

Lunds universitet
Statsvetenskapliga institutionen

STV004
vt 2005
Handledare: Christian Fernández

Det mörka hörnet?

Ett förslag till en relativistisk postmodernism

Jonas Bäckström

abstract

The aim of this essay is to try to convince the reader that relativism and postmodernism (the latter implying the former, but not the other way around) can be reasonable methods for the social sciences, rather than the irresponsible play of "extremes" theories of this kind sometimes are made out to be.

The intention is to do this by way of the later Wittgenstein, the philosophy of whom is the foundation for what is termed relativism and postmodernism in this essay (definitions of a kind that are here claimed to be missing from the discourse of the social sciences). The essay also contains an empirical presentation/analysis, displaying the Wittgensteinian theory through an aspect of the American Civil Rights movement of the 1950s and -60s.

Key words: language games, Postmodernism, Relativism, social science, Wittgenstein

1. Inledning	5
1.1 Syfte	5
1.2 Material och uppsatsens upplägg	6
2. Teoridelen	7
2.1 Relativismen.....	7
2.1.1 En introduktion: relativism kontra objektivism	7
2.1.2 Relativismens ontologi: osäkerhet och övertygande.....	8
2.1.3 Sammanfattning	9
2.2 Postmodernismen	9
2.2.1 Introduktion till postmodernismen.....	9
2.2.2 Språket som analysobjekt och teorins struktur.....	11
2.2.2.1 Den postmoderna teorins struktur	11
2.2.2.2 Den postmoderna teorins funktion	12
2.2.3 Postmodernismens grund: Wittgensteins språkteori	12
2.2.3.1 Om mening.....	12
2.2.3.2 Om tro	14
2.2.3.3 Om dominans	15
2.2.4 De andra postmoderna.....	16
2.2.4.1 Det wittgensteininspirerade postmoderna	16
2.2.4.2 Det ”franska” postmoderna	18
2.2.5 Sammanfattning	19
3. Empiridelen	20
3.1 De idealtypiska begreppen makt, våld och respekt.....	20
3.1.1 Om makt.....	20
3.1.2 Om våld.....	22
3.1.3 Om respekt	23
3.1.4 Kort om ett fenomenologiskt problem	23
3.2 Språkspelet ”Washington D.C. kontra sydstaterna på grund av medborgarrättsrörelsen, 1954-1964”	24
3.2.1 En början: <i>Brown</i>	24
3.2.1.1 Washington kontra södern.....	24
3.2.2 Little Rock – <i>Brown</i> möter <i>Brown</i>	25
3.2.2.1 Hotet mot enhetligheten: en kompletterande drivkraft	26
3.2.2.2 Ett instick om makt och respekt	26
3.2.3 Freedom Rides: i den djupa södern.....	27
3.2.4 Ett avslut: fullständiga rättigheter	29
3.3 Empirianalys	29
3.3.1 Om drivkraft och hierarki.....	29
3.3.1.1 Förståelsens och handlandets logiker.....	30
3.3.1.2 Den aktiva drivkraften kontra den reaktiva hierarkin	31
3.3.2 Faktorernas samspel	31
3.3.2.1 Media som nyhet respektive teknik.....	32
3.3.2.2 Washingtons behov av statens enhetlighet och våldets språk	33
3.3.3 Vad innebär ett postmodernt begrepp om samhället?	33
3.3.3.2 Är samhället handlingar? Begrepp som ekonomi och stat.....	34
3.3.3.3 Är samhället förståelser? Begrepp som ras, kön och klass	35

3.3.3.4 Ett postmodernt begrepp om samhället innebär.....	35
4. Sammanfattning	38
5. Referensförteckning	40
Appendix 1: Om skillnaden mellan samhälls- och naturvetenskap	43
Appendix 2: Vi talar inte om tingen i sig.....	43
Appendix 3: Samhällsvetenskap – vad utmärker det vetenskapliga språkbruket? Om kunskap och legitimitet.....	45
Appendix 4: Relativism och transcendens	46
Appendix 5: Austers <i>Vålnader</i> och människans villkor	47

1. Inledning

Man möter idag ofta en misstänksamhet mot det sätt att teoretisera som brukar kallas, eller uppfattas som, relativistiskt. Medan dessa strömningar vanligen ges rätt i vissa frågor, såsom språkets vikt eller maktens problematik, så är motståndet massivt mot vad som ses som de mer extrema konsekvenserna – konsekvenser som att kunskapen förlorar fotfästet och att allt är tillåtet. Man förefaller ofta i relativismen se ett tänkande som, för att alludera till Hegels kritik av sin samtid (1993, s. 25), är detsamma som ett tempel utan innersta helgedom, och utan denna innersta stabilitet ska ingenting vara möjligt: vi lämnas till att dryfta åsikter snarare än att bygga kunskap.

I stället förespråkas ofta något slags mellanting (tex. Bernstein, 1991; Jönsson et al, 2000; Lukes 1984; Lundquist, 2001; Rorty 1980; Searle 1997) – ett mellanting som ger sken av att det vore dumt att välja mellan het eller kall soppa, när man kan få ljummen. Jag minns speciellt en föreläsning som, i förbifarten, omtalade ”postmodernismens mörka hörn”, och just den tanken är oerhört symptomatisk. Det relativistiska tänkandet antas här, tror jag, släcka den lampa som upplysningen tänt och därmed lämna (samhälls)vetenskapen famlande i mörker.

Men en relativism *behöver* inte innebära ett mörker, den *behöver* inte innebära ett avrättande av förnuftet och ett tillbedjande av det irrationella, den *behöver* inte betyda en omöjlighet att värdera eller ett upplösande av kommunikation, *trots* att all förståelses likaberättigande medges. Bilden av ”det mörka hörnet” är, hoppas jag kunna övertyga om, *inte nödvändig*.

1.1 Syfte

Syftet med den här uppsatsen är att försöka visa på *ett* sätt att lysa upp ”det mörka hörnet”, men inte genom att återigen tända upplysningens lampa – för, som Wittgenstein skriver, ” [a]llt filosofin kan göra är att förstöra beläten. Och det betyder att inte skapa nya – så att säga i ’frånvaro av ett beläte’.” (2000, s. 21) – utan genom att visa att ljuset kanske ligger i betraktarens öga.

Syftet kan förstås på följande sätt:

- 1) Att presentera vad som kommer att kallas relativismen.
- 2) Att presentera vad som kommer att kallas postmodernismen som en underkategori till relativismen – en av relativismens möjligheter – och därmed argumentera för att den är rimlig.

Dessa presentationer, eller utvecklingar, kommer att ske med hjälp av och utifrån den senare Wittgensteins texter.

Presentationen av postmodernismen tar upp större delen av uppsatsen, men man ska inte låta sig luras av det: det primära är relativismen som grund, sedan kommer postmodernismen in som en möjlig och rimlig följd av denna.¹

¹ Begrepp som relativism och postmodernism används alltså inte för att säga att det som tidigare (eller också) kallats så är fel, eller liknande. Det är endast begrepp som jag tycker är lämpliga. (Se vidare förhållandet till andra postmodernismer i 2.2.4 nedan).

1.2 Material och uppsatsens upplägg

Materialet för den teoretiska förankringen är huvudsakligen, för att inte säga uteslutande, den sene Wittgensteins texter (man skiljer vanligtvis på den tidige och den sene Wittgenstein). Detta är naturligtvis problematiskt av de vanliga anledningarna, men jag gör inga anspråk på att tolka Wittgenstein rätt. En bokstavstrogen wittgensteinläsares invändningar är således inte relevanta ens i den mån de kan anses korrekta. (Uppsatsen är alltså skriven i inspiration från Wittgenstein, det finns ingen systematisk samhällsteori hos honom).

Uppsatsen är uppdelad mellan en teoridel och en empiridel. Dessa två delar är skilda från varandra på så sätt att empiridelen endast är *ett* exempel på hur teorin (den relativistiska postmodernismen) kan användas, och inte allmängiltig för *alla* situationer.

Teoridelen inleds med en introduktion för att dra upp de huvudsakliga dragen i det som kommer att benämnas relativism. Sedan följer en presentation av Wittgensteins (postmoderna) språkteori, följt av några begreppsdefinitioner.

Empiridelens centrum är en presentation av ett sätt att se på den amerikanska medborgarrättsrörelsen, mellan åren 1954-1964. Denna presentation föregås av ett avsnitt där relevanta begrepp för presentationen definieras – begrepp som makt och våld – och följs av en analys av det presenterade materialet. (Se vidare introduktionen till empiridelen).

2. Teoridelen

2.1 Relativismen²

Vi kan också bara överbevisa den andre om att han misstagit sig om han erkänner att detta verkligen är uttrycket för hans känsla. Det *är* nämligen det riktiga uttrycket endast om han godkänner det som sådant. (Wittgenstein, 2000, s. 15)

2.1.1 En introduktion: relativism kontra objektivism

Låt oss för en stund anta att det teoretiserande rummet kan delas i två delar: en teori är antingen relativistisk eller objektivistisk. Den tudelande gränsen går inte mellan ”det finns inga värden” och ”det finns objektiva värden”, eller mellan ”det finns ingen Gud” och ”det finns en Gud”; den tudelande gränsen går vid teoriernas utgångspunkter i form av *antingen* det relativistiska påståendet ”så här *kan* det vara” *eller* det objektivistiska påståendet ”så här *är* det”.

Gränsen förläggs så inte i bejakande eller förnekande – även nihilismens påstående om att det inte finns några värden är objektivistiskt – utan vid förhållandet till den tilltalade människan. De respektive utsagorna – ”så här *kan* det vara” och ”så här *är* det” – är inte självrefererande, utan är riktade till någon annan: relativisten tror att han/hon har rätt men vet att denna sanning *inte* kan tvingas på någon annan; objektivisten vet att han/hon har rätt och vet att denna sanning *kan* tvingas på någon annan. För relativismen är övertygandet/samtalet det primära; för objektivisten är övertygandet/samtalet sekundärt. Detta gör relativismen till ett, med en tillspetsad formulering, öppet tänkande (”det är möjligt att jag har fel”), och således öppen för möjligheten att objektivisten har rätt, medan objektivismen blir ett ”stängt” tänkande som inte kan föreställa sig sin felaktighet utan att underminera sig själv och bli relativistisk.³

Den enskilda människans egen uppfattning är således den fasta referenspunkten i relativismen, men denna punkt är fast endast i den meningen att det är här relativismen ovanifrånperspektiv kommer in (dess positivet). Relativismen är en teori i sin egen rätt och inte ett enkelt förnekande (negerande) av andra teorier, därför är det naturligtvis så att relativismen antar saker och ting, och det grundläggande antagandet här är att människor vet bäst själva vad de tycker.⁴

² Avsnittet om relativismen är lösare knutet till Wittgenstein än det övriga. Det ska således framhållas att det inte är ett refererat av någon text utan ett utvecklande av vad jag ser som en användbar tendens hos Wittgenstein (därav frånvaron av referenser).

³ Det finns således inget krav på att inom relativismen till exempel förneka verkligheten. Det viktiga är, på den här grundläggande nivån, inte en människas tankar utan deras förhållande till andra – det är till exempel möjligt att vara relativist och hänvisa till Gud som instans, så länge man gör det med förbehållet ”så här *kan* det vara”.

⁴ Anklagelsen som ofta riktas mot olika sorters relativistiska teorier – att deras förnekande av möjligheten till sanningar självt är en sanning – är således ett slag i luften här, eftersom detta omedelbart medges. Det är inte *där* skillnaden ligger gentemot andra teorier för den här relativismen.

2.1.2 Relativismens ontologi: osäkerhet och övertygande⁵

Ovanstående beskrivning skulle, om den inte endast tjänade ett pedagogiskt syfte, fela allvarligt. Tudelandet mellan objektivism och relativism pekar ju direkt mot frågan ”Om relativism tillåter människans självbestämmande, varför skulle då just objektivism vara den enda möjliga motsatsen?”. Det måste således genast inskräpas att relativismen inte kan sättas i opposition mot någon *enda* teori på detta sätt.

Den fasta referenspunkten i denna relativism är som sagt respekten för den tilltalades åsikt (och detta innebär teorins inneboende möjlighet till självförstörelse). I det ontologiska ”så här *kan* det vara” finner vi dels dess riktande mot någon annan (i övertygandet) men också riktandet mot teoretikern själv: osäkerheten över den egna uppfattningen.

Relativismens ontologiska samtal har således udden riktad åt två håll – övertygandet av den tilltalade och osäkerheten hos den talande. Det är en ontologi sprungen ur en sorts erfarenhet av tänkandet som något som ständigt riskerar att överges för ett annat tänkande. Det är ett tolkande av erfarenheten som säger ”jag har ju haft fel förr, så det kan ju hända att jag har fel nu”, och så är öppen för möjligheten att andra har rätt. Just detta – kopplandet av ontologin till erfarenheten tolkad just så – innebär relativismens särart, dess berättigande.⁶

Det handlar här *inte* om att föreställningen om en sanning helt överges, utan endast att det sociala representerar något som kan komma att visa att den talandes sanning är fel. (Respekten för den tilltalade är så kanske mer ett kännande av det egna jaget). Det är också viktigt att påpeka att det inte finns någon nödvändighet i att man kommer att hålla fast vid något som verkligen är sant⁷, eftersom man omöjligt kan *veta* detta. (Se kapitel 2.2.1 för den här uppsatsens specifika uppfattning om sanning).

