga förtöjningar” (Cooney 1986, 249). Det fanns således åtskillig kontinuitet i denna ”sammanhållna, urskiljbara grupp” av intellektuella ”som för det mesta hade inlett sina karriärer som revolutionära kommunister på 1930-talet för att bli en institutionaliserad och rentav härskande beståndsdel i den amerikanska kulturen på det konservativa 1950-talet, alltmedan de bibehöll en stark kollektiv kontinuitet” (Wald 1987, 12, 10).

Det var följdriktigt att de allianser mellan delvis sammanfallande grupper, som denna judiska intellektuella miljö födde fram, skulle föranleda anklagelser om att det var ett judiskt litterärt etablisseman, som hade makten att bestämma vilka i den litterära världen som skulle nå framgång och att detta etablisseman främjade judiska författares karriär. Truman Capote och Gore Vidal anspelade på en judisk gruppsammanhållning, och de klagade över de judiska intellektuellas förmåga att bestämma vilka som skulle nå framgång i den litterära världen och deras tendens att främja judiska författare (se Podhoretz 1986, 24). Capote betecknade en ”judisk maffia” i den litterära världen såsom en ”klick av newyorkorienterade författare, som styr mycket av den litterära scenen genom inflytandet i kvartalstidskrifter och intellektuella magasin. Alla dessa tryckalster är judebehärskade, och detta särskilda kotteri utnyttjar dem för att lansera författare genom att uppmärksamma dem eller stoppa dem genom att inte uppmärksamma dem” (i Podhoretz 1986, 23).

Förutom de medvetna känslor av judiskhet, som ligger till grund för dessa umgängesmönster, finns det nog också en solidaritet, som judar omedvetet känner med andra judar och som underlättar de delvis sammanfallande allianser och mönster av ömsesidigt citerande som här dryftas. Greenwald och Schuh (1994) hävdar att de diskriminerings effekter, de fann i sin studie av judiska forskare, är omedvetna, delvis därför att de fann mönstret av judisk etnisk diskriminering av icke-judar hos forskare, som ägnade sig åt forskning om fördomar, alltså hos forskare, om vilka man rimligen kan förmoda att de inte medvetet följer ett mönster av etnisk diskriminering. I själva verket utvisar ett omfattande forskningsmaterial att det finns omedvetna fördomar hos människor, vilka på grundval av skenbart ärliga egna upp-

gifter betecknats som icke-fördomsfulla (Crosby, Bromley och Saxe 1980; Gaertner och Dovidio 1986). Dessa rön stämmer väl överens med den betydelse självbedrägeriet har såsom en aspekt av judendomen (*SAID*, kap. 8): Judiska forskare, vilka uppfattar sig själva som fullkomligt befriade från fördomar, gynnar omedvetet medlemmar av den egna ingruppen.

Flera exempel på sådana djupa känslor av judisk solidaritet gavs i *SAID* (kap. 1), och i kapitel 4 befanns dessa känslor vara betecknande för Freud. Dyliga känslor exemplifieras i följande uttalande av Robert Reich (1997, 79), som var arbetsmarknadsminister under president Clinton, om hans första personliga möte med styrelseordföranden för Förenta staternas centralbank Federal Reserve, Alan Greenspan: "Vi har aldrig träffats förut, men jag känner honom med en gång. En blick, några ord, och jag vet var han hade vuxit upp, hur han hade vuxit upp, var han hade fått det som driver honom och hans sinne för humor. Han är New York. Han är jude. Han ser ut som min onkel Louis, hans röst är min onkel Sams. Jag känner att vi varit tillsammans vid otaliga bröllop, bar-mitzvaer och begravningar. Jag vet hans genetiska struktur. Jag är viss om att vi har haft en gemensam stamfar de senaste fem hundra åren – kanske rent av senare än så." Den newyorkintellektuelle Daniel Bell noterar, "Jag är född i *galut* [hebreiska för "landsförvisning, landsflykt", ö.a.], och jag tar på mig – numera med glädje men en gång med smärta – min självmedvetenhets dubbla börda och dubbla lust, en amerikans yttre liv och judens inre hemlighet. Jag vandrar med detta märke som vore det skrivet på min panna, och det är lika synligt för några andra hemliga som deras märke är synligt för mig" (Bell 1961, 477). Teologen Eugene Borowitz (1973, 136) skriver att judar söker reda på varandra i sociala situationer och känner sig "som mycket mera hemma", när de har upptäckt vilka som är judar.¹⁴⁷ Vidare påstår sig "de flesta judar vara utrustade med en anordning för avkännande av vänner och fiender, vilken möjliggör för dem att detektera närvaron av en annan jude trots kraftigt kamuflage." Dessa djupgående och, betecknande nog, omedvetna band av genetisk likhet (Rushton 1989) och känsla av ödesgemenskap, vilka förenar medlemmar av samma ingrupp, leder till starka gruppband mellan sådana judiska intellektuella och politiska aktivister som här studeras.

Den teori om individuella skillnader i förhållandet mellan individualism och kollektivism som utvecklades i *SAID* (kap. 1) förutsäger att judar på grund av ett större genetiskt och miljömässigt tryck i riktning mot kollektivism torde särskilt dragas till dyliga grupper. Sulloway (1979b) beskriver den "kultlika stämning av religion som härskade inom psykoanalysen – en karakteristik som väl stämmer överens med tesen att judendomen måste uppfattas såsom innefattande de psykologiska mekanismer som ligger till grund för deltagandet i religiösa kulturer (se *SAID*, kap. 1). Parallellerna mellan den traditionella judendomen och psykoanalysen såsom en auktoritär, sammanhållen ingrupp, som påtvingar medlemmarna konformitet, går därmed långt bortom rörelsens formella struktur, så att den också inger en djup känsla av personligt engagemang, som tillgodoser liknande psykologiska behov. Sett utifrån den teori som utvecklades i *SAID*, är det inte det minsta förvånande att de sekulära organisationer, som bildats och behärskats av judar, de radikala politiska rörelserna

och den boasianska antropologin inräknade, till slut skulle vädja till samma psykologiska system som den traditionella judendomen gjort. I grund och botten handlar judendomen om engagemang för en exklusivistisk grupp, som aktivt vidmakthåller murar mellan ingruppen och den övriga världen.

Denna gruppsammanhållning är särskilt slående i situationer, där judiska intellektuella har fortsatt att fungera som sammanhållna grupper också sedan antisemitismen under den nationalsocialistiska eran tvang dem att utvandra. Detta skedde inom psykoanalysen och även med Frankfurtskolan. Ett liknande mönster framträdde i den synnerligen inflytelserika Wienkretsen inom filosofin (Horowitz 1987).

I den intellektuella världen har gruppsammanhållningen gjort det lättare att framföra särskilda synsätt inom akademiska yrkessammanslutningar (exempelvis det boasianska programmet inom amerikanska antropologiska förbundet och psykoanalysen inom Amerikanska psykiatriska förbundet). Rothman och Lichter (1982, 104–105) noterar att judar bildat och behärskat sammanhållna undergrupper med en radikalt politiskt program i åtskilliga akademiska organisationer på 1960-talet, bland andra yrkessammanslutningar inom ekonomi, statskunskap, sociologi, historia och Modern language association, en organisation för språklärare. De framkastar också att det vid denna tid fanns ett brett politiskt program för judiska samhällsvetare: ”Vi har redan påpekat de svagheter några av dessa studier [om judiskt engagemang i radikala politiska rörelser] lider av. Vi misstänker att många av de ’sanningar’, som fastställdes på andra samhällsvetenskapliga områden under denna tid, lider av liknande svagheter. Att de godtagits i vida kretsar... kan ha lika mycket att göra med förändringarna i de etniska och ideologiska egenskaperna hos dem som behärskade samhällsvetarskrået som med något verkligt framåtskridande för kunskapen” (Rothman och Lichter 1982, 104). Sachar (1992, 804) anmärker att Beredande utskottet för en ny politik för amerikanska statskunskapsförbundet var ”överväldigande judiskt” och att Förbundet för radikala nationalekonomer i början var oproportionerligt judiskt. Som Higham (1984, 154) dessutom noterar, underlättades den otroliga framgången för den serie studier som ingick i *The Authoritarian Personality* av den ”utomordentliga framväxten” av judar, som engagerade sig mot antisemitism, på poster inom de samhällsvetenskapliga fakulteterna i tiden efter andra världskriget.

Sedan en organisation väl kommit att domineras av ett särskilt intellektuellt synsätt, råder det en oerhörd intellektuell tröghet, som uppstått genom att de informella nätverk som behärskar elituniversiteten tjänstgör som vakter vid inläppet för nästa generation av forskare. Uppåtsträvande intellektuella, antingen de är judar eller icke-judar, utsätts för en intensiv indoktrinering på grundutbildnings- och forskarutbildningsnivå och ett oerhört psykologiskt tryck att tillägna sig de grundläggande intellektuella antaganden som ligger i kärnan för disciplinens makthierarki. Såsom sades i kapitel 1, är det inte förvånande att, när judar väl nått en intellektuellt härskande ställning, 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.