Kombinationen av tro på den egna uppfattningen och öppenhet för möjligheten till förändring kan tyckas innefatta en ohållbar balansgång mellan den egna tron och andras tro, men det är inte så. Det handlar inte om att veta vad andra håller för sant, utan om att veta att det man själv håller för sant kan vara osant – det är en fundamental ontologisk osäkerhet. Erfarenheten (eller minnet) av att man tidigare hållit andra sanningar högst borrar sig här in i själva hjärtat av teorin, och avskaffar på så sätt den sista resten av teleologi – den teleologi som ser det egna

⁵ Ontologi används här i betydelsen grund för teorin.

⁶ Det är intressant att här uppmärksamma just detta övertygandes roll i människornas historia. Det är frapperande att se hur det traditionella sanningsbegreppet historien igenom hela tiden *förmedlats*, trots att detta i varje fall fram till det moderna är helt sekundärt för den. Människan intar en märklig position, satt att potentiellt förstå hur allt hänger ihop: hon är gudarnas like, hon är Guds avbild. (Medan sanningen är ovärldslig så är människan är världslig. Den ovärldsliga sanningen sammankopplas med det potentiella i ”människan”, en potentialitet som är en sanning, och denna sanning är *både* ovärldslig och världslig). All teori som gör anspråk på att ha rätt och försöker övertyga andra om detta (som ingalunda är all teori) har i sitt anspråk en inbyggd ”humanitet” i tanken om att ”om vi förstår rätt så blir det bättre”. (Inte nödvändigtvis *mer* människa, men ändå *bättre*). Övertygandet och relativismen är så till sitt väsen normativt – normativiteten är dess motor.

⁷ Och att något verkligen är sant är ett grundantagande här: det finns en sanning (dvs. ett riktigt sätt att beskriva saker och ting men denna kan (a) aldrig säkert identifieras, och (b) innehåller ingen magnetism som skulle få någon människa att med *nödvändighet* stanna vid den.

tänkandets liv som en definitiv utveckling – i teoretiserandet.⁸ (Se också Appendix 4).

Kan en relativist argumentera mot en förintelseförnekare? Inga åsikter är ju mer sanna än andra (i innebörden att ingen sanning går att objektivt bevisa), det finns ju ingen kunskap, endast åsikter: i mörkret kan vi inte attackera någon... Kontentan är följande: du kan inte säga att en nazist har fel i den bemärkelsen att du inte kan säga att denna person tror något som han/hon inte är medveten om. Detta hindrar dock inte från att inta en motsatt åsikt (en motsatt sanning) och argumentera för den: ett uppgivande av kritik vore en objektivistisk läsning av relativismen. Mera ingående förklaringar av hur detta fungerar är en fråga för underkategorier till relativismen, som postmodernismen nedan.

2.1.3 Sammanfattning

Relativismen skiljer sig från andra teorier i och med dess ontologiska ”så här *kan* det vara”. Det är en fundamental osäkerhet över den egna uppfattningen, och således en omöjlighet att ontologiskt tvinga på någon annan en åsikt, en kunskap, en sanning – omöjligheten i att säga ”det här är *egentligen* sanningen även för dig”. Relativismen gör visserligen totala anspråk (i det att den är *positiv*), men tvingar inte på någon annan dessa anspråk eftersom den har en medvetenhet (ett minne, en erfarenhet) av att förändring i den egna uppfattningen är möjlig.

2.2 Postmodernismen

En hel mytologi är nedlagt i vårt språk (Wittgenstein, 2000, s. 63)

2.2.1 Introduktion till postmodernismen

”Grovt uttryckt”, skriver Wittgenstein (2000, s. 9),

fanns det enligt den gamla uppfattningen – t ex enligt de (stora) västerländska filosofernas uppfattning – två slags problem i vetenskapens mening: väsentliga, stora, universella, och oväsentliga, liksom tillfälliga, problem. Och mot detta står vår uppfattning om att det inte finns någonting sådant som ett *stort*, väsentligt problem i vetenskapens mening.

Postmodernismen kännetecknas i allmänhet av framförallt ett avståndstagande från den tidigare uppfattningen om en säker sanning, om en fast, arkimedisk punkt (från det stora, väsentliga problemet). Detta avståndstagande gäller också den

⁸ Man kan också se det så här: en objektivist måste se eventuella tidigare uppfattningar som antingen felaktiga eller som steg i en utveckling (den nuvarande uppfattningen måste vara mer sann). Relativisten delar här övertygelsen om att ha rätt, men tolkar minnet/erfarenheten på ett annat sätt. ”Jag kan inte förstå hur jag skulle kunna ha fel, men det har ju hänt förr”.

postmodernism som här kommer att presenteras (som dock har avgörande skillnader mot andra postmodernismer, se 2.2.4).

Snarare än att söka den fasta punkt som ligger långt under ytan och väntar på att bli upptäckt så är förfarandet här ett utnystande av specifika situationer: sanningen om en situation springer ur situationen själv, och det postmoderna sökandet efter den postmoderna sanningen är således en kritik av vilken situation eller händelse det nu må vara som är av intresse. (Det finns många beröringspunkter med Kant här, för det är ju en *begränsning* av vad man fortfarande kan kalla metafysiken det handlar om, och inte ett fullständigt upplösande). Det är inte en fråga om att gräva djupare och längre ned, utan om att se att allt finns på ytan – man ser inte skogen för alla träd.

Jag tror att skillnaden enklast kan ses i att sanningen som begrepp överhuvudtaget är icke-existerande om det inte finns några människor: om ingen uppfattar det som att det finns några problem så finns det inga problem, och därmed ingen sanning. Wittgenstein skriver:

Vildar har spel (eller det är i alla fall vad vi kallar 'spel') för vilka de inte har några skrivna regler, någon regelförteckning. Låt oss nu föreställa oss en forskares verksamhet, som reser i de här folkens länder och upprättat regelförteckningar för deras spel. (2000, s. 47)

Poängen är förstas att det inte finns något behov av att uppteckna regler för dessa 'spel' eftersom det här är detsamma som att *uppfinna* regler. Vi kan, i ett vidare spinnande till Wittgensteins bild, tänka oss att denne forskare tar kontakt med vildarna och genom denna kontakt på något sätt lyckas skapa en medvetenhet om att man kan uppteckna regler. Denne forskare, som bär drag av upplysningens och modernitetens självförtroende, skulle säkert säga att vildarna så *uppmärksammas* på dessa regler, att de funnit dem liggande i dvala i sin kultur, men just detta vore – ur det här postmoderna perspektivet – felaktigt. Det är ett uppfinnande av regler, analogt med ett uppfinnande av sanning; det är först i och med medvetenhet om en fråga som den blir möjlig som föremål för sådant som regler eller sanning.⁹

I och med att till exempel sanning förpassas till att bli situationsspecifikt (*i den här meningen*) så blir klarläggandet av sanning en fråga om att reda ut begreppen,

⁹ Denna decentrering – eller borttagande av ett fast centrum – uppfattas ibland som ledandes till en upplösning av alla kvalitativa skillnader. I objektiv mening finns det heller inga kvalitativa skillnader i postmodernismen, men för en postmodernist (och för vem som helst) är det onekligen en kvalitativ skillnad mellan, till exempel, att be och att tänka på något helt vardagligt. En ständigt återkommande tanke, efter Marx, är att kapitalismen (bytesvärlden, fantasmagorin) utplånar alla kvaliteter till förmån för kvantitet, där allt kan mätas enligt en måttstock (penningen), som dock själv inte är någon objektiv kvalitet i samma mening som till exempel ett hantverk var (bruksvärde, eller mer fundamentalt: livet). Detta kan ses som analogt med kritik av postmodernism, och är i viss mån sann, men i en mer grundläggande mening djupt osann. Problemet här är att det moderna och/eller objektivistiska ser kvalitativa skillnader som omöjliga om metafysiken – det beständiga, templets innersta – rycks undan. Därför kan man säga att det inte finns några kvalitativa skillnader mellan olika språkspel (se nedan), och med det mena att de inte går att grunda objektivt, och samtidigt – i en annan mening – säga att det finns kvalitativa skillnader, eftersom man orienterar sig efter människans upplevelser; det handlar om en annan definition av kvalitet.

inte om att gräva sig djupt ned i jorden för att finna en slags medelpunkt. Just denna metod delar den här postmodernismen med mycket av det moderna (och andra postmodernismer), men återigen: den relativistiska ontologin förändrar allt.¹⁰

2.2.2 Språket som analysobjekt och teorins struktur

Relativismens sättande av människan som fast punkt ger, som vi snart ska se, i den här postmodernismen *språket* som föremål för analysen – vi går alltså här över till en underkategori av relativismen i och med postmodernismen.

Språket – detsamma som alla kommunikationssätt – skapar förståelse, och utan förståelse har man bokstavligt talat ingenting. Med en viss ansträngning kan man säga att människan är språket, att det intressanta är människan såsom tänkande, såsom *förstående*. Språket kan sägas vara identiskt med det sociala.¹¹

(Om man anser att det är märkligt att se språket som enda möjliga analysobjekt (där språket är all förståelse), så kan man kanske komma på det klara med det rimliga i detta genom att försöka uppmärksamma vad ett annat tillvägagångssätt skulle innebära: ”Jag vill inte studera språket, utan verkliga händelser”, men vad är dessa verkliga händelser? Hur har man fått reda på dem? Hur är de verkliga?).

2.2.2.1 Den postmoderna teorins struktur

Synen på hur språket fungerar är en syn på hur språket *faktiskt* fungerar (med förbehållet ”så här *kan* det vara”), inte en idealtyp som läggs mot det ”verkliga” språket, för vad skulle detta ”verkliga” språk vara?

Den idealtypiska dimensionen – och därmed möjligheten till olika tolkningar beroende på material – kommer först in i bilden *efter* teorins fundament, och idealtyper fungerar endast *inom* teorin. Den idealtypiska dimensionen är det som presenteras i empirikapitlet, det vill säga kapitel 3.

Det är således viktigt att se att teorin till sina fundament inte gör anspråk på att vara idealtypisk, då detta här skulle innebära en slags teleologi där teorin skulle ligga an mer eller mindre väl mot en verklighet som inte går att fånga definitivt.¹²

¹⁰ Att just sanning är så viktigt kan ses som en historisk omständighet (även om det otvivelaktigt säger mycket om människans natur eller villkor). Om, till exempel, uppfattningen om vad som var roligt var konstitutivt för umgänget mellan människorna så vore ”det roliga” det centrala begreppet att slåss kring – men nu är det inte så. *Därför* kan man rycka på axlarna åt att inte förstå tjuvningen med tennis, men vilja förändra en dominerande sanning. Det ena är marginellt för mitt liv, det andra fundamentalt.

¹¹ Det är förstås en något ovan definition av språket, och man skulle kunna hävda att jag lika gärna kunde ha valt att kalla det för ”det sociala” eller liknande, men jag följer här Wittgensteins begreppsapparat (se nedan). Dessutom är en av poängerna att olika begrepp använts på ett ovant sätt, eftersom det handlar om ett annorlunda sätt att tänka.

¹² Att inte ange sina utgångspunkter, eller fundament, på det här sättet ger upphov till problem då man alltid måste ha något begrepp om någon sorts verklighet (om teorin ska beskriva någon slags erfarenhet). I det här fallet står den verklighet vi kan få kunskap om inte att finna utanför våra sätt

2.2.2.2 Den postmoderna teorins funktion

Även om varje människas suveränitet över sina egna åsikter, eller minnet av jagets förändringar, är den fasta punkten, så kan ändå teorin – det är faktiskt dess enda funktion – döma om förhållanden mellan människor: hur de påverkar varandra, huruvida till exempel makt verkligen föreligger eller ej, etc.

Man kan dela in teorins funktion i två sorters undersökningar (där den ena naturligtvis inte utesluter den andra): dels undersökningar som tar nuet som givet och så endast problematiserar vad som sker utan att fråga efter ursprunget till situationen eller skeendet; och dels undersökningar som problematiserar nuet, det vill säga ser till anledningar till sätt att tänka och handla – denna sortens undersökningar kommer jag att med ett foucaultsk begrepp (men inte med en foucaultsk innebörd) kalla arkeologi. Den här uppsatsens undersökning kommer dock att vara av det första slaget. (Det vore egentligen att föredra att göra båda, men det kräver för mycket tid och utrymme).¹³

2.2.3 Postmodernismens grund: Wittgensteins språkteori

2.2.3.1 Om mening

Språket, all vår förståelse (1996, s. 14, §7), består enligt Wittgenstein av så kallade språkspel. Wittgenstein skriver (om språkspelen ”spel”):

Betrakta t.ex. de företeelser som vi kallar ’spel’. Jag menar sådant som brädspel, kortspel, bollspel, tävlingslekar, osv. Vad har de alla gemensamt? – Säg inte: ’Det måste finnas något gemensamt för dem, annars kallades de inte ’spel’ – utan *se efter* om de alla har något gemensamt. – Ty när du ser på dem, kommer du inte att se något som är gemensamt för dem alla utan du kommer att se likheter, släktskapsförhållanden, och det i ett stort antal. (1996, s. 42-43, §66).

att tänka, och därför måste man ange vad man talar om. Ett exempel på hur ett underlåtande av att uppmärksamma detta kan leda till en teleologi är, tror jag, det Lennart Lundquist skriver i *Medborgardemokratin och eliterna*, apropå demokrati: han föredrar ett angreppssätt där man inte behöver välja mellan extremerna utopi och pragmatik (det vill säga objektivism och relativism), utan, med Erik Ohlson Wright, göra halt vid de reella utopierna som

”i sig innefattar denna spänning mellan dröm och praktik. För att ha öppenhet mot extremerna i detta synsätt ska analysmodellen kunna fånga upp både sådant som utopiskt och sådant som ligger nära de aktuella förhållandena”. (s. 18)

Lundquist vill ha kakan och äta den. Precis som att ”Att kvinnor får rösträtt är ett steg mot jämlikhet” bara är ”Att kvinnor får rösträtt är jämlikt” – eftersom referensen till det ”jämlika” samhället endast är en luftkonstruktion och som sådan kan den inte syftas till (utan en uttalad definition) – så är Lundquists konstruktion teleologisk. (En liknande tema behandlas i Appendix 4: *Relativism och transcendens*. Se också Hegels behandling av ämnet i, till exempel, introduktionen till *Logiken* (1993, tex. s. 43-59).

¹³ Det kan vara intressant att uppmärksamma att den sortens undersökning som kommer att presenteras i den här uppsatsen är en sådan som Foucault i *Vetandets arkeologi* karakteriserar som ”kortbyxeaktig” (ett outgrundligt men helt säkert nedsättande uttryck), och en sådan vore det också om teorin var mer i Foucaults anda. Här görs dock den avgörande distinktionen mellan vad människan uppfattar sig som tänkandes, och vad dessa tankars form är, och det första ges – till skillnad från hos Foucault – lika stor vikt som det senare.

Alltså: att olika företeelser faller under samma språkspel innebär inte att de behöver ha något enande gemensamt när man verkligen ser efter.¹⁴ (Med detta menas här att personen som använder språkspelen godkänner att det är ”godtyckligt”, vilket är relativismens och därmed postmodernismens grundbult). Språkspelen har alltså, det kan knappast betonas för starkt, ingen objektiv grund, utan hålls på plats av reflekterade såväl som oreflekterade föreställningar. Ordens innebörd är därmed hos Wittgenstein inte något som är fastslaget, utan något som är beroende av inlärningsprocessen (1996, s. 13, §6; s. 17, §15): språket är en slags holistisk förståelse som formellt sätt inte har något med naturen (eller tingen i sig) att göra. Förståelsen kommer av samspelet mellan människor.¹⁵

Detta innebär att allt socialt är godtyckligt – såsom till exempel nationen Sverige eller olika sätt att se på historien – men denna godtycklighet får inte förstås som kaos eller anarki, det är endast godtyckligt i förhållande till, till exempel, objektivistiska teorier. Att språkspelen är godtyckliga till sin konstruktion innebär visserligen att våra ord inte har några tillnärmelsevis exakta gränser – i det att de är resultat av inläring, av en slags evolution om man så vill – men betyder inte att vårt sociala liv är ett enda sammelsurium av blindgångar. Att det inte är så beror, enligt Wittgenstein, på att förståelse (alla språkspel) är att följa en regel: att andra kan förstå vad man säger.¹⁶

Ett krav på att kalla något ett språk är alltså att andra kan förstå vad man säger, och förståelse är omöjlig om det inte finns något ramverk, precis som ett parti schack är meningslöst om den ena av spelarna hela tiden hittar på egna regler. Att följa en regel ger *mening* (och att följa en regel ska inte förstås som att det är något man överväger och hela tiden tänker på). Om det förstås vad som menas med ”Med mening menar Wittgenstein regelföljande” så har det mening. Mening handlar således om att kunna ha fel, eller formulerat annorlunda: det handlar om ett krav på närvaro av en tredje. (Detta brukar kallas Wittgensteins argument för omöjligheten i ett privat språk, se tex. 1996, §246).¹⁷

¹⁴ Vilket beskrivs väl med följande metafor: ”Och trådens styrka ligger inte i att någon fiber genomlöper hela dess längd utan däri att många fibrer går omlott.” (1996, s. 43, §67).

¹⁵ Det är lätt att missförstå detta, och ämnet är så pass komplicerat att det skulle ta (för) stor plats i texten, jag har därför lagt diskussionen i Appendix 2: *Vi talar inte om tingen i sig*. Kort sagt så är det inte konstigare än att vi inte har tillgång till världen som den ”verkligen är”, vi kan till exempel inte tänka oss hur det är att vara en katt eller en sten (vilket vi skulle kunna om vi kände till den icke-sociala världen som den verkligen är), utan vi är alltid fångade i vår egen förståelse. (Detta innebär naturligtvis inte att man inte kan ta emot intryck från världen, men de tas alltid emot av oss själva, av vår förståelse).

¹⁶ Att språket, eller förståelsen, är ett resultat av inläring reser intressanta frågor, och visar framförallt klart på den relativistiska ontologin i det att det sker en kvalitativ förändring (från icke-förstående till förstående) utan att detta teoretiskt kan förankras. Detta är en erfarenhetsats, och är som sådan ett exempel på hur erfarenheten borrar sig in i teorins själva ontologi. För tanken om att något måste ha varit först kan det vara värt att utförligt citera Peter Winch: ”Av det faktum att det måste ha funnits en övergång från ett tillstånd där det inte fanns något språk till ett tillstånd där ett sådant fanns följer ingalunda att det måste ha funnits en individ som var den första som använde språket. Detta är lika absurt som att påstå att det måste ha funnits en individ som var den första att delta i en dragkamp; i själva verket är det ännu absurdare” (1994a, s. 45). (Se också Hegels *Science of Logic*, där filosofins början tematiserar utförligt i kapitlet ”With What Must Science Begin?” (1993, s. 67-78)).

¹⁷ Märk väl att det inte står den *andre*. Man blir medveten om sig själv genom en andre (eller ett annat) men för (wittgensteinsk) mening krävs ett tredje, dvs. något någorlunda gemensamt.

Ett exempel som ligger nära till hands här är matematiken, eftersom den är förhållandevis ren och har en mycket speciell ställning, men inte uppvisar några *kvalitativa* skillnader mot andra språkspel:

Om en person anser att $2*2$ inte är 4 så säger vi vanligtvis att han har fel, men om man ser på det ur en wittgensteinsk synvinkel så kan man inte säga så (om man med det menar att personen verkligen har fel, inte bara att vi anser att han har fel). Detta beror på att den här personen spelar ett annat språkspel: han eller hon lägger in en annan betydelse i $2*2$ än vi, och därför får vi olika resultat. Begreppet fel har alltså endast mening inom sitt eget språkspel (det är inte konstigare än att vi inte säger att någon som säger "Tree" istället för "Träd" har fel, utan att det bara är ett annat språk¹⁸). Man måste ha något någorlunda gemensamt rörande det aktuella språkspelet – ämnet man pratar om – annars kan man inte förstå varandra.¹⁹

2.2.3.2 Om tro

Begreppet mening implicerar en grund för språkspelen. Wittgenstein skriver, i *Om visshet*, att man inte kan ta miste på att $12*12=144$, med vilket han förefaller mena att det inte är meningsfullt inom det matematiska spelet (alltså inom matematiken): man kan inte tvivla på det utan att ramla utanför ramarna, ut ur matematiken. (Det handlar förstås inte om att man inte kan glömma bort något, till exempel "Jag tror att $1751*3678=6440178$ " eller liknande, utan om tvivel på spelet, på systemet.). Den som inte inser att $12*12=144$ eller $2*2=4$ har fallit ur matematiken eller har aldrig varit där, och därför kan man inte säga "han har fel" – det vore som att utifrån euklidisk geometri påstå att den icke-euklidiska geometrin är felaktig. *Man kan inte tvivla på ett språkspels grundvalar*, och detta innebär att just dessa grundvalar – tron – är både oss närmast och oss "fjärmast":

De aspekter av språket som är viktigast i filosofin är fördolda genom sin enkelhet och alldaglighet. (Man kan inte lägga märke till en sak då man alltid har den för ögonen). (2000, s. 33)

(Wittgenstein använder inte begreppet den tredje, men jag anser att det följer naturligt ur hans tänkande).

¹⁸ Även om exemplet haltar lite, med tanke på att man med "tree" vanligtvis menar just "träd". Om man istället tar ett språk man inte förstår – kinesiska eller liknande – och alltså inte vet om det ljud personen yttrade motsvarar det svenska "trädstam" så blir det hela kanske tydligare. Vi säger: han talar ett annat språk (där man kanske inte ens har ett ord för trädstam, utan bara för träd), inte: han har potentiellt fel... På samma sätt med alla språkspel, om ingen förståelse finns så är det inte meningsfullt att uttala sig om varandra. (Vilket inte är detsamma som att man inte ska försöka nå förståelse).

¹⁹ Man kan också exemplifiera det med vad det är att ha rätt. Låt oss, hypotetiskt, säga att ingen förstod vad Wittgenstein talade om på 1940- och 1950-talen (han dog 1951), men att man kanske 20 år senare gjorde det. Eftersom ingen förstod honom tidigare så hade han inte rätt, men när man förstod honom och höll med honom hade han helt plötsligt rätt. Det är här mycket frestande, och mycket vanligt, att säga att Wittgenstein egentligen hade rätt på 40- och 50-talen också (ungefär som det är frestande att säga att Newton hade *rätt* innan han föddes, att det han visade finns objektivt snarare än att möjligheten fanns), men det vore att missförstå språket: ett begrepp som "rätt" finns endast i ett sammanhang, i ett språk, för människor. (Se också Appendix 1 och 2).

Förståelsens grund handlar således om att *tro* och är därför fri från konflikt – fri från möjlighet att göra fel. (Tanken om att det finns saker man inte kan tvivla på innebär att dessa grundvalar inte kan föreställas annorlunda, det vill säga: tesen om det uteslutna tredje är försätts här ur funktion).²⁰

Förståelsens – språkspelens, språkets – struktur kan således ses som bestående av dels tro och dels mening.²¹

2.2.3.3 Om dominans

Innan jag går vidare till empiridelen kan det vara värt att lägga fram ett begrepp som kan ses som allmängiltigt för alla postmoderna undersökningar, nämligen begreppet dominans. (Detta ska inte ses som på samma abstraktionsnivå som mening eller tro, utan som ett exempel på hur dessa fungerar i empirin, det är således ett empiriskt inslag redan här).

Israels sverigeambassadör Zvi Mazel förstörde i januari 2004 på Historiska museet i Stockholm installationen *Snövit och sanningen*. För Mazel förhärlikade *Snövit* självmordsbombare, men för det svenska (kultur)etablissemangets handlande det om konst, om yttrandefrihet.²² Vad gjorde *Snövit* till ett konstverk, och därmed identiskt med yttrandefrihet, varför ansåg man att Mazel hade fel?

Det verkar som att anledningen till att *Snövit och sanningen* var konst var dess position som statligt sanktionerad: den skyddades av yttrandefriheten eftersom den hade en godkändstämpel på sig. Vad hade hänt om Mazel vitmålat någon nedklottrad tegelvägg i Stockholm, med anledningen att han ansåg kladdet vara antisemitiskt? Det är inte svårt att föreställa sig de (kanske rättmätiga) applåder som skulle ha följt, åtföljda av krav på att Stockholm stad borde klara av sådant själv. Men så var det inte, utan här hade man hade *upphovet* säkrat – man kunde vifta bort anklagelser om antisemitism och tvivel på att det var konst med att hänvisa till upphovet (konstnären var själv jude). Upphovet hade här en avgörande roll av den enda anledningen att det var säkrat, om det inte varit så, om man inte

²⁰ Det är, tycker jag, intressant att jämföra med Heidegger här (även om han skiljer sig i grunden från Wittgenstein), till exempel hans presentation av de tre fördomarna om varat (2001, s. 20-21). Om tänkandet säger också följande en hel del: ”Märklig är den som *talat* om Det. Insiktsfull är den som *anamlar* Det. Välsignad är den som genom en god lärares undervisning är i stånd att *förstå* Det.” (*Upanishaderna*, 1965, s. 23) (mina kurs.).

²¹ Vilket innebär att människan måste ses som heterogen. All hennes förståelse baseras inte på en enda förståelse; detta är en förutsättning för att samspelet mellan människor ska uppkomma. Detta är inte ett så märkligt påstående som det ger sken av att vara, det är så enkelt som att det finns en möjlighet att ha vissa åsikter gemensamma med en annan människa, men inte andra. (Om människan var ontologiskt enhetlig så skulle vi alla, tillspetsat formulerat, ha samma uppfattningar om allt ”egentligen”).

²² ”Det här är ett oacceptabelt beteende. Man kan tycka vad man vill om konstverket, men det är inte upp till ambassadören att förstöra det.” Göran Persson i sin första kommentar till den israeliske ambassadörens sabotage mot konstverket ”Snövit” på Historiska museet, DN 19/1 2004; se också DN:s ledarsida 20/1, Barbro Hedvalls ”Ambassadören och konsten” i samma tidning 17/4, ”Snövit och antisemitismen” i SvD 20/1 och Steve Sem-Sandbergs artikel i SvD Kultur samma dag.

haft kontroll på uttryckets upphov, så hade den intersubjektiva tolkningen – den mer allmänna förståelsen – haft företräde. Detta kommer, förhoppningsvis, att visa sig vara ett påstående med stor generell kraft.