Gruppsammanhållningen kan ses också i framväxten av vördnadsfulla kulter, som gjort stort väsen av gruppledarens prestationer (den boasianska antropologin och psykoanalysen). Whitfield (1988, 32) sammanfattar på liknande sätt "det löjeväckande, överdrivna prisandet" av den sionistiske forskaren Gershom Scholem. Daniel Bell, sociolog vid Harvarduniversitetet och ledande medlem av de Newyorkintellektuella, betecknade Scholems bok *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah* som den viktigaste boken i tiden efter andra världskriget. Romanförfattarinnan Cynthia Ozick utropade, "Det finns vissa mästerliga verk om det mänskliga psyket, vilka förändrar den vanliga uppfattningen på ett sådant oförutsägbart sätt och i en sådan vidunderlig skala att kulturen slår slint och inget någonsin mer kan betraktas annat än i ljuset av denna nya kunskap... en anhopning av grundläggande insikt som antar naturkraftens makt. Gershom Scholems opus har en sådan kraft, och dess massiva hörnsten *Sabbatai Sevi* tynger det medvetande som söker omfatta det med icke endast sin oantastliga, nästan överväldigande lärdom utan också med sin enastående undervisning om människans natur." Whitfield faller kommentaren: "när Ozick var färdig, hade själve Aristoteles börjat förefalla svagpresterande och till och med Freud förpassats till att stå vid 'ett titthål och kika in i en mörk kammare', medan Scholem upphöjts till 'ett radioteleskop som utspanar världsalltet'." (Frånsett den etniskt betingade specialreklamen kanske det var därför att Scholem i sitt verk avsiktligt tonade ned den judiska partikularismen, som han kom att tillerkännas en sådan universell betydelse [se denna boks *Företal*.])

Det är intressant att notera ytterligare exempel på sammanhållna grupper av judiska intellektuella vid sidan om dem vi betraktat i de föregående kapitlen. I Spanien på 1500-talet var en samlad grupp av conversointellektuella livligt engagerade i att göra universitetet i Alcalá till ett bålverk för nominalismen – en lära, som i vida kretsar betraktades såsom undergrävande religionen (González 1989). George Mosse (1970, 172) skildrar en grupp av övervägande judiska vänsterintellektuella i Weimarrepubliken, vilka "nådde en viss sammanhållning genom de tidskrifter de gjorde till sina egna". Också Irving Louis Horowitz (1987, 123) beskriver en "organisk grupp" av österrikiska marxistiska intellektuella som i tiden före andra världskriget "hade det judiska ursprunget om inte den sionistiska övertygelsen gemensamt". Horowitz (1987, 124) anmärker att den österrikiska marxistgruppen och Frankfurtskolan hade "en gemensam etnisk och religiös bakgrund... för att inte nämna delvis sammanfallande nätverk och anhängare", vilket allt ytterst härrörde från det tysk-judiska livets enhet i Europa före kriget.

Ytterligare ett intressant exempel, detta från senare delen av 1800-talet, är en synnerligen sammanhållen grupp av nykantianska judiska intellektuella med centrum vid universitetet i tyska Marburg under Hermann Cohens ledarskap (Schwarzchild 1979, 136). Cohen (1842–1918), som i slutet av sin karriär undervisade vid ett rabbinseminarium, förkastade völkischtänkarnas och hegelianernas historicism till förmån för en idealistisk version av kantiansk rationalism. Ett primärt intellektuellt mål bestod i att antaga att det ideala Tyskland måste definieras i universella moraliska begrepp, som rationaliserade den judiska partikularismens fortsatta existens: "En germanism, som krävde av mig att jag uppgav min religion

och mitt religiösa arv, skulle jag inte erkänna som ett idealt folkskap, som statens makt och värdighet oskiljaktigt ingår i... [En] germanism, som krävde ett dylikt uppgivande av den religiösa egenarten eller som ens kunde godkänna och föreslå det, helt enkelt motsäger germanismens drivande kraft i världshistorien” (i Schwarzchild 1979, 143). Liksom hos Frankfurtskolan är det ett absolut etiskt imperativ att judendomen finns till och att Tyskland inte definieras i etniska begrepp, som skulle utesluta judarna: I Cohens filosofiska utopi kommer de olika ”sambälleligt-historiska väsenheterna att icke så mycket gå upp i en enda som att leva fredligt och kreativt med varandra” (Schwarzchild 1979, 145), något liknande Horace Kallens modell för kulturpluralism, vilken granskas i kapitel 7. I anti-semiternas ögon hade Cohens grupp ett etniskt program, och Schwarzchild (1979, 140) anmärker att ”den marburgska nykantianismens anda i själva verket till stor del bestämdes av medlemmarnas judiskhet”. En vanlig kritik mot Marburgskolan bestod i att den ägnade sig åt synnerligen godtyckliga omtolkningar av historiska texter, i synnerhet tolkningar vari judendomen och sådana ökänt etnocentriska judiska tänkare som Maimonides framställdes såsom representerande ett universalistiskt etiskt imperativ. Något som antyder bedrägeri eller självbedrägeri var att det rådde en spänning mellan Cohens förklarade tyska nationalism och hans uttalanden om den stora oro han hyste över att judar led i andra länder och hans uppmaning till judar i andra länder att söka ledning av de tyska judarna (Rather 1990, 182–183).

På 1920-talet fanns ett ”distinkt koteri” av judiska intellektuella (Lionel Trilling, Herbert Solow, Henry Rosenthal, Tess Slesinger, Felix Morrow, Clifton Fadiman, Anita Brenner) med tidskriften *Menorah Journal* som medelpunkt och Eliott Cohen som anförare (senare grundare av och chefredaktör för *Commentary*) (Wald 1987, 32). Denna grupp, som senare till stor del sammanföll med gruppen av Newyork-intellektuella, som beskrivits ovan, var försvuren åt att främja kulturpluralismens ideer. (Horace Kallen, upphovsmannen till tanken att kulturpluralismen vore en samhällsmodell för Förenta staterna [se kapitel 7], var en av grundarna av *Menorah society*.) Speglande sitt i grunden judiska handlingsprogram, lutade denna grupp på 1930-talet åt kommunistpartiet och dess stödorganisationer i tron att, såsom en iakttagare sade, ”den socialistiska revolutionen och dess fortsättning bjöd det enda realistiska hoppet om judarnas räddning från bland annat förintelse” (i Wald 1987, 43). Dessutom: samtidigt som gruppen antagit en ideologi om revolutionär internationalism, ”delade den med kulturpluralismen en fiendlighet mot tanken att assimileras med den dominerande kulturen” (Wald 1987, 43) – ytterligare en indikation på att vänsterpolitisk universalism och judisk icke-assimilationism är förenliga, vilket är ett tema i kapitel 3.

Alltifrån 1950-talets början fanns en grupp, som hade Irving Howe som medelpunkt och räknade Stanley Plastrik, Emanuel Geltman och Louis Coser. Denna grupp organiserade tidskriften *Dissent*, samtidigt som koteriet vid *PR* förflyttade sig stadigt bort från den revolutionära socialismen (Bulik 1993, 18). Förutom samhällskritik från vänsterståndpunkt skrev Howe mycket om jiddischspråkig litteratur och judisk historia; i sin bok *The World of Our Fathers* lade han ner sin nostalgiska

uppskattning av sin ungdoms jiddisch-socialistiska subkultur. På kulturkritikens område var *Dissent* starkt påverkad av Frankfurtskolan, i synnerhet Adornos och Horkheimers verk, och utgav verk av Erich Fromm och Herbert Marcuse, vari dessa utfört synteser av Freud och Marx. I den nya vänsterns era hade den radikala Foundation for Policy Studies [stiftelsen för politiska studier, ö.a.] sin medelpunkt i en grupp judiska intellektuella (Sachar 1992, 805).

Vad vänstern beträffar, har vi sett att judiska kommunister tenderade att välja judar till läromästare och idealisera andra judar, i synnerhet Trotskij, vilka var ledare eller martyrer för saken (se kap. 3). Också den judiska neokonservativa rörelsen har sökt intellektuell inspiration från Leo Strauss hellre än icke-judiska konservativa intellektuella såsom Edmund Burke, Russell Kirk eller James Burnham (Gottfried 1993, 88). Den för det judiska starkt engagerade Strauss ser liberalismen som endast det bästa av flera alternativ, som är ännu mindre acceptabla (det vill säga extremvänstern eller -högern). Strauss beklagar sig över det liberala samhällets tendenser till assimilation och till att bryta ned grupployaliteten, som är så central för judendomen, och ersätta den med "medlemskap i ett obefintligt allmänmänskligt samhälle" (Tarcov och Pangle 1987, 909). Strauss' statsfilosofi, demokratisk liberalism, utformades till att vara ett redskap för att trygga judisk gruppöverlevnad i den politiska världen efter upplysningen (se Tarcov och Pangle 1987, 909–910). Goldberg (1996, 160) noterar att de blivande neokonservativa före sin omvändelse var lärjungar till den trotskistiske teoretikern Max Schachtman, jude också han, och en framstående medlem av de Newyorkintellektuella (se också Irving Kristols [1983] "Memoirs of a Trotskyist").

Vad gäller psykoanalysen och Frankfurtskolan och till en mindre del den boasianska antropologin har vi sett att dessa sammanhållna grupper typiskt nog hade starka övertoner av auktoritarism, och i likhet med den traditionella judendomen själv var de starkt exklusivistiska och intoleranta mot avvikande åsikter. Cuddihy (1974, 106) påpekar att Wilhelm Reich utmärkte sig genom att uteslutas ur både det tyska kommunistpartiet (för sin "felaktiga" åsikt om fascismens orsaker) och psykoanalysen (för sin politiska fanatism): "Reichs försök att 'gifta samman' två av diasporans ideologer, Freud och Marx, slutade med att han skilde sig från de båda rörelser som talade i deras namn." Också påminner jag om David Horowitz' (1997, 42) skildring av sina föräldrars värld. De hade gått med i en "shul", som CPUSA drev. Lagg märke till mentaliteten, som delar upp världen i ingrupp och utgrupp, känslan av moralisk överlägsenhet, känslan av att vara en av *gojim* förföljd minoritet och de mäktiga övertonerna av auktoritarism och intolerans mot oliktankande:

Det mina föräldrar gjorde, när de gick med i det kommunistiska partiet och flyttade till Sunnyside, var att återvända till gettot. Där rådde samma gemensamma, egna språk, samma hermetiskt slutna värld, samma dubbelhet i uppträdandet, så att man visade ett ansikte för yttervärlden och ett annat för den egna stammen. Viktigare var att det rådde samma övertygelse om att man var utsedd till förföljelse och särskilt utvald, samma känsla av moralisk överlägsenhet gentemot de starkare och talrikare *gojim* utanför.