Utgångspunkten är i alla sammanhang den för sammanhanget dominerande förståelsen, och det är inte märkligt egentligen: vi har oftast inte tillgång till den skapandes avsikt. Det räcker att öppna ögonen för att mötas av en myriad av budskap – reklam, musik, filmer, tidningar, böcker, samtal... – som vi förstår, som vi uppfattar, men som vi helt enkelt inte känner upphovet till, så vi antar. Men vad är detta antagande? Vad är denna förståelse, denna *dominans*, som är ”utgångspunkten”, och är inte det om något autonomt, återigen en slags överindividuell kraft?

Svaret är nej. Det finns ingen allt annat överordnad, objektiv, förståelse i form av någon ”autonom diskurs”; det finns inget spöklikt eller övermänskligt med begreppet dominans. Eftersom vi växer upp tillsammans har vi liknande föreställningar, eller förståelser, om en hel del: man tänker på ett likartat sätt. Vad man än undersöker – allt från företagskultur till knattelag, från kafékultur till, som nedan, den amerikanska medborgarrättsrörelsen – så har man att göra med en mängd människor, och med detta uppstår *alltid* förståelse, och den förståelse (den uppfattning) som är den starkast bestämmande i ett sammanhang är den dominerande förståelsen. Du får sätta upp den reklambilden i Lunds centrum, men inte den där; en installation är konst av den anledningen, eller inte konst av någon annan anledning, och konst faller under yttrandefrihet av den eller den anledningen.

Slutligen måste det understrykas att en förståelse som är dominerande måste förstås som ett sätt att tänka som innefattar många människor, och inte som något förtryck. Det var, till exempel, inte uppfattningen ”svarta är inte människor” som var förtryckande, utan dess konsekvenser. Skillnaden är absolut grundläggande: att någon *tänker* något har ingen påverkan på någon annan.

2.2.4 De andra postmodernerna

Innan uppsatsen leds över till den verkliga empiridelen är det här på sin plats att, mycket kort, behandla några av de teoretiker som brukar nämnas i sammanhang som postmodernism och relativism – och med behandling menas endast att visa att de inte anammar samma ingång som den här uppsatsen försöker visa på. De teoretiker, eller filosofer, jag valt är dels Peter Winch, Richard Rorty och Jean-François Lyotard, och dels Jacques Derrida och Michel Foucault.

2.2.4.1 Det wittgensteininspirerade postmodernerna

Vad det gäller Winch så tror jag att det stråk av icke-relativism som tydliggörs i behandlingen av synen på man/kvinna och födelse/död i *Att förstå ett primitivt samhälle* även kan tillskrivas huvudverket *Samhällsvetenskapens idé*, samt *Natur*

och konvention.²³ Detta sägs dock med viss osäkerhet då Winch inte riktigt klargör sina absolut grundläggande överväganden, vilket möjliggör att någorlunda närliggande tolkningar egentligen inte kan mätas mot varandra.²⁴

Med samma osäkerhet så tror jag däremot att Winch i två artiklar skrivna 10-15 år senare – *Den mänskliga naturen* och *Språk, tro och relativism* – är mer relativistisk, men kanske på ett, så att säga, negerande (eller nihilistisk) sätt.²⁵

Rorty klargör på ett tydligt sätt sin pragmatiska position – en position som rimmar illa med den relativism som här presenteras – i till exempel ”Response to Charles Hartshorne”, ”Response to Susan Haack” och ”Habermas and Lyotard On Postmodernity”, medan det är mer öppet för tolkning i hans klassiska *Philosophy and the Mirror of Nature* (även om den, framförallt i den sista delen av boken, lätt kan tolkas åt samma håll som nämnda artiklar). Hans pragmatism förefaller mig vara ett slags ”bortom objektivism och relativism”, i det att det skjuter bort anspråk på universalitet men samtidigt vill hävda någon slags liberalism, och detta utan att vilja göra en grunddefinition en relativism (av ”mitt” slag) skulle kräva (tex. 1980, s. 313-394; 1991, s. 174-176; 1995a, s. 34).²⁶ Det är svårt att veta varifrån Rorty kommer, vilket – tror jag – beror på att den tradition han företräder faktiskt är ett radikalt, kanske *totalt*, brott med den västerländska traditionens ständiga krav på grundläggande definitioner (i den mån man inte avfärdar Rortys pragmatism som ett slags common sense).

Lyotard, slutligen, är kanske en av inkarnationerna av vad som vanligtvis brukar uppfattas (och avfärdas) som postmodernism. Jag tror att man utan vidare kan se att han skiljer sig kraftigt åt från den relativism jag förespråkar i det att Lyotard rör sig med en tanke om det postmoderna som en slags ständig revolution (1991, tex. s. 4; 2001, s. 79). Det är här en fråga om att, med den här uppsatsens terminologi, sätta likhetstecken mellan relativism och postmodernism (och alltså göra den ena beteckning onödig). Den ”fasta” punkten blir det ständigt rörliga.²⁷

²³ Winch tankar här kan kanske jämföras med en annan wittgensteintolkare, nämligen Stanley Cavell. Cavell för Wittgenstein mycket nära Freud (tex. 1976, s. 72; 1989, s. 34-35) vilket på sätt och vis påminner om den tidige Winchs sättande av kvinna/man och födelse/död som fundamentalt och närmast allmänmänskligt. Skillnaden är dock, tror jag, att Cavells tolkning innebär ett sättande av det mänskliga som något utanför språkspelet, medan Winch snarare behåller förståelsen som detsamma som människan (vilket är tydligt i ffa. 1994a). (Apropå Cavell så kan också Hanna Pitkins *Wittgenstein and Justice* nämnas här, som skiljer sig från min tolkning av samma anledningar som Cavells tolkning (Pitkin, 1973, tex. s. 254-263)).

²⁴ Däremot måste jag säga att en sådan kritik som David Bloor riktar mot Winch (1983, s. 168-176) förefaller helt missriktad. Bloors bok (Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge) avviker för övrigt från min tolkning av Wittgenstein i det att Bloor likställer honom med Durkheim (tex. s. 57-58) och i allmänhet verkar bortdefiniera människan helt och hållet (hårdraget uttryckt).

²⁵ Användandet av Matteus 7:2-3 på s. 229(1994e) förefaller peka mot det, och skulle, ur det relativistiska perspektivet som är den här uppsatsens motor, omedelbart slå tillbaka mot honom själv. (”Ty med den dom som ni dömer skall ni dömas, och med det mått som ni mäter skall det mätas upp åt er. Varför ser du flisan i din broders öga, när du inte märker bjälken i ditt eget?”).

²⁶ Mig förefaller det som om man kan se det som en slags sammanfattning av Rortys grund när han citerar Dewey som sägandes ”Poetry and religious feeling will be the unforced flowers of life” (1991, s. 175).

²⁷ Härvidlag liknar han kanske en annan wittgensteininspirerad tänkare, nämligen Paul Feyerabend (2000, tex. s. 260), men en skillnad är nog att Feyerabend helt enkelt inte är lika radikal.

Lyotards postmodernism kännetecknas också, i min mening, av att han verkar anse det vara mindre att inte säga något än att säga något, det vill säga: han verkar inte se negerandet av ”metafysik” som en positiv verksamhet (se tex. 1984, tex. s. 38-39).²⁸

2.2.4.2 Det ”franska” postmodernerna

Förutsättningarna för en *postmodern* diskurs är, hos Derrida, diskursens egen omöjlighet i *modern* mening (”It could perhaps be said that the whole of philosophical conceptualization [...] is designed to leave in the domain of the unthinkable the very thing that makes this conceptualization possible” (1998b, s. 509)). Det slår mig att rörligheten här förefaller borra sig in i teorins absoluta centrum snarare än att finnas som ett minne utanför kanterna på teorin. Rörligheten verkar bli en realitet snarare än en möjlighet/risk (Derrida, 1998a, s. 309-310; Derrida, 1998b, s. 509; Birnbaum och Wallenstein, 1991). (Skillnaden mot Lyotard bör vara att det hos Derrida inte är ständig revolution, utan, med ett paradoxalt men inte meningslöst uttryck, en slags ständig omöjlighetens möjlighet).²⁹

Möjligtvis kan man jämföra Derridas utsuddande av metafysiken – omöjligheten att frigöra sig från denna, men samtidigt möjligheten att kritisera den – med det nödvändiga ”omedvetna” som i min uppsats kallas tro. Om den jämförelsen håller så visar den på att det alltid skulle finnas mer att veta hos Derrida, medan detta nödvändigtvis inte är fallet hos mig. (Denna behandling av Derrida är osäker, men det är inget tvivel om att han inte är relativist i den här uppsatsens mening).

Foucault, till sist, skiljer sig från den postmodernism som presenterats ovan i många avseenden. Hans utpräglad (nietzschanskt) genealogiska grund – det vill säga den senare Foucault, till exempel första bandet av *Sexualitetens historia* (2002) – verkar förespråka en slags ”efter metafysiken” men utan att lösgöra det från påståendet om att ha rätt i vad som ovan kallades objektiv mening. Den Nietzsche Foucault använder – den Nietzsche som är något annat än den upp-och-ned-vändare av metafysiken som ofta förekommer i olika tolkningar – är en Nietzsche som utan tvivel kan lägga till ett objektivet ”egentligen” efter varje mening.³⁰ (Den förnäma moralen är bättre, men inte godare, än slavmoralen,

²⁸ Här kan också tilläggas att Dyrbergs poststrukturalistiska *The Circular Structure of Power* (1997) (tex. s. 8; s. 87; s. 89) begår samma ”misstag”.

²⁹ Nämnade ”kanter” – som i sina olika versioner är så viktiga för postmodernismerna – beskrivs, tror jag, av Derrida när han skriver ”instead of being an inexhaustible field, as in the classical hypothesis, instead of being too large, there is something missing from it: a center which arrests and grounds the play of substitutions” (1998b, s. 515).

³⁰ En likartad Nietzschetolkning förekommer hos en annan postmodernist, nämligen Gilles Deleuze (se till exempel hans *Difference and Repetition*). (Det är mycket intressant att, för att vaska fram skillnaderna, jämföra dessas nietzscheläsningar med Derridas (1998a, s. 314-315)).

etc.).³¹ (Jag tror förresten att det är viktigt att påminna om att begreppet objektivism används i en mycket vid mening i den här uppsatsen).

2.2.5 Sammanfattning

Vi har i och med detta gått igenom den här postmodernismens grund och även gjort en mindre empirisk utflykt för att visa på vikten av begreppet dominans, samt slutligen definierat den här postmodernismen i förhållande till andra. Språket – förståelsen, språkspelen, det sociala – har framställts som godtyckligt i det att det är beroende av inlärningen, men inte ständigt flyktigt eller i postmodern mening anarkiskt. Det enda som håller det sociala på plats är människan, men detta är icke desto mindre en formidabel kraft.

All förståelse – språket, det sociala – har sin grund i tro, det vill säga det fundament som inte går att föreställa sig annorlunda, medan den på en lägre abstraktionsnivå fungerar som regelföljande. Även om man med rätta kan säga att ingen människas förståelse är någon annans exakt lik, så är det viktigt att betona ordet ”exakt” och inse dess postmoderna betydelse. Den postmoderna skillnaden – heterogeniteten som kan vara mer eller mindre stor, men alltid förekommer – är inte nödvändigt radikal. (Att tolka det så vore att läsa postmodernismen med modernistiska glasögon). Därför finns nästan alltid, när det finns ett flertal människor, dominerande förståelser. Dessa ska inte förstås som förtryck eller liknande, utan är endast de åsikter de flesta håller (till exempel var gudstro länge en oerhört dominerande mening i Sverige) – det sätt att tänka som först i handling kan få några konsekvenser mellan människor.

³¹ För likheterna mellan Nietzsche och Foucault, jämför till exempel band 1 av *Sexualitetens historia* med Nietzsches *Om moralens härstamning* (eller, i den senaste översättningen: *Till moralens genealogi*). Jag nämner för övrigt inte den tidige Foucault här, men för mig verkar det som att även denne – den arkeologiske Foucault – försöker att undgå att förvandla sin negativitet till positivitet... (Se till exempel *The Order of Things*, *Vetandets arkeologi* och *Diskursens ordning*).

3. Empiridelen

Om det aldrig fanns några konflikter mellan människor – inga konflikter som detsamma som att alla vore nöjda och ingen någonsin misslyckades i att förutsäga andras handlande/inte brydde sig – så skulle det inte finnas något av intresse att undersöka. Tanken på att undersöka skulle helt enkelt inte uppstå: när frågan ”varför fungerar allt?” uppstår så har vi en konflikt, ett oförstående. Konflikter är dock, som alla vet, det normala, och det är konflikter som nu kommer att undersökas.

Empiridelen är strukturerad på följande sätt: först presenteras de idealtypiska begrepp som är nyttiga för just det materialet som sedan kommer att beskrivas, (ett sätt att se på den amerikanska medborgarrättsrörelsen 1954-1964). Sedan presenteras empirin deskriptivt (naturligtvis med utgångspunkt i den postmoderna teorin), för att följas av analysen, som kommer att gå in närmare på *formen* för skeendet.

Det kan slutligen inte fastslås för många gånger att denna empiridel inte har någon generell kraft för andra sorters språkspel (som till exempel inte som nedan bestäms av främst våld och makt), utan kan endast ses som *i viss mån* allmängiltigt för liknande historier.

3.1 De idealtypiska begreppen makt, våld och respekt

Jag har valt att ta fasta på tre sorters idealtypiska begrepp: makt, våld och respekt. Dessa är anpassade efter det empiriska materialet, och om detta empiriska material hade varit ett annat så hade kanske begreppen som använts varit andra (men inte andra definitioner av samma begrepp). Begreppen är:

Makt, som är när man tvingas/hindras till något och förstår varför.

Våld, som är när man fysiskt tvingas eller hindras.

Respekt, som är när man agerar utifrån hänsyn/rädsla (=respekt) för någon utan dennas medvetenhet om detta. (Respekt är att en människa inbillar sig att hon är utsatt för makt).

3.1.1 Om makt

Grundläggande för maktbegreppet är att det är ett så kallat ”power over”-begrepp, det baseras i omöjligheten i att något annat än människor utövar makt (det är aldrig något annat än metaforer att tala om att till exempel företag utövar makt, det handlar alltid om människor). Dessutom måste maktrelationer här innehålla en medvetenhet om vad som sker, av anledningen att man annars riskerar att placera den fasta instansen utanför den självmedvetna människan.

Reducerandet, eller placerandet, av makt till mellan medvetna människor möjliggör två sorters maktrelationer, dels en där båda är medvetna, och dels en där endast den utövande är medveten, men den som blir utsatt kan sägas vara principiellt medveten: luredrejeri.

Diskussionen nedan är uppdelad på för det första (a) ett försvar av tanken om medvetenhet i form av en kritik av dels tanken om det potentiella maktutrymmet, och dels tanken om framtida makt som nutida makt; och för det andra (b) ett försvar för det omedvetna (men principiellt medvetna) egenintressets möjlighet.

a) Betrakta Steven Lukes, som skriver:

Can A properly be said to exercise power over B where knowledge of the effects of A upon B is just not available to A? If A's ignorance of those effects is due to his (remediable) failure to find out, the answer appears to be yes. Where, however, he could not have found out – because, say, certain factual or technical knowledge was simply not available – then talk of an exercise of power appears to lose its point. (1984, s. 52).

Frågan som genast dyker upp är: var dras gränsen för dessa handlingars konsekvenser, för vad personen ”borde” vara medveten om? Hur dras gränserna för människans ”egentliga” medvetenhet”, och av vem? Man återfinner här det ständiga behovet av att sätta auktoriteten för en människas medvetenhet utanför människans egen självmedvetenhet: viljan att säga ”det finns inget objektivt rätt, men det här är ju rätt, se så uppenbart det är!”. Man etablerar en sanning då man inskränker en människans suveränitet över sina egna åsikter utifrån det intersubjektiva, utifrån vad andra tycker, och säger att det gäller för den berörda personen oavsett vad den personen har för uppfattning: man placerar den bestämmande instansen för den enskilda människan över hennes huvud.

Ett exempel på tanken om framtida makt som nuvarande makt är följande resonemang, från Stewart R. Cleggs *Frameworks of Power*:

Policemen can be said to have the power to direct traffic not only while they actually do it but also when no vehicle is in sight. If some traffic were to come along then the policeman would have the power to hold up his hand to make it stop. He can have the power without exercising it. (1989, s. 83).

Jag tror att synen på framtida makt som nuvarande makt skapar begreppet makt som ett slags väsen eller liknande, ungefär som att påstå att någon besitter förmågan att spela schack och jämföra det med att spela schack, något jag tror att de flesta skulle hålla för ett märkligt påstående. Man kan här säga något som ”du har den makten även när du inte tänker på den”, vilket låter rimligt, men leder till stora svårigheter när påståendet tas på allvar. Det kan jämföras med John Searles påstående i *Konstruktionen av den sociala verkligheten* att en dollarsedel är en dollarsedel även om den ligger bakom soffan (och ingen använder den). Searle skapar så dollarsedeln som en dollarsedel i sig, som något som är dollarsedel

oavsett någon människas medvetenhet om den (1997, s. 51-57): vi har fått en instans över huvudet på människan.³²

(Att maktrelationerna ska vara mellan människor som är medvetna om situationen innebär också ett omöjliggörande av ett ständigt jagande efter den ”verkliga” maktutövaren. Den människa som hindrar/tvingar dig är den som utövar makt, och inte dennes chef eller dennes chef eller dennes chef. Detta är inte ett normativt drag – som att säga att alla måste ta ansvar för sina handlingar – utan ett, med ett ansträngt uttryck, logiskt drag).³³

(b) Till en början tror jag att man kan sammanfatta relationen där A utövar makt över ett omedvetet B med att det handlar om luredrejeri: det är beroende av A:s och B:s förtroende med något slags kommunikationssystem (A kan inte stå i *direkt* förbindelse med B förståelsemässigt, B kan inte känna till A:s *verkliga* avsikter). En maktsituation enligt den definition som här förespråkas innebär att ju större förståelse som finns mellan A och B desto effektivare är maktutövningen: om man vet vilka strängar man ska spela på för att få någon att göra något han/hon annars inte skulle gjort, så har man möjlighet att utöva makt.

3.1.2 Om våld

Våld definierades ovan som att man utsattes för fysiskt tvång. Att våld införs som speciellt begrepp beror på att det vid fysisk kontakt av det våldsamma slaget (misshandel...) sällan är någon part som inte är medveten om vad som pågår, det vill säga: en våldsam situation är oerhört fundamental, även om ingen förståelse finns för *anledningen* till den så är ändå båda parterna medvetna om vad som pågår i våldstermer (A vet att B försöker ta sig förbi, försöker hindra, försöker fly, försöker försvara sig....man behöver inte veta *varför* det sker). Så är inte fallet när ett B tror sig vara utsatt för till exempel psykiska övergrepp från A (om B inte konfronterar A kan man aldrig veta, precis som man inte kan veta om makt utövas om inte B konfronterar A). Våld är en annan sorts språkspel än makt, en annan sorts förståelse.

(Att krig ofta är en lösning på ett problem är bara ett exempel på våldets fundamentala position bland människorna. Det är alltså ofta en sista utväg, men

³² Man kan invända att det är rimligt att tala om dollarsedeln på det här sättet, men poängen är följande: en sedel är endast en sedel inom ett språkspel, och om ingen är medveten om sedeln så är det inte en sedel. (Vi, som vet att sedeln ligger bakom soffan, kan endast säga att det är en sedel om den upptäcks, men detta är inte detsamma som att säga att det är en sedel såsom oupptäckt. (Searles problem kan ses i hans, som jag ser det, missuppfattande av Wittgensteins meningsbegrepp i till exempel *Rediscovery of the Mind* (s. 145-146); Searle avskiljer, i min mening, inte språket från tingen i sig ordentligt. Se vidare Appendix 2: *Vi talar inte om tingen i sig*).

³³ På det sättet så kan man alltså till viss del undvika det jagande efter mening som vissa poststrukturalister behårt håller fast vid (tex. Fletcher, 1992, s. 33). Denna sortens poststrukturalisms blindhet för människans upplevda situation leder till ett uppgivande av möjligheter till en viss sorts säkerhet som man trots allt kan komma åt (det är naturligtvis, som Fletcher påpekar (1992, s. 33-34), viktigt att inte tvinga in människor i gruppidentiteter och sedan bestämma deras verkliga intressen efter det, men det innebär inte att man måste ge upp människan helt och hållet).

inte en underliggande, egentlig orsak, som i till exempel Carl Schmitts *The Concept of the Political*. Våldets vikt kan förstås också ses i straff etc., och i juridikens ständiga prioritering av fysisk skada över psykologisk).

3.1.3 Om respekt

Respekt är, kort sagt, föreställd makt: en människa tror felaktigt att en annan människa utövar makt över henne. Men hur vet man detta?, kanske någon frågar sig. Svaret är naturligtvis att man får anpassa mun efter matsäck, och se på vad som är en rimlig tolkning i olika situationer. (Det är alltså inte att inkräkta på människans suveränitet över sina egna åsikter att säga att hon har fel i det här sammanhanget, då hon uttalar sig om någon annans tankar eller intentioner, något hon inte har någon bestämmanderätt över inom den postmoderna teorin).³⁴

3.1.4 Kort om ett fenomenologiskt problem

Det som menas med att ha samma sorts upplevelse i varje situation är att de har en likhet med varandra (det vill säga, till exempel, alla våldssituationer). Det är ju inte särskilt märkligt att det finns mänskliga drag eller upplevelser som liknar varandra – om det inte fanns någon likhet alls så skulle vi aldrig kunna identifiera något, det vore som att ständigt ändra innebörden av ord – och dessa är frågor som inte bör undvikas helt och hållet, bara för att man inte antar en (objektivistisk) fenomenologisk position. Som Wittgenstein skriver i *Anmärkingar om färger* så finns det visserligen ingen fenomenologi, men väl fenomenologiska problem (1996, s. 22, I:§53): att uppmärksamma vissa mänskliga egenskaper – eller sätt att reagera/uppträda – innebär inte att man gör fenomenologi av dem, och behöver inte installera dem som objektiva, mänskliga Egenskaper.

Innan jag går vidare skulle jag vilja påpeka följande: Jag har lagt en exemplifiering på dessa begrepp – på språkspel i allmänhet – i Appendix 5, som är en tolkning av Paul Austers *Vålnader*. Att jag inte lagt in den i den löpande texten beror på att jag tror att det skulle gett känslan av att uppsatsen aldrig kom till skott (till empirianalysen). Detta appendix är dock viktigt då det tydligt visar på att den här teorin handlar om människor, vilket inte är så banalt som det låter. (Jag tror att Arendt har en poäng när hon någonstans, jag kan inte minnas var, skriver att problemet med all tidigare politisk teori är att den gjort allt för att bortdefiniera människan).

³⁴ Hon är ju inte den tilltalade i det relativismens ontologiska samtal, utan ett verktyg i den teori som förmedlas. Att människor på detta sätt förvandlas till just verktyg är olustigt, men tyvärr inte något som jag tror är möjligt att undvika.

3.2 Språkspelet ”Washington D.C. kontra sydstaterna på grund av medborgarrättsrörelsen, 1954-1964”

Berättelsen om den amerikanska medborgarrättsrörelsen, mellan 1954 och 1964, är berättelsen om kampen mellan förståelser, om sätt att se/förstå världen. Den historia som berättas här kommer att vara en historia som tar våldskonfrontationer mellan Washington och delstaterna som det centrala, som det bestämmande. Ut ur det enorma språkspelet medborgarrättskampen 1954-64 tas så just detta som intressant, och detta eftersom det är just ett intressant men framförallt avgränsat sätt att visa hur ett språkspel kan fungera. Andra angreppssätt var naturligtvis möjliga, men eftersom huvudsaken med empirin är att visa på teorins innebörd så är just (ur)valet inte så viktigt. (Det är naturligtvis inte någon fullständig beskrivning av skeendet, utan är endast en aspekt av det).

3.2.1 En början: *Brown*

Den 17 maj 1954 tillkännagav Högsta domstolen sin dom rörande *Brown vs. Board of Education of Topeka*. *Brown* upphävde den skolsegregering som, under devisen ”separate, but equal” varit laglig i över 50 år. (Sydstaterna hade orwellskt tilldelat de svarta statusen ”separate”, och sig själva statusen ”equal”: alla människor var lika, men de vita var mest lika.). (Sitkoff, 1993, s. 20-23; Halberstam, 1994, s 414-416, 423).

Den här historien/språkspelet kan börja berättas i och med *Brown* eftersom möjligheten till förändring för de svarta här gavs nya ramar. *Drivkraften* – tanken om de svartas rättigheter, vid den här tiden främst representerad av NAACP (National Association for the Advancement of Colored People) (Sitkoff, 1993, s. 19-20; Branch, 1988, s. 25) – hamnade här i en ny omgivning, i en ny hierarki. Tidigare, innan *Brown*, hade makt-våld-relationen varit binär med vit maktmakten/våldet i söder mot de oppositionella, men nu infördes en ny instans, och vad viktigare är: en *högre* instans.

Det finns mycket att klargöra här – begreppen drivkraft och hierarki, och senare vad som menas med en stats enhetlighet – men dessa klargöranden kommer att läggas i en längre diskussion efter presentationen av fakta, då jag tror att det blir enklare greppbart på det sättet.

3.2.1.1 Washington kontra södern

Brown sätts här som en början då det gav en ny hierarki för drivkraften – tanken om de svartas rättigheter – att verka i. Denna nya hierarki möjliggjorde ett kringgående av den traditionella kampen med söderns vitmaktetablissemang och dess underhuggare eftersom det förde in något som i varje fall formellt var en högre instans: centralregeringen hade, så uppfattades det, möjlighet att ta till med våld mot sina delstater, i namn av staten USA:s enhetlighet: ett land, en lag.