Och det rådde samma rädsla för att bli utstött på grund av kätterska tankar, den rädsla som band fast de utvalda vid sin tro.

En uppdelning i ingrupp och utgrupp, som ovan noterades såsom ett kännetecken för kottieriet kring *PR*, var framträdande också i de vänsterpolitiska grupper som även var övervägande judiska under denna tid. Som redaktören vid *PR* William Phillips (1983, 41) uttryckte det: ”Kommunisterna var experter på att vidmakthålla en broderskapstämning, som gjorde en skarp åtskillnad mellan dem som hörde till kretsen och de utomstående. Man kunde helt enkelt inte utträda, man måste uteslutas. Och uteslutningen ur stammen satte igång ett maskineri avsett att göra den uteslutne till en fullkomlig paria. Partimedlemmarna förbjöds att tala med den före detta kommunisten, och en smädeskampanj släpptes lös som varierade i intensitet efter den uteslutnes betydelse.” Vi har sett att psykoanalysen behandlade sina olik-tänkare likadant.

Dessa rörelser tenderade att samla sig kring en karismatisk ledare (Boas, Freud eller Horkheimer), som hade en mäktig moralisk, intellektuell och social vision, och anhängarna till dessa ledare var dem intensivt hängivna. Det rådde en intensiv psykologisk känsla av missionärsiver och, som vi har sett, moralisk iver. Detta fenomen var fallet med psykoanalysen och den boasianska rörelsen liksom (med massiv ironi) med den kritiska teorin: ”Den teori, som både före och efter kriget fyllde Adorno och Marcuse med en känsla av mission, var en särskild sorts teori: mitt i tvivlen inspirerade den alltjämt, mitt i pessimismen sporrade den dem alltjämt vidare mot ett slags frälsning genom kunskap och upptäckt. Löftet varken uppfylldes eller sveks – det hölls vid liv” (Wiggershaus 1994, 6). Liksom Freud ingav Horkheimer en intensiv lojalitet förenad med personlig osäkerhet (åtminstone delvis på grund av att han kontrollerade institutets budget [Wiggershaus 1994, 161-162]), så att hans underhuggare vid Institutet, såsom Adorno, blev fixerade vid honom och intensivt svartsjuka på dem som var deras rivaler om mästartens ynnest. Adorno ”var beredd att fullständigt identifiera sig med Institutets stora sak och mätte allt efter denna måttstock” (Wiggershaus 1994, 160). När institutsmedlemmen Leo Lowenthal klagade över att ”Adorno visade ett nit som inte skilde sig mycket från agg”, svarade Horkheimer att det var detta som han satte värde på hos Adorno: ”För [Horkheimer] var det enda som betydde något att [Adornos] nitiska aggressivitet, som kunde skönja eftergifter till det borgerliga akademiska systemet i Lowenthals, Marcuses, Fromms verk och ännu mera i andras, leddes in på de rätta spåren, nämligen dem som var av betydelse för samhällsteorin” (Wiggershaus 1994, 163).

Att fylkas kring karismatiska ledare (Leo Trotskij, Rosa Luxemburg) har varit något framträdande också hos radikala judar (se kapitel 3). De Newyorkintellektuella kan utgöra ett undantag, eftersom de var relativt decentraliserade och ganska grälsjuka och konkurrensinriktade gentemot varandra, så att ingen av dem höjde sig till att nå en Freuds eller en Boas' alltbehärskande ställning. Men i likhet med många judar inom vänstern tenderade de att dyrka Trotskij, och vi har sett att Sidney Hook spelade en avgörande roll som ledare i gruppen (Jumonville 1991,

28). De utgjorde också ett distinkt koteri, som var samlat kring de ”små tidskrifterna”, vilkas chefredaktörer utövade en stor makt och ett starkt inflytande över de tilltänkta gruppmedlemmarnas karriär. Trots sin brist på pondus som skribent hade Elliot Cohen ett karismatiskt inflytande på dem som skrev för honom i hans egenskap av chefredaktör för *Menorah Journal* och *Commentary*. Lionel Trilling kallade honom ett ”plågat ’geni’” (i Jumonville 1991, 117), en ledare som påverkade många, bland andra Trilling i deras färd från stalinism till antistalinism och slutligen till neokonservatismens första ansatser. Blivande medlemmar av ingruppen dyrkade typiskt nog ingruppmedlemmarna som kulturikoner. Norman Podhoretz (1967, 147) skriver om den ”storögda, andäktiga fascination” han i början av sin karriär hyste för kretsen kring *PR*. Ingruppmedlemmarna skänkte de andra i gruppen ”hänförd uppmärksamhet” (Cooney 1986, 249). Liksom psykoanalysen delade sig i olika grenar, fick dessa tidskrifter sina avläggare, som grundades av människor som hade en något annorlunda estetisk eller politisk vision, såsom kretsen runt *Dissent*, vars centrala gestalt var Irving Howe.

Denna tendens att fylkas kring en karismatisk ledare är ett kännetecken också för traditionella judiska grupper. Dessa grupper är ytterligt kollektivistiska i Triandis (1990, 1991) bemärkelse. Dessa gruppers auktoritära natur och den centrala roll en karismatisk rabbin innehar är särskilt slående: ”En haredi [ultraortodox jude, plural: haredim, ö.a.]... brukar fråga sin rabbin eller hassidiske rebbe till råds om varenda sak i livet och lyda det råd han får som vore det en halakhisk föreskrift” (Landau 1993, 47). ”Haredims blinda lydnad för rabbinerna är ett av de mest slående kännetecknen på haredismen i både den judiska och icke-judiska omvärldens uppfattning” (Landau 1993, 45). Berömda rabbiner vördas som om de nästan vore gudar (tsaddikism eller personkult), och för inte så länge sedan uppstod det faktiskt en tvist om huruvida Lubavitcherrebbe Schneerson hade hävdats sig vara Messias. Många av hans anhängare trodde att han hade gjort detta. Mintz (1992, 348ff) påpekar att det är vanligt för hassidiska judar att betrakta sin rebbe som Messias.

Denna intensiva gruppkänsla, centrerad på en karismatisk ledare, påminner om motsvarande hos östeuropeiska traditionella judar, vilka var de omedelbara förfäderna till många av dessa intellektuella. Sionistledaren Arthur Ruppin (1971, 69) skildrar sitt besök i en synagoga i polska Galizien år 1903:

Där fanns inga bänkar, och flera tusen judar stod tätt sammanpackade och svajade av och an i bön liksom ett sädesfält för vinden. När rabbinen uppträdde, började gudstjänsten. Alla försökte komma honom så nära som möjligt. Rabbinen ledde bönen med en tunn, gråtande röst. Den tycktes väcka ett slags extas hos åhörarna. De slöt ögonen och svajade våldsamt. Det högljudda bedjandet lät som en storm. Någon, som betraktade dessa bedjande judar, torde ha dragit slutsatsen att de var de mest religiösa människorna på jorden.

Efteråt var de som stod närmast rabbinen ytterst ivriga att äta mat som rabbinen rört vid, och de avättna fiskbenen bevarades av anhängarna som relikier.

Som man kan vänta enligt teorin om social identitet, synes i alla dessa rörelser ha rätt en stark känsla av att tillhöra en ingrupp, som betraktades såsom intellektuellt och moraliskt överlägsen och kämpande mot utgrupper, vilka sågs som moraliskt förfallna och intellektuellt underlägsna (till exempel Horkheimers ständiga påminnelse om att medlemmarna utgjorde det "utvalda fåtal" som var utsett att utveckla den kritiska teorin). Inom ingruppen tilläts avvikande åsikter endast inom ett mycket inskränkt intellektuellt område, och de som överskred gränserna stöttes helt sonika ut ur rörelsen. De ord Eugen Bleuler fällde till Freud, när han lämnade den psykoanalytiska rörelsen år 1911, är värda att citera på nytt, då de beskriver en central egenskap hos psykoanalysen och de andra rörelser som granskas i denna bok: "Detta 'den som inte är för oss är emot oss', detta 'allt eller intet' är nödvändigt för religiösa samfund och nyttigt för politiska partier. Jag kan därför förstå principen som sådan, men för vetenskapen anser jag den skadlig" (i Gay 1987, 144–145). Alla dessa egenskaper är centrala också för den traditionella judendomen och förenliga med antagandet att en grundläggande egenskap hos judendomens alla yttringar är en benägenhet att bygga synnerligen kollektivistiska strukturer, vilka behärskas av en stark känsla av murar mellan ingruppen och utgrupperna (se *PTSDA*, kap. 8).

Ett annat viktigt tema är att psykoanalysen och studierna ingående i *The Authoritarian Personality* visade starka övertoner av indoktrinering: Man utarbetade teorier, enligt vilka beteende, som inte överensstämde med de politiskt godtagbara rättsnörena, tolkades som indikationer på psykisk sjukdom. Detta framträder i psykoanalysens tendens att hänföra avvisandet av själva psykoanalysen till olika slag av psykisk sjukdom liksom i det allmänna synsättet att den sjukdomsframkallande icke-judiska kulturen var upphovet till alla slag av psykisk sjukdom och att antisemitismen var ett tecken på en störd personlighet. Studierna inom projektet *The Authoritarian Personality* byggde på denna tradition med dess "upptäckt" att oförmågan att utveckla en "liberal personlighet" och oförmågan att djupt och innerligt acceptera liberala politiska åsikter var tecken på psykisk sjukdom.