En våldsamt konfrontation, ett test av den amerikanska statens enhetlighet, var dock knappast något Washington önskade sig. Villkoret för Högsta domstolens eniga dom i *Brown* var att implementeringen skulle ske långsamt (man satte inte ens en deadline). Man hoppades helt enkelt att sydstaterna ovilligt skulle ge med sig i en slags omvänd ringarna-på-vattnet-effekt där delstaterna i utkanten av södern skulle ge med sig relativt lätt, för att sedan, kanske, följas av den djupa södern. (Sitkoff, 1993, s. 23-24; Halberstam, 1994, s. 411-413, 420-423)

Rasfrågan var så känslig, så grundläggande, att ett skifte i hierarki inte kunde undgå att skapa (märk väl: inte blottlägga) sprickor: Högsta domstolens förståelse var inte miljontals vita sydstatsamerikaners, den var inte den förståelse som dominerade, den kultur som rådde, i de stater där *Brown* skulle göra skillnad och förändra. I södern var traditionellt högsta instans i rasfrågor inte Washington, utan organisationer som medel- och överklassens the White Citizens' Council, och underklassens Ku Klux Klan (Sitkoff, 1993, s. 28). Över hela södern var känslorna inför *Brown* likartade – över 80% av de vita i södern var emot domslutet (Sitkoff, 1993, s. 24) – och bristen på förståelse (skillnaden i dominerande förståelser) mellan den nya hierarkins förmenta topp och dess förmenta underlydande var närmast fullständig.

Det mandat *Brown* givit de svarta i södern, den makt Högsta domstolen hade försökt utöva, visade sig vara just så svår att implementera som man fruktat. Från redan höga nivåer ökade nu maktutövningen och våldet i södern (tex. Sitkoff, 1993, s. 26-28), till det att dess explosion in i de amerikanska hemmen TV-apparater fick en effekt så stor att Eisenhower, presidenten, tvingades agera. Explosionen – den första – kom i Little Rock.

3.2.2 Little Rock – *Brown* möter *Brown*

Den första våldskonfrontationen mellan Washington och en sydstat på grund av de olika förståelser vi kan kalla *Brown* skedde 1957 i Little Rock, Arkansas. Guvernören Orvald Faubus, inte tidigare känd som rasist i en stat inte tidigare speciellt känt för sin rasism (Halberstam, 1994, s. 668) hade ett potentiellt omval framför sig, och tog sikte på sitt mål via en uppvisning i trots mot Washington. Sitkoff skriver:

On September 2, the evening before Arkansas schools were to reopen, Faubus went on television to announce that it would 'not be possible to restore or maintain order if forcible integration is carried out tomorrow', despite the fact that no Little Rock officials then anticipated trouble. (1993, s. 29)

Faubus beordrade ut Arkansas' National Guard för att hindra nio svarta elever från att ta sig in på Little Rock Central High. TV var där och filmade när vita mobbar attackerade skolbarn, och till slut, efter några veckor, tvingades Eisenhower att sätta in federala trupper för att upprätthålla sin *Brown*. (tex. Halberstam, 1994, s. 672-675).

3.2.2.1 Hotet mot enhetligheten: en kompletterande drivkraft

För Eisenhower handlade Little Rock-konfrontationen inte så mycket om de svartas rättigheter som att han inte kunde tolerera två lagar – så uppenbart två lagar – i samma land (Branch, 1988, s. 223).³⁵ Att inte göra något, hade Eisenhower förklarat för en senator från södern, hade varit ”tantamount to acquiescence in anarchy and the dissolution of the union” (Sitkoff, 1993, s. 31). De svarta var sekundära för Eisenhower, om ens det, men de fanns fortfarande som fundamental drivkraft till skeendet – barnen hade ju försökt gå till skolan i Little Rock . Nu, till skillnad från de första åren efter *Brown*, så hade de dock en ny allierad: TV.

Vi ser här, i TV-medierna, en ny drivkraft. Högsta domstolens försök att gå varsamt fram ointetgjordes inte endast av att de svarta insisterade på att trotsa riskerna, utan till oerhört stor del på att hela nationen (och hela världen) fick se detta – våld mot svarta skolbarn hade varit norm åren efter *Brown*, men nu syntes det. Som Sitkoff skriver:

Most Northerners cared little about school desegregation in Dixie [= the South] and considered the NAACP too militant. Nevertheless, they were shocked at the news headlines of schools being dynamite-bombed and the televised scene of hate-filled white mobs. (1993, s. 28)

De svarta må ha varit den främsta drivkraften för att inleda detta språkspel, detta händelseförlopp, men de var inte nog för att driva det till sin spets. Vi ser här en dubbel drivkraft i form av tanken om de svartas jämlikhet *och* medierna, där medierna kan tjäna som en kompletterande drivkraft på grund av dess extraordinära räckvidd och hastighet. (Som vi ska se i empirianalysen så framtonar här medierna som det största hotet mot den enhetliga staten – filmkamerorna krävdes för att Washington skulle uppfatta situationen som ett hot och ingripa. TV-medierna skapade så ännu en förståelse *Brown*, och därtill en avgörande sådan).

3.2.2.2 Ett instick om makt och respekt

Vi kan, kort, se exempel på makt och respekt här om vi ser till situationen för soldaterna: de militärer som skyddade de nio eleverna från lynchning var sannolikt inte mycket mer liberala än den mobb de skulle hindra (efter kort tid byttes militärerna ut mot det nu federaliserade Arkansas National Guard, alltså samma enhet – samma människor – som tidigare, på Faubus’ order, hindrat de svarta eleverna), men likväl skyddade de eleverna. Även de som (hypotetiskt) inte trodde på saken hade tillräckligt med respekt för sina befäl för att lyda order (eller var utsatta för makt). Och deras befäl hade tillräcklig respekt för sina befäl (eller

³⁵ “Legal experts agreed that Faubus, by using the armed forces of a state to oppose the authority of federal government, had brought the most severe test of the Constitution since the Civil War.”

var utsatta för makt)... ända upp till toppen av hierarkin i form av presidenten – ”the buck stops here” som Eisenhowers företrädare Trumans devis hade lytt.

Man kan så säga att Eisenhower var yttersta maktutövare över soldaterna, men detta fråntar inte något av maktutövningen från de lägre befälen. (Vi kan inte veta om Eisenhower inte var utsatt för makt i frågan han också, utan det antas. Han var naturligtvis påverkad av andra men det är inte liktydigt med makt. Om man till exempel skulle anta att media var den verkliga maktutövaren här så skulle man få en intressant tvetydighet i det att soldaterna på plats skulle ha en felaktig uppfattning om makten. Media skulle så, hypotetiskt, kunna sägas lura soldaterna genom att tvinga Eisenhower att utöva makt, etc.).

Så Eisenhower ville sätta ner foten, precis som Faubus, och man kan så säga att det var en uppgörelse mellan två läger, av vilka inget var särskilt intresserade av de svartas rättigheter.³⁶ I denna i historieskrivningen kring de svartas kamp för medborgerliga rättigheter så viktiga händelse befann sig de svarta vid sidlinjen, i och för sig som upphov till konflikten, men inte direkt delaktig i själva händelsen. De två stora vålds- och maktcentrumen i konflikten – Washington och den vita södern – skulle även fortsättningsvis komma att vara grundläggande för utvecklingen.³⁷

Med Little Rock hade Eisenhower skapat makt genom våld – hotet om våld var verkligt, i varje fall i Little Rock och i varje fall om TV skickade ut bilder på lynchmobbar som anföll barn. Men lika lite som händelserna i Little Rock var en objektiv struktur, lika lite var södern en monolit. Arkansas tillhörde inte den djupa södern, det var snarare en av de mest liberala (minst reaktionära) sydstaterna; Eisenhower hade möjligen kontroll på periferin, men den djupa södern – framförallt Alabama och Mississippi – var något helt annat. Här hade situationer som Little Rock-konfrontationen inte ens riskerat att hända, förebyggandet hade varit för effektivt.

3.2.3 Freedom Rides: i den djupa södern

1950-talets sista år blev mörka för medborgarrättsrörelsen (Sitkoff, s. 57). I början av 1960-talet startades nya bojkotter, vissa lyckosamma, främst av ekonomiska skäl, men i den djupa södern fortsatte allt att vara väsentligen som förr. Inre hot –

³⁶ Apropå Eisenhowers syn på frågan: ”To those who suggested he meet with the black leaders to talk about the nation’s growing racial tensions and the threat of increased white Southern resistance, he answered , in a particularly telling moment, that if he did, he would have to meet as well with the Ku Klux Klan.” (Halberstam, 1994, s. 686; se också s. 424-428).

³⁷Man kan invända att Faubus kanske hade andra anledningar än ett hat mot svarta – det är till och med troligt att det var så, Branch skriver till exempel: ”Faubus’ own father, who was attacking him for racism in pseudonymous newspaper letters, was said to believe that the governor’s true motive was to embarrass the white patricians who had fled to the Little Rock suburbs, leaving him [Faubus] with the race problem” (223). Vi ser dock i det språkspel som presenteras i empiridelen saker och ting ur de svartas synvinkel: Faubus försökte hindra, och anledningarna till detta är ett annat språkspel. Detta tas upp vidare i empirianalysen.

konsekvenser av bojkotter för ekonomin, image etc. – fungerade inte här, motståndet var för starkt.

1961 ledde James Farmer och organisationen CORE (Congress for Racial Equality) en så kallad Freedom Ride genom södern, en bussresa som gick ut på att testa den HD-dom som nyligen upphävt segregeringen på inomstatliga resor till att gälla även stationernas restauranter, toaletter etc. Som Farmer själv sade: ”Our intention [...] was to provoke the southern authorities into arresting us and thereby prod the Justice Department into enforcing the law of the land.” (Sitkoff, s. 89).³⁸

Våld följde i spåren av bussarna, till det att man var tvungen att ge upp det första försöket i och med bussarnas ankomst i Alabama; guvernören rådde dem att försvinna så snabbt som möjligt, och Justitiedepartementet i Washington ordnade en snabb flygresa ut från konfrontationsrisken (Sitkoff, 1993, s. 93; Branch, 1988, s. 433).

Man började dock om på nytt, nu genom SNCC (Student Nonviolent Coordinating Committee). Efter mycket om och men kom de till Montgomery, Alabama, där våldet var oerhört (Branch 1988, s. 445-450). Sitkoff skriver:

The mob violence and callous indifference of Alabama officials combined to make the Freedom Ride page-one news throughout the world. Banner headlines and photographs of the burning and bloodshed played up the white South's brutality and crude defiance of the law. (1993, s. 95)

Det var en utrikespolitiskt känslig tid för USA och Kennedyadministrationen (som tillträtt samma år), och händelserna i Montgomery blev för mycket för dem *eftersom* reaktionerna i pressen inte lät vänta på sig:

The communist press harped on the theme that rampant racism 'exposed the savage nature of American freedom and democracy'. Editorials in Africa and Asia stressed that the federal government's compromising with racial discrimination would make it impossible for the United States 'to sell to the outside world, especially the non-white world, that she stands for the equality of all men'. Non-Communist European papers deplored America's racial prejudice for encouraging anti-colonial and anti-Western feeling. And almost without exception, the American news media expressed its horror and disgust at the violence against the Freedom Riders. Even the Alabama Press Association condemned 'the breakdown of civilized rule' in that state." (Sitkoff, 1993, s. 95-96)

För Kennedy, liksom för Eisenhower före honom, var frågan om de svartas rättigheter en fråga som borde tas gradvis (Sitkoff, 1993, s. 96), men, som Sitkoff skriver, "the savagery of Alabama whites forced him to act." (1993, s. 97).³⁹ Genom delstatstrupper hindrades nu våldsverkarna och en ny resa genom

³⁸ "It would force the issue in the Deep South. But the real target would be the Administration in Washington. 'We put on pressure to create a crisis', Farmer confided, 'and then they react'." (Sitkoff, s. 90)

³⁹ Kennedy vann presidentvalet 1960 mycket knappt, och detta endast tack vare röster från södern: "The Democratic margin in both House and Senate, moreover, had been cut in the 1960 elections, forcing the President to carry favor with Southern Democrats. He needed their votes for his legislative program [...]; he appointed segregationists to lifetime federal judgeships in the South." (Sitkoff, 1993, s. 97).

Alabama kunde genomföras. När man kom till Mississippi var dock situationen en annan. Kennedy hade träffat en överenskommelse med guvernören: inget mobbvåld och ni kan fångsla Freedom Ride-åkarna (Sitkoff, 1993, s. 99). Så skedde också, man kan säga att Kennedy spelade till sig ett lugn, en enhetlighet.

Denna enhetlighet var dock snart återigen hotad, då Mississippis fängelser fylldes av svarta som brutit mot de lokala busslagarna. Situationen blev till slut så uppseendeväckande att Washington återigen agerade. Sitkoff skriver:

The Attorney General [justitieministern] petitioned the Interstate Commerce Commission to issue rules prohibiting racial discrimination in interstate facilities, a move supported by the Secretary of State [utrikesministern] as vital to our conduct in foreign affairs. (1993, s. 100).

Vid slutet av 1962 ansåg CORE slaget som vunnet. Hotet mot enhetligheten hade av Washington uppfattats som tillräckligt starkt för att tanken om de svartas jämlikhet skulle skörda framgång.