Man torde faktiskt kunna notera att det är ett gemensamt tema för alla dessa kulturkritiska rörelser att anse av icke-judar behärskade sociala strukturer såsom sjukdomsframkallande. Ur psykoanalysens och även Frankfurtskolans synvinkel är mänskliga samhällen oförmögna att tillgodose mänskliga behov, som är djupt rotade i den mänskliga naturen, varför människor får mängder av olika psykiska sjukdomar till följd av att vi fallit från det naturliga och harmonin med naturen. Eller ses människan som ett oskrivet blad, på vilket den västerländska kapitalistiska kulturen skrivit in girighet, icke-judisk etnocentrism och andra förmenta psykiska rubbningar (marxismen, den boasianska antropologin).

Gruppsammanhållningen kan iakttagas också i det stöd dessa rörelser erhållit från den större judiska gemenskapen. I kapitel 5 noterade jag den vikt radikala judar lade vid att behålla banden med den större judiska gemenskapen. Den större judiska gemenskapen stödde ekonomiskt psykoanalysen såsom det slag av psykoterapi som judar borde välja (Glazer och Moynihan 1963); den stödde också psykoanalysinstituten med välgörenhet. Det var också judar, som bestod större delen av det

finansiella stödet till Frankfurtuniversitetet såsom en tillflykt för tysk-judiska intellektuella med början under den wilhelminska eran (se W. E. Mosse 1989, 318ff), och Institutet för social forskning vid Frankfurtuniversitetet grundades av den judiske miljonären Felix Weil med ett bestämt intellektuellt och politiskt ändamål, som med tiden skulle utmynna i den kritiska teorin (Wiggershaus 1994). I Förenta staterna var det fonder och stiftelser som Stern Family Fund, Rabinowitz Fund och Rubin Foundation, som finansierade radikala undergroundtidskrifter på 1960-talet (Sachar 1992, 804). Mycket tidigare hade amerikansk-judiska kapitalister som Jacob Schiff finansierat rysk-judiska radikala rörelser, som strävade att störta tsaren, ett stöd som mycket väl kan ha fått en betydande effekt (Goldstein 1990, 26–27; Szajkowski 1967).

Dessutom var det judiska inflytandet i populärmedierna en viktig källa till fördelaktig behandling av judiska intellektuella rörelser, i synnerhet psykoanalysen och 1960-talets politiska radikalism (Rothman och Lichter 1982). Fördelaktiga framställningar av psykoanalysen i medierna var vanliga på 1950-talet, nådde sin höjdpunkt i mitten av 1960-talet, när psykoanalysen nådde sitt största inflytande i Förenta staterna (Hale 1995, 289). ”Populära bilder av Freud visade honom som en noggrann iakttagare, en trägen arbetare, en stor helare, en verkligt originell utforskare, ett dygdemönster såsom familjefar, den personliga energins upptäckare och ett geni” (s. 289). Psykiatrer skildrades i spelfilmer som ”humana och effektiva. De Hollywoodstjärnor, -regissörer och -producenter som ’gick i analys’ var legio” (s. 289). Ett viktigt inslag i denna process har varit framväxten av tidskrifter, som riktat sig icke endast till ett slutet skrå av akademiska specialister utan också till en bred krets av bildade läsare och andra konsumenter av motkulturen.

Den vidare judiska gemenskapens stöd kan ses också i förbindelserna mellan judeägda förlag och dessa intellektuella rörelser, såsom i förbindelsen mellan Frankfurtskolan och Hirschfeld Publishing Company (Wiggershaus 1994, 2). Likaledes skaffade sig den straussianska neokonservativa rörelsen tillträde till de ledande intellektuella medierna. Lärjungar till Leo Strauss har byggt upp sina egna nätverk med förlag och recensenter, däribland de neokonservativa tidskrifterna, förlaget Basic Books och förlagen vid Cornell-, Johns Hopkins- och Chicago-universitetet (Gottfried 1993, 73).

Dessa ideologier förkunnades av de mest ansedda inrättningarna i samhället, och i synnerhet av de ledande universiteten och medierna, såsom själva inbegreppet av vetenskaplig objektivitet. Exempelvis de Newyorkintellektuella knöt förbindelser med de ledande universiteten, framför allt Harvard-, Columbia-, Chicago- och Berkeleyuniversiteten, medan psykoanalysen och den boasianska antropologin var väl befästa i hela den akademiska världen. den moraliska och intellektuella elit, som dessa rörelser tillsatte, dominerade det intellektuella samtalet under ett avgörande skede efter andra världskriget och fram till motkulturrevolutionen på 1960-talet. Dessa rörelser dominerade det intellektuella samtalet på 1960-talet, den tid då oerhörda förändringar av Förenta staternas invandringspolitik genomfördes (se kapitel 7). Innebörden är att individer, som under denna tid genomgick universitet och högskolor, blev starkt socialiserade till att antaga liberala och radikala åsikter

om kultur och politik. Ideologin om att etnocentrism var ett slags psykisk sjukdom förkunnades av en grupp, som under sin långa historia med fog kan sägas ha varit den mest etnocentriska av världens alla kulturer. Denna ideologi förkunnades av starkt identifierade medlemmar av en grupp, vars rätt att fortleva som en sammanhållen, genetiskt ogenomtränglig grupp, idealt lämpad att maximera sin egen politiska, ekonomiska och kulturella makt, aldrig ifrågasattes. Om däremot icke-judar ej antog denna ideologi, betraktades det som ett medgivande av personlig otillräcklighet och ett erkännande av att man led av en åkomma, som helst en psykiater borde bedöma.

Vetenskapligt och intellektuellt anseende var således en egenskap, som var av avgörande betydelse för de rörelser som här granskas. Likväl har dessa rörelser varit i grunden irrationella – en irrationalitet som är synnerligen uppenbar i hela det sätt på vilket psykoanalysen leddes som ett auktoritärt, kvasivetenskapligt företag och i Frankfurtskolans explicita framställning av vetenskapen som ett redskap för Frankfurtskolans dominans i samhället. Det är uppenbart också i psykoanalysen och den radikala politiska ideologin, vilka i likhet med den traditionella judiska religiösa ideologin i grund och botten är tolkningsteorier i bemärkelsen att teorin härleds aprioristiskt och konstrueras så, att varje skeende kan tolkas inom teorin. Åskådningen växlas från ett vetenskapligt synsätt, som betonar det selektiva bibehållandet av teoretiska varianter (Campbell 1987; Hull 1988; Popper 1963), till en hermeneutisk exercis, där precis vartenda skeende kan tolkas inom ramen för teorin. Vad gäller den kritiska teorin och till stor del psykoanalysen, förändrades teorins faktiska innehåll ständigt och rådde det oenighet mellan dem som använde den, men teorins ändamål såsom ett redskap för vänsterpolitisk samhällskritik förblev orubbat.

Trots det i grunden irrationella i dessa rörelser har de ofta givit sig sken av att vara den vetenskapliga eller filosofiska objektivitetens själva väsen. De har alla sökt omge sig med vetenskapens strålgans. Hollinger (1996, 160) beskriver det han kallar ”en sekulär, alltmer judisk, avgjort vänstervriden intelligentia med basen främst men inte enbart i de filosofiska och samhällsvetenskapliga fakulteterna” och anmärker att ”vetenskapen ställde sig själv till förfogande för [Harvardhistorikern Richard] Hofstadter och många av hans sekulära samtida som en storartad ideologisk resurs. Eller för att uttrycka det mer tillspetsat: dessa människor valde ut ur det tillgängliga inventariet de bilder av vetenskapen som gagnade dem mest, dem som tjänade till att förbinda adjektivet *vetenskaplig* med offentlig i stället för privat kunskap, med öppna i stället för slutna samtal, med universella i stället för lokala rättesnören, med demokratiska i stället för aristokratiska förebilder för auktoritet.” Harvardsociologen Nathan Glazer räknade med sig själv och de övriga Newyork-intellektuella, när han skrev, ”Sociologin är alltjämt för många socialister och sociologer fullföljandet av politiska syften med akademiska medel (i Jumonville 1991, 89). Jumonville (1991, 90) kommenterar att ”Den inverkan Newyorkgruppen fått på det amerikanska intellektuella livet beror delvis på att de gjorde detta sätt att se på politisk strävan till något hedersamt. De kände sig aldrig besvärade av att medge det politiska innehållet i sitt arbete och införde faktiskt i de ledande intellek-

tuella kretsarna tanken att allt tungt vägande arbete hade ideologiska och politiska övertoner.”

Också Frankfurtskolan, som utvecklade en ideologi, vari vetenskap, politik och moral systematiskt sammanblandades, framlade *The Authoritarian Personality* såsom en på vetenskapen byggd, på erfarenheten grundad studie av det mänskliga beteendet, därför att man såg det som nödvändigt att vädja till en amerikansk läsekrets av empiriskt inriktade samhällsvetare. Dessutom försummade man aldrig i den retorik, varmed man omgav Institutet för social forskning, att betona projektets vetenskapliga natur. Carl Grünberg, Institutets förste direktör, försökte mycket medvetet skingra misstanken att Institutet tagit ställning för en dogmatisk, politisk form av marxism. Han hävdade att det hade tagit ställning för en klart uttalad vetenskaplig forskningsmetodik: ”Jag behöver inte betona att när jag här talar om marxismen, menar jag den inte i en partipolitisk utan i en rent vetenskaplig bemärkelse, såsom en term för ett ekonomiskt system, som är fullständigt i sig, för en särskild ideologi och för en klart utstakad forskningsmetodik” (i Wiggershaus 1994, 26). Likaledes framställde sig gruppen kring *PR* såsom stående på vetenskapens sida, vilket exemplifierades av *PR*s chefredaktör William Phillips, som i sin lista över ”vetenskapsmän” hade tagit med Marx, Lenin och Trotskij (Cooney 1986, 155, 194).

I denna allmänna strävan har det varit särskilt viktigt att använda en rationellt argumenterad filosofisk skepticism som ett redskap i kampen mot den vetenskapliga universalismen. Skepticism som ett vapen i kampen mot vetenskapliga teorier man av djupare liggande orsaker ogillar har varit ett framträdande inslag i judisk intellektuell verksamhet på 1900-talet. Detta är uppenbart icke endast för den boasianska antropologin såsom den egenskap som definierade den utan även i mycket av den antievolutionära teoribildning och i den dynamisk-kontextualistiska syn på beteendeutveckling som diskuterades i kapitel 2. Allmänt sett har denna skepticism haft till ändamål att förhindra utvecklandet av sådana allmänna teorier om mänskligt beteende som ger den genetiska variationen en roll såsom orsak till variation i beteende eller psyke eller ger anpassningsprocesser en viktig roll i det mänskliga psykets utveckling. Den radikala skepticisms själva ideal kan ses i Frankfurtskolans ”negativa dialektik” och i Jacques Derridas dekonstruktionsfilosofi, vilka är inriktade på att smula sönder universalistiska, assimilatoriska teorier om samhället såsom en enhetlig, harmonisk helhet, just därför att ett dylikt samhälle skulle kunna vara oförenligt med judendomens fortlevnad. Liksom i fråga om den judiska politiska verksamhet, som beskrivs i kapitel 7, riktas strävan mot att hindra att det växer fram massrörelser av solidaritetsgrupper av icke-judar och att Förintelsen upprepas.

Den grundläggande insikten för Frankfurtskolan och dess nyare postmodernistiska avläggare, liksom den boasianska skolan inom antropologin och mycket av den kritik av biologiska och evolutionära synsätt inom samhällsvetenskaperna som granskades i kapitel 2, är att en grundlig skepticism och den därmed följande sönderstyckningen av det intellektuella samtalet inom samhället såsom helhet är ett utmärkt recept för kollektivistiska minoritetsgruppstrategiers fortlevnad. Inom den

intellektuella världen består den största potentiella faran för en kollektivistisk minoritetsgruppstrategi i att vetenskapen själv i egenskap av en individualistisk verksamhet, som utövas i ett atomistiskt samtalsuniversum, faktiskt skulle kunna samlas kring en rad universalistiska satser om det mänskliga beteendet, satser som skulle ifrågasätta den moraliska grundvalen för kollektivistiska minoritetsgruppstrategier som judendomen. Ett sätt att hindra detta är att problematisera själva vetenskapen och ersätta den med en allt genomsyrande skepticism om all verklighets struktur.

Dylika rörelsers avsedda – och i avsevärd utsträckning faktiska – verkan har varit att påtvinga en stor del av den samtida intellektuella världen en medeltida vetenskapsfientlig renlärighet. Till skillnad mot den kristna medeltida renlärigheten, som i grunden var antisemitisk, är denna en renlärighet, som på en gång underlättar judendomens fortlevnad såsom gruppevolutionär strategi, tonar ned judendomen såsom intellektuell eller social kategori och bryter ned den intellektuella basen för framväxten av gruppstrategier hos den icke-judiska majoritetsbefolkningen.

Intet av detta borde förvåna en evolutionist. Intellektuell verksamhet till förmån för evolutionära mål har kännetecknat judendomen alltsedan antiken (se *SAID*, kap. 7). Härvidlag vill jag säga att det inte är någon slump att vetenskapen utvecklats uteslutande i västerländska individualistiska samhällen. Vetenskapen är i grund och botten en individualistisk företeelse, som är oförenlig med ett starkt tänkande i in-grupp och utgrupper, vilket kännetecknat de judiska intellektuella rörelser som dryftas i dessa kapitel och faktiskt kommit att känneteckna mycket av det som för närvarande gäller som intellektuellt samtal i Västerlandet – i synnerhet post-modernismen och den för närvarande fashionabla mångkulturrörelsen.

Vetenskapliga grupper har inte essenser eller väsenden, nämligen i bemärkelsen att det inom dessa grupper inte finns några väsentliga medlemmar och inte några väsentliga satser, som man måste skriva under på för att få vara medlem i gruppen (Hull 1988, 512). Men i de rörelser som här granskas förefaller båda dessa essentialistiska satser gälla. Till exempel framkastar Hull att själve Darwin kunde ha ställt sig utanför gruppen eller uteslutits ur den utan att det evolutionära forskningsprogrammet hade förlorat sin identitet, men jag betvivlar att Freud på liknande sätt kunde ha uteslutits ur den psykoanalytiska rörelsen utan att dennas hela inriktning hade förändrats. I en kommentar, som anger vetenskapliga gemenskapers i grunden individualistiska natur, anmärker Hull att varje individuell vetenskapsman visserligen har sin egen syn på begreppssystemets väsentliga natur men att, om gemenskapen i dess helhet antog ett dylikt essentialistiskt synsätt, detta endast kunde motverka det begreppsmässiga växande som kännetecknar verklig vetenskap.

Denna individualistiska tolkning av vetenskapen stämmer väl överens med arbete som nyligen utförts inom vetenskapsfilosofin. En grundläggande uppgift för vetenskapsfilosofin är att beskriva det slags samtalsgemenskap som främjar vetenskapligt tänkande på vilket arbetsområde som helst. Som Donald Campbell (1993, 97) uttrycker det, är frågan: "Vilket socialt system för åsiktsrevision och åsiktsbibehållande förbättrar med största sannolikhet åsikters förmåga att referera till de förmodade referenterna?" Jag framkastar att det är ett minimalt krav för ett veten-

skapligt socialt system att vetenskap inte bedrivs utifrån ett synsätt som bygger på ingrupp och utgrupper. Vetenskapligt framåtskridande (Campbells ”förmåga att referera”) är beroende av ett individualistiskt, atomistiskt samtalsuniversum, där varje individ ser sig själv icke såsom medlem av en större politisk eller kulturenhet, som driver ett visst synsätt, utan såsom en självständig individ, som strävar att utvärdera forskningsmaterial och upptäcka verklighetens struktur. Såsom Campbell (1986, 121–122) noterar, var det en avgörande egenskap hos vetenskapen, när den utvecklades på 1600-talet, att individer var självständiga agenter, som var och en kunde upprepa vetenskapliga rön för sig själva. Den vetenskapliga opinionen samlas förvisso kring vissa satsar i den verkliga vetenskapen (till exempel rörande DNA-strukturen, förstärkningens mekanismer), men denna vetenskapliga konsensus är starkt benägen att avfalla, om nya rön föranleder tvivel på gängse teorier. Sålunda visar Barker och Gholson (1984) att den långvariga rivaliteten mellan de kognitivistiska och behavioristiska ståndpunkterna i psykologin väsentligen rörde sig om resultaten av nycklexperiment, och att detta ledde till att man avföll från eller anslöt sig till dessa ståndpunkter inom den psykologiska vetenskapliga gemenskapen. Arthur Jensen (1982, 124) gör en god sammanfattning av denna tanke med anmärkningen, ”när många individuella vetenskapsmän... alla kan tänka som de vill och bedriva sin forskning obundna av kollektivistiska eller totalitära tvång, är vetenskapen en självkorrigerande process.”

Varje individ, som deltar i arbetet med verklig vetenskap, måste se sig själv såsom en fritt handlande människa, som ständigt utvärderar det tillgängliga materialet för att komma fram till den för närvarande bästa möjliga verklighetsuppfattningen. En rad utomvetenskapliga inflytanden kan påverka individuella vetenskapsmän i deras sätt att bedriva forskning och utvärdera resultaten, såsom behovet av att inte förtörna en överordnad eller inte stödja en rivaliserande forskningsgrupp (Campbell 1993). En verklig vetenskapsman måste emellertid medvetet försöka avlägsna åtminstone inflytanden av personliga relationer, gruppförbindelser, kön, samhällsklass, politiska och moraliska program och till och med möjligheter till avancemang i karriären. Verkliga vetenskapsmän ändrar sina åsikter på grundval av forskningsmaterialet och är villiga att överge åsikter de för närvarande hyser, om dessa åsikter strider mot vad materialet ger vid handen (Hull 1988, 19).

Det antas att vetenskaplig konsensus genom att ärligen sträva efter att avlägsna dessa inflytanden alltmer sammanfaller omkring satsar, vari de vetenskapliga satsernas referenter har en viktig roll att spela i skapandet av vetenskapliga åsikter. Såsom Stove (1982, 3) noterar, har det de senaste 400 åren skett en enorm kunskapsökning, trots att man i stora delar av den intellektuella världen gjort motstånd mot satsen. Men med konsensus i samhällsvetenskaperna har man inte gjort något framåtskridande, och jag tvivlar på att man gör något sådant, förrän forskningen upphör att bedrivas utifrån ett synsätt, som bygger på ingrupp och utgrupper.

I de rörelser som här granskas har den intellektuella strävan haft starka övertoner av social gruppsolidaritet, då de deltagande individerna alltid kunde räkna på att andra hyste liknande åsikter och skulle göra gemensam front mot alla ovälkomna rön. En konsekvens av den gruppkonflikt, som utkämpades på iberiska halvön

under inkquisitionens tid, var att det blev omöjligt att bedriva vetenskap (Castro 1971, 576; Haliczzer 1989). Den ideologi som underbyggde inkquisitionen, de ur teologin hämtade åsikterna om den fysiska verklighetens natur inräknade, blev ett inslag i en kollektivistisk världsåskådning, enligt vilken varje avvikelse från den fastställda ideologin betraktades såsom förräderi mot gruppen. Vetenskap förutsätter att det är möjligt och intellektuellt respektabelt att begå förräderi; eller rättare sagt: den förutsätter att förräderi är omöjligt just därför att det råder en implicit förståelse för att vars och ens åsikter om verkligheten inte är en funktion av trohet mot gruppen utan av ens självständiga (individualistiska) utvärdering av det tillgängliga forskningsmaterialet.