3.2.4 Ett avslut: fullständiga rättigheter

Vi hoppar nu fram i tiden, förbi till exempel händelserna i Birmingham, Alabama, och Oxford, Mississippi – som båda innehöll våldskonfrontationer mellan Washington och sydstater – eftersom poängen får hoppas vara gjord nu.

1964 erhöll de svarta fullständiga medborgerliga rättigheter (på pappret), och språkspelet som började med *Brown* kan här ges ett lämpligt slut (även om händelser som Selma etc. lämnas därhän). I och med *Brown* involverades Washington på allvar i de svartas kamp för rättigheter, en involvering som skulle bli mer än formell i och med mediernas ökande rapportering, och dettas hot mot USA:s enhetlighet. Denna involvering ledde till slut till fullständiga rättigheter för USA:s svarta. Drivkraften förändras här, i och med de fullständiga rättigheterna, och det är detta som avslutar språkspelet.

3.3 Empirianalys

Empirianalysen består av tre delar: först en behandling av begreppen drivkraft och hierarki i allmänna termer, och sedan en mer specifik diskussion kring dessas roll i skeendet som beskrivits ovan. Sist följer ett försök att klargöra konturerna till vad ett postmodernt begrepp om samhället kan innebära.

3.3.1 Om drivkraft och hierarki

Berättelsen ovan beskrevs som ett samspel, eller en kamp (ett ord som borde återtas från marxismen), mellan en drivkraft och en hierarki, mellan rörelsen för

de svartas rättigheter och oviljan att tillåta dessa. Men vad innebär dessa begrepp när man skrapar på ytan? Jag tror att man kan se två viktiga drag här, dels möjligheten att skilja på förståelse och handlande, och dels i vad mån förståelsen respektive handlandet är aktivt eller reaktivt.

3.3.1.1 Förståelsens och handlandets logiker

Drivkraften agerade mot hierarkin för att få sin vilja igenom. Märk ordvalet här: ”agerade” och ”vilja”, vi står inför en för analysen avgörande uppdelning mellan att agera, eller *handla*, och att vilja, eller *förstå*. Två antaganden ligger till grund för denna formulering: den ontologiska utgångspunkten att alla människor är i en social värld som inte kan undkommas (eftersom människan *är* social), samt att vi dock praktiskt kan skilja mellan en immateriell och en materiell värld. (Skillnaden mellan den immateriella och det materiella – mellan förståelse och handlande – är alltså inte ontologisk. Både förståelsen och handlandet är sociala logiker (handlande bygger på förståelse), och de finns endast i samspel med varandra: utan handlande ingen förståelse, och utan förståelse inget handlande – en maskin handlar inte).

En förståelse har ingen påverkan på något utanför den människa som har den, utan det är först genom handlandet som människan griper in i vad som här kallas den materiella världen.⁴⁰ Vad som sker här är alltså en distinktion som säger ”det finns ingen ontologisk möjlighet till säker förutsägelse” (då människan inte har någon bestämmanderätt över sin omvärld). Detta påstående är dock, som sagt, en *ontologisk* utsaga. Det betyder således inte att vi inte kan gissa, eller vad viktigare är: det betyder inte att vi inte kan se en viss logik i ett skeende, i en historia. Vi *kan* beskriva ett skeende *precis* som vi kan förutsäga att fru X kommer att gå till banken om hon behöver låna pengar (det vill säga: det finns en sannolikhet att hon kommer att göra detta, snarare än att hon kommer att förvandlas till en stenstod). Berättandet av en historias kräver någorlunda likheter i handlande (och naturligtvis vissa likheter i förståelser). Möjligheten att skriva en historia stavas handlande, och möjligheten till handlande stavas förståelse, och möjligheten till förståelse stavas handlande...

I historien, eller språkspelet, som presenterades ovan så var drivkraften förståelsen om de svartas rättigheter och det handlande denna förståelse gav

⁴⁰ Här skulle man kunna invända att det verkar medföra att till exempel en ”materiellt osynlig” (det vill säga: något ingen annan ser) depression skulle vara immateriell, medan den fortfarande påverkar den deprimerade, och han/hon är väl ändå materiell? En sådan invändning skulle dock vila på ett missförstånd: det handlar inte om ett ontologiskt avskiljande av materiell och immateriell (à la själ och kropp), utan både är förstås förståelser i grund och botten (förståelse är grunden för handlande). Skillnaden ligger inte i att människan skulle vara det tänkande, och detta tänkandes följder via den mänskliga kroppen skulle vara dess kontakt med yttvärlden, för i vilket fack skulle det här placera kroppen? Att en förståelse inte har någon påverkan på någon/något utanför en själv innebär däremot en syn på människan som *inte* inbegriper en själ-kropp-dualism utan tvärtom inte ser någon ontologisk skillnad där (och i förlängningen naturligtvis att vi inte kan göra objektivistisk kvalitativ skillnad på materia). (Rorty för en längre och mycket intressant diskussion kring detta tema i de första delarna av *Philosophy and the Mirror of Nature*; en annan version av detta ämne finns i Lyotards *The Inhuman: Reflections On Time*).

upphov till. När NAACP ville driva igenom desegregering av skolorna vände de sig inte till magisk dans, mutor eller ens våldsamt upplopp, utan drev frågan i domstolar. Detta var det handlande som deras förståelse gav upphov till. Hierarkin, det mot vilket drivkraften handlade, bestod av vit maktideologin i söder och Washingtons enhetsbehov, och det handlande, den reaktion, dessa förståelser gav upphov till. Det var handlandet som band ihop språkspelet; historien uppstod inte på grund av att de olika faktorerna hade ”olika uppfattningar i en viss fråga”, eftersom det skulle innebära att drivkraften och rasismen i södern hade något (postmodernt) gemensamt. Det handlande som band ihop språkspelet innebar förståelse just här: hur man ska handla för att få sin vilja igenom. Ställda inför en viss situation valde drivkraften att handla, eller agera, på ett visst sätt, som förstods av hierarkin i det att den handlade, eller reagerade, på grund av det.

3.3.1.2 Den aktiva drivkraften kontra den reaktiva hierarkin

Det finns en aspekt till att betona här. Det fanns en skillnad mellan drivkraften och hierarkin, och denna skillnad, denna motsättning, ska nu tas upp.

Skillnaden mellan drivkraften och hierarkin är skillnaden mellan aktion och reaktion. Båda handlar och båda förstår/tänker utifrån sin förståelse, men drivkraften gör det aktivt och i sin egen rätt medan hierarkin gör det reaktivt och beroende av andras handlingar. Det handlar här *inte* om att introducera en ren aktiv kraft som verkar mot en reaktiv kraft – det är inte Nietzsches förnäma moral kontra slavmoral, hans affirmation kontra ressentiment – utan både aktionen och reaktionen är av samma ontologi: de är båda sociala. Den aktiva drivkraften har ingen moralisk eller etisk rätt på sin sida, den är varken god eller bra, och den reaktiva hierarkin är varken ond eller dålig; det råkar bara var så här den här berättelsen kan förstås. (Det har viss allmängiltighet i det att situationen inte är unik, vilket jag återkommer till nedan).⁴¹

Men låt oss se närmare på det samspel mellan olika handlanden och förståelser som utgjorde den här berättelsen (det här språkspelet): hur kan vi förstå de olika specifika faktorerna närmare?

3.3.2 Faktorernas samspel

Språkspelet inleddes med *Brown* och avslutades med att de svarta gavs fullständiga rättigheter 1964. Det inleddes således med att en det uppstod en ny

⁴¹ Det finns dock mycket att hämta hos Nietzsche här, även om grunden är en annan. Följande är till exempel talande: ”Medan all förnäm moral växer fram ur ett triumferande ja till sig själv, säger slavmoralen från början nej till varje utanför, varje ’annorlunda’, varje ’icke-jag’, och detta nej är det som är dess skapande gärning. Detta att vända den värdesättande blicken åt rakt motsatt håll – denna nödvändiga inriktning utåt i stället för inåt mot sig själv, den är det som utmärker ressentimentet.” (1994, s. 37). Det säger mycket om hur mänskliga relationer kan fungera, om man tar det ur sin ontologi.

hierarki för drivkraften, och avslutades med det för drivkraften uppnådda (eller logiska) målet. Vi såg att följande faktorer presenterades som bestämmande för att historien som berättades såg ut som den gjorde:

- 1) drivkraften i form av rörelsens för de svartas rättigheter
- 2) ett komplement till drivkraften i form av media (framförallt TV)
- 3) den traditionella hierarkin i form av vitmaktideologin
- 4) den i och med *Brown* nya hierarkin i form av Washingtons behov av enhetlighet.

(1) och (3) har redan tematiserats, och skulle för vidare analys kräva arkeologi (se kapitel 2.2.2.2). Därför vänder jag mig till först (2) och sedan (4) här, som med viss rätt kan kallas de för förändring avgörande faktorerna.

3.3.2.1 Media som nyhet respektive teknik

Drivkraften var ensam inte nog för att skapa förändring. När man fått igenom federal lagstiftning i och med *Brown* så innebar detta inte att Washington hade något intresse för att driva igenom lagen i praktiken. Drivkraftens handlande var fruktlöst innan media dök upp som komplement; det traditionella motståndet var nog innan media kompletterade drivkraften så att dess handlingar – genom att bli synliga – kunde testa den hierarki som *Brown*-målet skapade. Media var på så sätt nödvändigt för skapandet av språkspelet, för skapandet av den här berättelsen. Det traditionella motståndet i södern var, *efter Brown* och *i och med* media, inte nog för att förhindra förändring. Med *Brown* uppstod en högre auktoritet och med media materialiserades den. Med media blev handlandet effektivt.

Jag tror att vi kan se den särartade roll media spelade här genom att kontrastera det med introduktionen av Washington i och med *Brown*. Washington introducerades genom det självpåtagna ansvaret *efter Brown*, medan media agerade som uppenbarare av ambivalensen i Washingtons hållning eftersom det visade vilken lynchstämning drivkraftens handlande gav upphov till. Media var en sådan uppenbarare i två olika innebörder: det var först en *nyhet*, för att sedan bli en *teknik*.

När vi ser medias intåg i berättelsen så ser vi något som skickar handlandets längs oväntade vägar. Något *nytt* bryter in i språkspelet, men utan att förändra det i grunden. Det dröjde dock inte länge förrän denna oväntade hjälp kunde bli ett verktyg, en teknik, och *medvetet* nyttjas av drivkraften, och där ligger skillnaden mellan medias roll som nyhet och sedan teknik.

Med viss allmängiltighet kan man dra slutsatsen att en nyhet aldrig är inkorporerad i förståelsen *och därför aldrig kan vara instrumentell*, medan en teknik är just detta: ett medel till ett mål, något instrumentellt. En nyhet kan förändra radikalt, det vill säga förändra ett språkspel så mycket att det inte längre kan kallas samma språkspel, medan tekniken såsom instrumentell aldrig kan annat

än utnyttjas *inom* ett språkspel, och på sin höjd föra detta till sitt slut. En teknik kan visserligen förändra, men inte radikalt.⁴²

Så nyheten media förändrade språkspelet, och tekniken media spann vidare på dess effekter. Det är nu dags att se på den andra förändrande kraften: Washingtons handlande och förståelse.

3.3.2.2 Washingtons behov av statens enhetlighet och våldets språk

Washingtons närvaro blev grundläggande för språkspelet då det var där den huvudsakliga möjligheten till förändring låg. Denna hierarkiska kraft bestod av tanken, eller förståelsen, om enhetlighet, och det handlande detta gav upphov till. Så vad innebär då detta?

Det som ständigt sattes på prov och uppmärksammades var den centrala maktens förmåga att inskräpa sin överhöghet, att visa att USA var *en* stat, *ett* land – gränsen för en stat sitter inte i jorden under våra fötter, utan i våra huvuden. En fråga som ”var USA enhetligt?” var det som Washington ville undvika att sprida, något som till varje pris var tvunget att motarbetas, och det skedde till slut med våld och makt mot den gamla hierarkins topp nere i södern. Enhetlighet rådde för Washington om saker och ting inte spårade ur i våld och samtidigt fångades på bild, och det är ”spårar ur” som är centralt här: Washingtons förståelse av vad som kunde tillåtas (vilken bild som kunde tillåtas) var det som innebar möjligheten till förändring, och till slut ett avslut på språkspelet (och i den meningen en *radikal* förändring).

Så vi kunde alltså se exempel på två sorters förändringar, eller möjligheter till förändringar i det här språkspelet: dels den icke-instrumentella *nyheten* i och med medias intåg, och dels de instrumentella logikerna *tekniken*, i form av användandet av media efter intåget respektive Washingtons *reaktion* på drivkraftens handlande. Dessa förändringsmöjligheter var naturligtvis beroende av drivkraften etc., men det var dessa faktorer som möjliggjorde förändring när språkspelet var, så att säga, givet.