I en verklig vetenskap kan åsikter om verklighetens grundläggande struktur inte avgöras a priori och sedan skyddas för empirisk vederläggning, vilket sker så snart grupper skaffar sig politiska intressen i en viss verklighetstolkning. Det var just detta, som skedde under inkquisitionen och perioden för den kristna religiösa ortodoxin under medeltiden, och det har varit fallet med alla de intellektuella rörelser som här granskas (liksom i mycket av den judiska historieskrivning som granskades i *SAID*, kap. 7). Emedan de rörelser som här granskas haft ett bakomliggande judiskt politiskt program, utarbetade man a priori de väsentliga lärorna och forskningens inriktning att överensstämja med dessa intressen. Och emedan de ifrågasvarande ideologierna i grund och botten är irrationella, kunde dessa rörelser inte taga någon annan skepnad än den auktoritära ingruppens, som helt sonika stötte ut oliktankare ur gruppen. Inom dessa grupper blev det en nödvändig förutsättning för en framgångsrik karriär att man auktoritärt underkastade sig den intellektuella rörelsens grundläggande lärosatser.

Likväl är situationen understundom mer komplicerad, och även deltagande i en verklig vetenskaplig kultur kan utnyttjas för befrämjandet av judiska etniska intressen. I kapitel 2 noterades att populationsbiologen vid Harvarduniversitetet R. C. Lewontin i sin empiriska forskning faktiskt använder metoder, som fördöms enligt den extrema metodiska purism med vilken han själv motsatt sig flera evolutionära och biologiska sätt att se på det mänskliga beteendet. Det är härvidlag intressant att Lewontin (1994a, 33) synes vara medveten om att deltagandet i en verkligt vetenskaplig kultur skapar "ett bankkonto av legitimitet, från vilket vi sedan kan göra uttag för våra politiska och humanistiska strävanden". Lewontin har alltså skaffat sig ett anseende i en verklig vetenskaplig gemenskap och sedan utnyttjat detta anseende för att främja sitt etniska program, vari ingår att insistera på en stränghet i metodiken som är oförenlig med samhällsvetenskaperna. Också verklig vetenskap kan växlas till politisk valuta.

På en djupare nivå har nog ett väsentligt inslag i den judiska intellektuella historien varit förvissningen om att det egentligen inte finns någon påvisbar skillnad mellan sanning och konsensus. Inom det traditionella judiska religiösa samtalet var "sanning" företrädesrätten hos en privilegierad elit, vilken i traditionella samhällen bestod av den lärda klassen inom den judiska gemenskapen. Inom denna gemenskap var "sanning" och "verklighet" ingenting mer (och uppfattades tvivelsutan som ingenting mer) än konsensus inom en tillräckligt stor del av den tolkande

gemenskapen. ”Utan gemenskapen kan vi inte inlägga någon verklig mening i ord som Gud eller helighet. Den Heliga Skrift blir kanoniserad endast inom ramen för en gemenskaps förståelse av dessa skrifter. Icke heller kan skriften vara helig för endast någon individ utan en gemenskap. Skriftens helighet beror på en mening som ’verkligen finns där’ i texten. Endast gemenskapens förståelse av vad den utläser ur texterna ger dem mening, den mening som kan kallas helig, lika helig som gemenskapen själv” (Agus 1997, 34).

”Som vi har sett i *SAID* (kap. 7), var den judiska religiösa ideologin en oändligt formbar samling satser, som kunde rationalisera och tolka varje skeende på ett sådant sätt att det kunde tjäna gemenskapens intressen. Auktoriteten inom den judiska intellektuella gemenskapen uppfattades alltid såsom helt och hållet vilande på vad (genom konsensus) erkända lärde hade uttalat. Medlemmarna av denna samtalsgemenskap nåddes aldrig av tanken att söka bekräftelse av sina åsikter utanför själva samtalsgemenskapen, antingen hos andra (det vill säga icke-judiska) samtalsgemenskaper eller genom att söka förstå själva verklighetens natur. Verkligheten var vad gruppen avgjorde att den skulle vara, och varje avsteg från denna sociala konstruktion av verkligheten måste företagas inom ett inskränkt intellektuellt utrymme, så att gruppens övergripande mål inte äventyrades.”

Godtagandet av den judiska kanon var, liksom medlemskapet i de intellektuella rörelser som här granskas, väsentligen en akt av auktoritär underkastelse. Det väsentligen egenartade för den judiska intellektuella aktivitet, som granskas i dessa kapitel, är insikten om att tolkningsgemenskaper, som helt och hållet bygger på intellektuell konsensus inom en hängiven grupp, är möjliga också i den värld av intellektuellt samtal som uppstått efter upplysningen och kan rent av med framgång utbredas inom det vidare icke-judiska samhället för att underlätta särskilda judiska politiska intressen.

Skillnaden mot världen före upplysningen bestod givetvis i att dessa intellektuella samtal numera tvingats omge sig med en fasad av vetenskaplighet för att kunna tilltala icke-judar. Eller, som i fallet med den skeptiska inriktningen hos Derridas dekonstruktionsfilosofi och Frankfurtskolan (men inte engagemanget i aktiviteter som *The Authoritarian Personality*), blev det nödvändigt att försvara den filosofiska skepticisms hållbarhet. Den vetenskapliga fasad och filosofiska respektabilitet, som dessa rörelser eftersträvade, fungerade sedan till att framställa dessa intellektuella rörelser såsom resultatet av individualistiska fria val, vilka träffats på grundval av rationella bedömningar av forskningsmaterialet. Detta förutsatte i sin tur att stora ansträngningar gjordes att maskera den judiska medverkan i och dominansen av dessa rörelser liksom den omfattning i vilken dessa rörelser sökte fullfölja särskilda judiska intressen.

Dylika bemödanden att tona ned den judiska inblandningen har varit synnerligen uppenbara i de radikala politiska rörelserna och psykoanalysen, men de är framträdande också i den boasianska antropologin. Även om Frankfurtskolans judiska politiska program var långt mindre kamouflerat, var det också här en viktig sida av programmet att utarbeta en teoristruktur, som var tillämplig på varje slags universalistisk samhällsuppfattning och inte på något sätt beroende av formuleringen av

ett särskilt judiskt politiskt program. Som ett resultat härav har detta ideologiska synsätt och dess postmoderna ättlingar med hänförelse omfattats av icke-judiska minoritetsgrupper med sina egna politiska program.

Detta fenomen är ett gott exempel på hur genomsläppliga västerländska samhällen är för invasion av sammanhållna kollektivistiska grupper av vad slag de vara må. Jag har noterat att judendomen har en stark historisk tendens att blomstra i västerländska individualistiska samhällen och förfalla i öster- eller västerländska kollektivistiska samhällen (se *SAID*, kap. 3–5; *PTSDA*, kap. 8). Judar drar stor nytta av öppna, individualistiska samhällen, vari murar mot social rörlighet uppåt avlägsnats och vari det intellektuella samtalet inte omges med regler som föreskrivits av ickejuda institutioner, till exempel katolska kyrkan. Men såsom Charles Liebman påpekar, ”sökte judar de fria val upplysningen erbjöd men förkastade dennas konsekvenser” genom att (med mina begrepp) bibehålla en stark känsla av gruppidentitet i ett samhälle, som nominellt tagit ställning för individualismen. Individualistiska samhällen utvecklar republikanska politiska institutioner och institutioner för vetenskaplig forskning, vilka förutsätter att grupper är maximalt genomträngliga och i hög grad tillåter avfall, när individuella behov inte tillgodoses. Individualister har ringa lojalitet mot ingrupper och tenderar att inte se världen i begrepp av ingrupper och utgrupper. Det finns en stark tendens att se andra som individer och värdera dem som individer, också när dessa andra agerar som medlemmar av en kollektivistisk grupp (Triandis 1995).

Som ett resultat härav kan rörelser, som är synnerligen kollektivistiska, komma att av utomstående i individualistiska samhällen betraktas som resultat av fria agents individualistiska, rationella val. Materialet anger att judar har varit angelägna om att framställa judiska intellektuella rörelser såsom resultat av upplysta fria val. Sålunda bidrog judiska samhällsvetare kraftigt till att framställa judiskt engagemang i radikala politiska strävanden såsom ”en begåvad minoritets fria val” (Rothman och Lichter 1982, 118), och jag har noterat mediernas roll i att skildra Freud som en oförtruten sanningssökare. Likväl kan dessa grupper, just på grund av sin kollektiva, starkt fokuserade strävan och energi, nå ett mycket större inflytande än individer med atomiserad, splittrad strävan. Individualisters strävan kan lätt lämnas åsido, marginaliseras eller brännmärkas. Däremot fortsätter kollektivet att dominera det intellektuella samtalet tack vare sin sammanhållning och sin kontroll över de intellektuella produktionsmedlen. Det finns emellertid anledning tro att det västerländska ställningstagandet för individualismen i ett långsiktigt perspektiv berott på avsaknaden av mäktiga och sammanhållna kollektivistiska grupper, som agerat inom samhället (*SAID*, kap. 3–5).

Det har sin betydelse att inga av de här granskade intellektuella rörelserna, som uppstått efter upplysningen, utarbetade någon särskild positiv förnuftsgrund för den judiska identifieringens fortlevnad. Det material, som granskas i denna bok, anger att en dylik ideologisk förnuftsgrund inte kommer att utarbetas, eftersom judendomen i en mycket grundläggande bemärkelse representerar motsatsen till upplysningsvärdena individualism och dess följeslagare, det vetenskapliga intellektuella samtalet. På det ekonomiska och sociala området representerar judendomen möjlig-

heten till en mäktig, sammanhållen gruppetnisk strategi, som framkallar anti-individualistiska reaktioner hos icke-judiska utgrupper och hotar individualistiska politiska och sociala institutioners livsduglighet. På det intellektuella området har judendomen resulterat i kollektivistiska projekt, som systematiskt hämmat forskning i samhällsvetenskaperna, i avsikten att utarbeta och sprida teorier inriktade på fullföljandet av särskilda politiska och sociala intressen.

Det är således inte förvånande att dessa teorier, som visserligen var inriktade på fullföljandet av särskilda judiska intressen i manipuleringen av kulturen, inte kunde "berätta vilket folk eller vilken släkt de tillhörde"; det vill säga var tvungna att minimera varje yttre tecken på att judisk gruppidentitet eller judiska gruppintressen var inblandade, och de kunde inte utarbeta någon särskild förnuftsgrund för judendomen som kunde ha accepterats inom ett intellektuellt sammanhang i tiden efter upplysningen. I *SAID* (kap. 2) noterade jag att den judiska insatsen i den vidare icke-judiska kulturen i 1800-talets Tyskland gjordes utifrån en starkt partikularistisk ståndpunkt, enligt vilken den judiska gruppidentiteten trots sin "osynlighet" fortsatte att subjektivt vara den överlägset viktigaste. Likaså på grund av behovet av osynlighet var de teorier och rörelser som här diskuteras tvungna att tona ned judendomen såsom social kategori – ett slags fördoldhet som utförligt behandlas i *SAID* (kap. 6) såsom en vanlig judisk teknik i kampen mot antisemitism. I Frankfurtskolans fall, "Är vad som slår den samtida iakttagaren den intensitet, varmed många av Institutets medlemmar förnekade och i vissa fall alltjämt förnekar att deras judiska identitet alls skulle ha någon betydelse" (Jay 1973, 32). De som uttänkte och sedan använde dessa teorier, försökte dölja sin judiska identitet, liksom i Freuds fall, och ägnade sig åt massivt självbedrägeri, såsom förefaller ha varit vanligt för många politiskt radikala judar. Jag påminner om de radikala judar som trodde sig vara osynliga som judar, samtidigt som de för utomstående iakttagare framstod som urtypiska etniska aktivister, men likväl vidtog åtgärder för att icke-judar skulle finnas på väl synliga poster i rörelsen (ss. 100–102). Tekniken att skjuta fram icke-judar såsom väl synliga gestalter i judedominerade rörelser har vanligen använts av judiska grupper, som försökt vädja till icke-judar i en lång rad judiska strävanden (*SAID*, kap. 6) och är uppenbar i det judiska engagemanget i att påverka den amerikanska invandringpolitiken, vilket behandlas i nästa kapitel. Ett ytterligare exempel: Irving Louis Horowitz (1993, 91) betraktar de nya etniska och sexuella minoriteterna inom sociologin, vilka med "hög profil" förfäktar sina särintressen, och kontrasterar detta mot den judiska tendensen till en strategi med låg profil. Ehuru judar behärskat den amerikanska sociologin från och med 1930-talet, har de aldrig på något iögonenfallande sätt drivit judiska intressen och politiska program.

Med tanke på denna historia är det högeligen ironiskt att judiska neokonservativa intellektuella har stått i främsta ledet med kravet att samhällsvetenskapen antar en vetenskaplig världsåskådning i stället för de subjektivistiska, vetenskapsfientliga rasideologier som är utmärkande för samtidens mångkulturalistiska ideologer. Sålunda visar Irving Louis Horowitz (1993) att judar dominerat den amerikanska sociologin sedan 1930-talet och starkt bidragit till nedgången för darwinistiska

betraktelsesätt och uppgången för samhällsmodeller, som sätter konflikter i fokus och bygger på radikal politisk teori. Horowitz anmärker emellertid att denna judiska dominans av sociologin nu hotas icke endast genom tillsättningsförfaranden, som styrs av regler för positiv särbehandling och därför sätter ett tak på det antal judar som släpps in i yrket, utan även genom antisemitismen och de politiskt motiverade forskningsprogrammen hos dessa nya etniska minoriteter, som vinner allt större inflytande över sociologin. Ställd inför detta sakernas tillstånd, gör sig Horowitz (1993, 92) till målsman för en vetenskaplig, individualistisk sociologi: ”Den judiska tillväxten och överlevnaden främjas bäst i en demokratisk politisk ordning och av en vetenskaplig gemenskap.”

Det material som här granskas är synnerligen relevant för utarbetandet av en teori om hur den mänskliga utvecklade psykologin växelverkar med kulturella budskap. Evolutionister har visat ett stort intresse för kulturevolutionen och dess samband med den organiska evolutionen (Flinn 1997). Exempelvis Dawkins (1976) har utarbetat idén om existensen av ”memer” såsom kopierande kulturenheter, som vidarebefordras inom samhällen. För de individer eller samhällen som antar memerna kan dessa vara adaptiva, underlätta individernas eller samhällenas anpassning, eller maladaptiva, försvåra anpassningen. För att tillämpa denna idé på föreliggande undersökning kan man säga att de judiska intellektuella och kulturella rörelser som här granskas kan betraktas såsom memer avsedda att underlätta judendomens fortvaro som gruppevolutionär strategi. Att dessa memer skulle vara adaptiva för icke-judar som antar dem är emellertid synnerligen tvivelaktigt, och det är faktiskt osannolikt att en icke-jude, som exempelvis tror att antisemitism nödvändigtvis är ett tecken på en psykiskt sjuk personlighet, beter sig adaptivt.

Frågan är: Vad är det för utvecklade funktioner hos det mänskliga psyket, vilka gör det sannolikt att människor antar memer, som går emot deras egna intressen? På grundval av det material som här granskas förefaller en avgörande faktor vara att dessa memer framföres från mycket högt ansedda källor, varmed antyds att det är en egenskap hos vår utvecklade psykologi att vi är mer benägna att antaga kulturbudskap härrörande från kollektiv och individer, som äger en hög social status. Inom teorin för social inlärning har man länge varit medveten om att förebilder tenderar att vara mer effektiva, om de åtnjuter prestige och innehar hög status, och denna tendens överensstämmer väl med ett evolutionärt synsätt, enligt vilket strävan efter hög social status är ett allmänmänskligt psykologiskt drag (MacDonald 1988a). I likhet med andra formande inflytanden förkunnas därför maladaptiva memer bäst av individer och institutioner, som har en hög social status, och vi har sett att det varit ett genomgående kännetecken för de judiska intellektuella rörelser som här granskas att de befordrats av individer, som representerat samhällets mest ansedda intellektuella och mediainstitutioner och att de bemödat sig om att omge sig med en vetenskaplig fasad på grund av vetenskapens höga anseende. Sådana individer som Freud har blivit kulturikoner – verkliga kulturheroer. De kulturmemer, som utgått från hans tanke, har därmed haft en betydligt större möjlighet att slå rot i kulturen såsom helhet.

Relevant är också att de rörelser som här granskas betecknande nog förekommit i en atmosfär av judisk fördoldhet eller partiell fördoldhet i bemärkelsen att det judiska politiska programmet inte ingick som en del i teorin och att teorierna själva inte hade något uttalat judiskt innehåll. Det var därför osannolikt att icke-judiska intellektuella, som närmade sig dessa teorier, skulle se dem såsom ingående i den kulturella konkurrensen mellan judar och icke-judar eller såsom ingående i något särskilt judiskt politiskt program. Tvärtom var det mer sannolikt att de skulle se dessa teories förkunnare som ”just sådana som de själva” – såsom individer som söker vetenskapligt grundad sanning om människorna och deras samhällen. Inom socialpsykologisk teori har det länge varit känt att likhet i hög grad medför uppskattning, och detta fenomen låter sig evolutionärt analyseras (Rushton 1989). Den tanken inställer sig att om det varit traditionellt ortodoxa judar, med sina avvikande mönster i klädedräkt och tal, som hade förkunnat dessa teorier, så hade dessa aldrig nått den kulturpåverkan som de faktiskt gjort. Ur detta perspektiv framstår judisk fördoldhet och partiell fördoldhet som väsentliga för judendomens framgång i samhällen efter upplysningstiden – ett tema som dryftas i *SAID* (kap. 9).

Utvecklade mekanismer, som underlättar för icke-judar att godtaga maladaptiva ideologier, är emellertid inte hela historien. I *SAID* (kap. 8) noterade jag en allmän tendens till självbedrägeri hos judar såsom ett stabilt mönster, som framträder i flera historiska epoker och berör en lång rad frågor, däribland den personliga identiteten, antisemitismens orsaker och omfattning, judars kännetecken (till exempel ekonomisk framgång) och judars roll i den politiska och kulturella processen i traditionella och moderna samhällen. Självbedrägeri kan mycket väl vara viktigt såsom underlättande judiskt engagemang i de rörelser som här behandlas. Jag har noterat bevis för detta vad gäller politiskt radikala judar, och Greenwald och Schuh (1994) hävdar övertygande att den ingruppbestämda etniska partiskhet, som kom till uttryck hos deras stickprov av forskare om fördomar, inte är medveten. Många av de judar, som är engagerade i de rörelser som här granskas, kanske ärligen tror att dessa rörelser faktiskt är helt skilda från särskilda judiska intressen eller verkar för andra grupper bästa liksom för judars. De må ärligen tro att de inte är partiska i sina umgängesmönster eller i de mönster, enligt vilka de citerar andra forskare i vetenskapliga artiklar, men, som Trivers påpekar (1985), de bästa bedragarna är de självbedrägna.

Slutligen må sägas att även sådana teorier om socialt inflytande som utgår från socialpsykologin är relevanta och kanske kan låta sig evolutionärt analyseras. Jag har framkastat att de memorer, som dessa judiska intellektuella rörelser bildat, når sitt inflytande, åtminstone till en början, genom de processer som är bärare av minoritetsgruppsinflytande. Huruvida denna företeelse, tillhörande socialpsykologin, kan betraktas som en del av det mänskliga psykets utvecklade strukturella funktioner, återstår att utforska.

Not

147. Jag blev medveten om Borowitz' (1973) intressanta redogörelse för judiskt självbedrägeri, *The Mask Jews Wear: Self-Deceptions of American Jewry*, alltför sent för att hinna dryfta den i kapitel 8 av SAID. Det är en god behandling av den judiska identitetens vanskligheter i världen efter upplysningstiden, ehuru behäftad med egna självbedrägligheter, såsom att den jämställer den judiska etnocentrismen med tillämpad moral.

Litteraturförteckning till kapitel 6

- Agus, A. R. E. (1988). *The Binding of Isaac and Messiah: Law, Martyrdom and Deliverance in Early Rabbinic Religiosity*. Albany: SUNY Press.
- Alterman, E. (1992). *Sound and Fury: The Washington Punditocracy and the Collapse of American Politics*. New York: HarperCollins.
- Barker, P. och Gholson, B. (1984). The history of the psychology of learning as a rational process: Lakatos versus Kuhn. *Advances in Child Development and Behavior* 18:227–244.
- Bell, D. (1961). Reflections of Jewish identity. *Commentary* 31(juni): 471–478.
- Borowitz, E. B. (1973). *The Mask Jews Wear: Self-Deceptions of American Jewry*. New York: Simon & Schuster.
- Bulik, L. A. (1993). *Mass Culture Criticism and Dissent*. Bern: Peter Lang.
- Campbell, D. T. (1986). Science's social system of validity-enhancing collective belief change and the problems of the social sciences. In *Metatheory in Social Science: Pluralisms and Subjectivities*, red. av D. W. Fiske & R. A. Shweder. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. Evolutionary epistemology. I *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, red. av G. Radnitzky och W. W. Bartley. LaSalle, IL: Open Court.
- _____. (1993). Plausible coselection of belief by referent: All the "objectivity" that is possible. *Perspectives on Science* 1:88–108.
- Castro, A. (1971). *The Spaniards: An Introduction to Their History*, övers. av W. F. King och S.
- Cooney, T. A. (1986). *The Rise of the New York Intellectuals: Partisan Review and Its Circle*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Crosby, F., Bromley, S. och Saxe, L. (1980). Recent unobtrusive studies of black and white discrimination and prejudice: A literature review. *Psychological Bulletin* 87: 546–563.
- Cuddihy, J. M. (1974). *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Levi-Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity*. New York: Basic Books.
- Efron, J. M. (1994). *Defenders of the Race: Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe*. New Haven: Yale University Press.
- Dawkins, R. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press. 1976

- Flinn, M. (1997). Culture and the evolution of social learning. *Evolution and Human Behavior* 18: 23–67.
- Gaertner, S. L. och Dovidio, J. F. (1986). The aversive form of racism. I *Prejudice, Racism, and Discrimination*, red. av J. F. Dovidio och S. L. Gaertner. Orlando, FL: Academic Press.
- Gay, P. (1987). *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Glazer, N. och Moynihan, D. P. (1963). *Beyond the Melting Pot*, 2:a uppl. 1970. Cambridge: MIT Press.
- Goldberg, J. J. (1996). *Jewish Power: Inside the American Jewish Establishment*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Goldstein, J. (1990). *The Politics of Ethnic Pressure: The American Jewish Committee Fight against Immigration Restriction, 1906–1917*. New York: Garland Publishing.
- Gottfried, P. (1993). *The Conservative Movement*, rev. uppl. New York: Twayne Publishers.
- Greenberg, C. (1949). The Pound award. *Partisan Review* 16: 515–516.
- Greenwald, A. G. och Schuh, E. S. (1994). An ethnic bias in scientific citations. *European Journal of Social Psychology* 24: 623–639.
- Hale, N. G. (1995). *The Rise and Crisis of Psychoanalysis in the United States: Freud and the Americans, 1917–1985*. New York: Oxford University Press.
- Haliczer, S. (1989). The outsiders: Spanish history as a history of missed opportunities. I *Marginated Groups in Spanish and Portuguese History*, red. av W. D. Phillips och C. R. Phillips. Minneapolis: Society for Spanish and Portuguese Historical Studies.
- Higham, J. (1984). *Send These to Me: Immigrants in Urban America*, rev. utg. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hollinger D. A. (1996). *Science, Jews, and Secular Culture: Studies in Mid-Twentieth-Century American Intellectual History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hook, S. (1948). Why democracy is better. *Commentary* 5 (mars 1948): 195–204.
- . (1949). Reflections on the Jewish question. *Partisan Review* 16: 463–482.
- . (1987). *Out of Step: An Unquiet Life in the 20th Century*. New York: Harper och Row.
- . (1989). On being a Jew. *Commentary* 88 (oktober 1989): 28–36.
- Horkheimer, M. (1941). Art and mass culture. *Studies in Philosophy and Social Science* 9: 290–304.
- Horowitz, D. (1997). *Radical Son: A Journey Through Our Time*. New York: Free Press.
- Horowitz, I. L. (1987). Between the Charybdis of capitalism and the Scylla of communism: The emigration of German social scientists, 1933–1945. *Social Science History* 11:113–138.
- . (1993). *The Decomposition of Sociology*. New York: Oxford University Press.

- Hull, D. L. (1988). *Science as a Process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. Boston: Little, Brown.
- Jensen, A. R. (1982). The debunking of scientific fossils and straw persons. *Contemporary Education Review* 1: 121–135.
- Jumonville, N. (1991) *Critical Crossings: The New York Intellectuals in Postwar America*. Berkeley: University of California Press.
- Kadushin, C. (1974). *The American Intellectual Elite*. Boston: Little, Brown.
- Kramer, H. (1996). Reflections on the history of *Partisan Review*. *New Criterion* 15 (1), september.
- Kristol, I. (1983). *Reflections of a Neoconservative*. New York: Basic Books.
- Landau, D. (1993). *Piety and Power: The World of Jewish Fundamentalism*. New York: Hill and Wang.
- Lasch, C. (1991). *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*. New York: W. W. Norton.
- Lewontin, R. C. (1994a). Women versus the biologists. *New York Review of Books* 41(7):31–35.
- Mintz, J. R. (1992). *Hasidic People: A Place in the New World*. Cambridge: Harvard University 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. (1989). *The German-Jewish Economic Élite 1820–1935: A Socio-cultural Profile*. Oxford: Clarendon Press.
- Phillips, W. (1983). *A Partisan View: Five Decades of the Literary Life*. New York: Stein and Day.
- Podhoretz, N. (1967). *Making It*. New York: Random House.
- . (1979). *Breaking Ranks: A Political Memoir*. New York: Harper & Row.
- . (1986). The hate that dare not speak its name. *Commentary* 82 (november): 21–32.
- Popper, K. R. (1963). *Conjectures and Refutations*. New York: Basic Books.
- Rahv, P. (1978). Twilight of the thirties: Passage from an editorial. I *Essays on Literature and Politics 1932–1972*, red. av A. Porter & A. Dvosin. Boston: Houghton Mifflin.
- Rather, L. J. (1990). *Reading Wagner: A Study in the History of Ideas*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Reich, R. (1997). *Locked in the Cabinet*. New York: Scribner.
- Rothman, S. och Lichter, S. R. (1982). *Roots of Radicalism: Jews, Christians, and the New Left*. New York: Oxford University Press.
- Rubinfeld, F. (1997). *Clement Greenberg: A Life*. New York: Scribner.
- Ruppin, A. (1971). *Arthur Ruppin: Memoirs, Diaries, Letters*, red. av A. Bein, övers. K. Gershon. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Rushton, J. P. (1989). Genetic similarity, human altruism, and group selection. *Behavioral and Brain Sciences* 12:503–559.

- Sachar, H. M. (1992). *A History of Jews in America*. New York: Alfred A. Knopf.
- Schwarzchild, S. S. (1979). "Germanism and Judaism"—Hermann Cohen's normative paradigm of the German-Jewish symbiosis. I *Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis*, ed. D. Bronsen. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Shapiro, E. S. (1989). Jewishness and the New York intellectuals. *Judaism* 38:282–292.
- . (1992). *A Time for Healing: American Jewry since World War II*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Stove, D. C. (1982). *Popper and After: Four Modern Irrationalists*. Oxford: Pergamon Press.
- Suloway, F. (1979b). Freud as conquistador. *The New Republic* (augusti):25–31.
- 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.
- Tarcov, N. och Pangle, T. L. (1987). Epilogue: Leo Strauss and the history of political philosophy. I *History of Political Philosophy*, 3:e uppl., red. av L. Strauss och J. Cropsey. Chicago: University of Chicago Press.
- Triandis, H. C. (1990). Cross-cultural studies of individualism and collectivism. *Nebraska Symposium on Motivation 1989: Cross Cultural Perspectives*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- . (1995). *Individualism and Collectivism*. Boulder, CO: Westview Press.
- Trivers, R. (1985). *Social Evolution*. Menlo Park, CA: Benjamin Cummings.
- Wald, A. L. (1987). *The New York Intellectuals: The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Whitfield, S. J. (1988). *American Space, Jewish Time*. New York: Archon.
- Wiggershaus, R. (1994). *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, trans. M. Robertson. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wisse, R. (1987). The New York (Jewish) intellectuals. *Commentary* 84 (november): 28–39.
- Wrezin, M. (1994). *A Rebel in Defense of Tradition: The Life and Politics of Dwight Macdonald*. New York: Basic Books.
- Torrey, E. F. (1992). *Freudian Fraud: The Malignant Effect of Freud's Theory on American Thought and Culture*. New York: HarperCollins.