3.3.3 Vad innebär ett postmodernt begrepp om samhället?

Hela den ovanstående beskrivningen och analysen vilar på ett hittills delvis otematiserat antagande: det är relevant att se på relationen mellan Washington och sydstaterna av en anledning, det var på *det här sättet* skeendet utvecklade sig, det

⁴² Vad man väljer att kalla en radikal förändring följer naturligtvis ur teoretikerns inledande bestämningar av vad språkspelet är. Detta kan förresten vara platsen att påpeka att handlande ingalunda *alltid* är instrumentellt, till exempel handlande att måla en tavla eller spela ett instrument (det kan förstås vara instrumentellt, för att tjäna pengar eller liknande).

fanns en anledning till att denna historias faktorer just blev denna historias faktorer, en anledning till att samla dem under samma (teoretiska) tak. Man kan kanske säga att de tillhörde samma *samhälle*, vilket reser frågan om rimligheten i att göra detta antagande: vad kan man förstå med ett begrepp som samhället i en postmodern (relativistisk) teori?

Alla människor föds in i ett sammanhang, in i historiska omständigheter. Detta är, här, detsamma som att säga: varje människa känner sig själv bäst, men har ingen rätt till kännedomen om det sätt att handla som kommer att uppfylla hennes förståelse. Om en människa känner sig förorättad så kan hon inte knäppa med fingrarna och genast få upprättelse, eller skrika åt en blomma tills den dör för att få sin vilja igenom. Det finns sätt att handla som är givna, och vi kan aldrig undkomma någon sorts handlandets logik (även att lägga sig ned och dö är ett handlande). Förståelsen för hur vi ska *handla* i den eller den situationen är ett sätt att beskriva något man skulle kunna kalla för samhället, ett annat sätt är att ta utgångspunkten i likartade djupare förståelser – alltså en ”materiell” kontra en ”immateriell” uppfattning. Vi ska nu i tur och ordning se närmare på dessa två alternativ.

3.3.3.2 Är samhället handlingar? Begrepp som ekonomi och stat

(1) Tanken om, till exempel, ekonomi kan i det postmoderna inte ta formen av något som marxism eller klassisk nationalekonomi. Där sådana uppfattningar om ekonomi, sådana ekonomier, placerar drivkraften för ekonomin utanför människans självupplevda medvetenhet – till exempel klasskampen/Historien, eller den fria marknaden – så måste den postmoderna ekonomin förstås på ett helt annorlunda sätt. Här kommer begreppet att förstås som att det är en slags *handlandets logik*.

Om, till exempel, två personer går till banken med vitt skilda uppfattningar om vad detta innebär så kommer båda (hypotetiskt) att bemötas likadant. Deras handlande liknar varandra då de delar en förståelse för vad de ska göra för att uppfylla en annan förståelse. (Denna ekonomins närvaro är inte *nödvändig* på något sätt, utan endast en historisk omständighet).

Att det är en logik betyder dock inte att den är självgenererande eller dynamisk i sig – som klasskampen eller den fria marknaden – utan denna ekonomi som en handlandets logik skulle inte finnas om inte människor agerade utefter dess regler. En logik ingen följer finns inte, en ekonomi ingen följer finns inte (och en stat ingen följer finns inte).⁴³

⁴³ Det bör här vara uppenbart att den här postmodernismen här rör sig mycket nära Weber, där begrepp som stat är ett möjligt handlande (Weber, 1983, tex. 1A:9, s. 10-14). Det finns dock något man skulle kunna kalla en empiristisk spricka hos Weber (som jag tror att Winch uppmärksammar (1994a, s. 105-112)). Den ger sig till exempel tillkänna i det Weber kallar idealtyper, han skriver till exempel att ”det vore att rekommendera då man analyserar en politisk eller militär aktion, att först fastställa hur skeendet skulle förlöpt om de agerade känt till alla omständigheter och alla motiv hos de medagerande och utifrån detta gjort rationella val av medel. Först därefter blir det möjligt att klargöra de irrationella faktorernas betydelse genom att se dem som orsaker till

3.3.3.3 Är samhället förståelser? Begrepp som ras, kön och klass

(2) Man skulle dock, alltså, också kunna se samhället som ett djupare samförstånd mellan ett antal människor, som en slags ideologi. Begreppen ras, kön och klass kommer nu att användas för att exemplifiera denna sorts samhälle.

Samhället skulle här beteckna den dominerande uppfattningen om begrepp som ras, klass och kön. I polemik mot föregående handlandedefinition av samhället så kan man här säga att detta handlande (och förståelsen bakom det handlandet) inte är nog för att kalla något ett samhälle, utan det krävs ett djupare samförstånd. Det kan inte finnas alltför varierande förståelser av sådant som ras, klass och kön; det vore till exempel absurt att kalla två städer med radikalt olika uppfattningar i dessa frågor delar av samma samhälle bara för att de råkade lyda vissa handlanderegler. En samhällsdefinition utifrån en djupare förståelse däremot, skulle poängtera en tydlig ideologisk gemenskap.⁴⁴

3.3.3.4 Ett postmodernt begrepp om samhället innebär...

Men är det inte så att två vitt skilda förståelser till slut inte följer lagen? Det är ett spekulativt påstående! Det viktiga är: om de följer olika lagar men båda tolereras av högre makt (en centralregering), är de då delar av samma samhälle? Handlandemässigt ja – det är lagen⁴⁵ som bestämmer – men förståelsemässigt nej – det är den djupare förståelsen som bestämmer. Båda definitionerna får vissa konsekvenser som kan vara svåra att svälja för en allmän definition av samhället (även inom en postmodern teori), och därför leds uppmärksamheten genast mot frågan om de går att kombinera. Svaret på denna fråga är dock, tror jag, ett omedelbart ”nej”. Jag tror inte att det är vägen att gå, utan lutar personligen mer mot en handlandedefinition, där den ”ideologiska” definitionen kan användas för

avvikelserna från det tänkta skeendet.” (1983, 1A:3. s. 5). För att undvika rundgång måste Weber här införa en slags gömd fast punkt, en empiristisk spricka (se också Weber, 1949, s. 13; 29-30) (Många anmärkningar i första bandet av *Ekonomi och samhälle* pekar också mot en viss psykologistisk *egentligen*jargong som går hand i hand med den empiristiska sprickan (1983, tex. 1A:6; 1B:1, samt 1949, s. 20)).

⁴⁴ Apropå en postmodern uppfattning om begrepp som ras, klass och kön så kan man anmärka följande: låt oss inledningsvis säga att det är rimligt att anta att man inte föds med en relation till något annat än sig själv. Människan skulle inte vara av någon klass utan andra människor, hon skulle inte ha något kön, och inte vara av någon ras. Detta är lätt att missförstå: det är inte färgen på huden eller formen på kroppen som skulle försvinna – som inte skulle vara medfödd – utan idéerna om vad dessa innebär. Att göra duon ras-kön till en trio i och med klass visar tydligt på poängen, för få skulle väl idag säga att klass är en försocial, medfödd egenskap, men däremot kön och ras?

Medan det numera har blivit oacceptabelt att förklara större sociala förändringar eller processer med begrepp som ras, kön eller klass i sig – det vill säga man kan endast använda dem som en slags underliggande referenspunkt för tankar kring dessa fenomen (tala om rasism, patriarkat etc) – så har dessa begrepps innebörd ofta fått behålla sin mer objektivistiska självklarhet: man kan inte förklara något med att någon är svart och/eller kvinna (och/eller överklass), men däremot är det självklart att det är något objektivet i att vara svart och/eller kvinna (och/eller överklass). Här ligger, tror jag, sådana begrepps bedräglighet.

⁴⁵ Och lagen är ju inte staten i en demokrati. I dess snillrika konstruktion kan ju staten ställas inför rätta, vilket gör lagen till ett resultat av staten.

mätning av stabilitet etc. (det vill säga kritik av lagens filosofi, dess postmoderna enhetlighet).⁴⁶

Så om samhället förstås som att följa lagarna – som att tillräckligt många följer lagarna – inom ett visst geografiskt område så kan man fråga sig varför man ska se två *skilda* handlanden som samma samhälle överhuvudtaget, med tanke på att de hypotetiskt inte spelar spelet tillsammans. Förklaras inte vissa språkspel för viktigare än andra här, som att betala skatt och göra värnplikt skulle vara viktigare än att motionera eller sova? Smyger inte en djupliggande teleologi in här, ligger det inte en föreställning om att lagen tillåter rasdiskriminering där men inte här, och inte så att den inte har makten att inskräpa sin lag där, men däremot här (eller är ointresserad)? Kort sagt, för att återknyta till empirin, var det inte innan *Brown* meningslöst att tala om sydstaterna som amerikanska när det gällde rasfrågan?

Jag tror att vi måste införa en historisk dimension här: Jag tror inte att det är meningslöst att påstå att Mississippi var en amerikansk delstat även i rasfrågor även innan *Brown*. Det är historiska omständigheter som leder (eller, om man inte håller med, lurar) oss till att säga detta. Lagen blev ju inte till ur tomma intet. När vi använder begreppet samhälle här så måste det alltid vara med förståelsen att detta inte innebär ens tillstymmelsen till enhetlighet i alla frågor. Det är däremot något att tematisera utifrån – att se mönster utifrån. I presentationen ovan inte såg jag inte på Sydafrika och frågade mig ”hur kan man se USA som enhetligt om Washington tillåter detta?”, eller ”Kuba var kommunistiskt, men USA kapitalistiskt, hur hängde detta ihop: det verkar som om detta samhälle var radikalt heterogent!”, eftersom ingen påstår att Kuba och USA var samma samhälle, och just det är poängen. Samhället blir så de historiska omständigheterna som låter mig räkna Mississippi till USA, den förutsättning som måste finnas för undersökningen (men inte för alla undersökningar), det utifrån flagranta inkonsekvenser kunde undersökas.

Att hjärtat rivs ut ur ett samhälle upplöser det inte, eftersom samhällen är historiska omständigheter byggda på handlandets logik. Detta betyder: samhälle är slentrian, och så länge lagar någorlunda gäller så varar det samhälle vi tycker oss se. Det måste finnas en viss möjlighet att förutse vilken sorts handlande man ska använda – på detta sätt var till exempel det totalitära Stalinsovjet en oerhört svag samhällelig konstruktion (och skulle så varit även om det varat 500 år), eftersom alla utom Stalin hela tiden riskerade att hamna utanför samhället, medan till exempel Nazityskland var stabilare.⁴⁷

⁴⁶ Ett exempel: en invandrare anländer till ett land, och handlar som alla andra, men får inte tillnärmelsevis samma resultat/respons på grund av diskriminering. Om det är en demokrati så kan vi använda den ideologiska dimensionen för att mäta stabiliteten i landet (är det ett unikum? etc.), men fortfarande kalla det ett samhälle. (Det handlar inte om nattvaktarstat, utan om logik. Jag kann till exempel anamma den här definitionen och ändå argumentera för en deliberativ demokrati, om än inte i till exempel habermasisk mening).

⁴⁷ Det går att jämföra med Arendts teorier här, där terrorstaten är svagast av alla, men skillnaden är att det här räcker med att veta hur man ska handla. Hos Arendt är våld/hot om våld detsamma som ett svagt ”samhälle”, vilket inte är fallet här, eftersom det absolut centrala är handlandet och inte djupare förståelser/övertygelser. (Arendts begreppsapparat är förresten, apropå jämförelser, helt annorlunda än den här uppsatsens: hennes makt är inte den postmoderna makten, och hennes

Så på frågan om vad ett postmodernt begrepp om samhället innebär så blir svaret att det kan vara de omständigheter som gör att vi kallar ett område för Sverige, eller för USA. Det kan, allmängiltigt talat, sägas vara förutsättningen som gör att vi vänder blicken åt just det hållet när vi ska undersöka just detta – det är den *dominans* som har mest övergripande relevans för den här historien. Det är således föremålet för den andra sortens analyser den postmoderna teorin kan syssla med, det vill säga arkeologi.

Med detta hoppas jag att en i mytologi i myllret av mytologier har försvunnit, dels i förhoppningen om att läsaren funnit den här relativismen och den här postmodernismen rimliga, och dels i förhoppningen att analysen av empirin uppfattats som i varje fall på rätt spår.

handlande är inte detsamma som det som ovan kallats handlande etc.). (1972, s. 134-155; 1998, s. 271-280).

4. Sammanfattning

I de inledande kapitlen till Michail Bulgakovs *Mästaren och Margarita* möter redaktören Michail Aleksandrovitj Berlióz och poeten Iván Nikolájevitj Ponyrjöv, utan att inse det, Djävulen vid Biskopsdammarna i Moskva. De börjar samtala om Gud – de två ryssarna är ateister – och efter en stunds diskussion frågar den till obestämbart utlänning maskerade Djävulen: ”hur blir det då med bevisen för Guds existens, av vilka det som bekant finns fem stycken?”. En dialog mellan Berlióz och Djävulen följer:

- Inget av de bevisen har något värde, och mänskligheten har för länge sedan lagt dem till handlingarna. Ni måste hålla med oss om att det inom förnuftets gränser inte kan finnas något bevis för Guds existens.
- Bravo! utropade främlingen. Bravo! Ni har exakt upprepat den rastlöse åldringen Immanuels tanke i detta avseende. Men det lustiga är att han efter att helt och hållet raserat alla fem bevisen formulerade ett sjätte liksom för att driva med sig själv.
- Kants bevis, invände den bildade redaktören med ett småleende, är heller inte övertygande. Det var inte för inte som Schiller sade att Kants funderingar i denna fråga bara kunde tillfredsställa slavar, och Strauss, han bara skrattade åt detta gudsbevis. (2001, s. 16).

Och så fortsätter det. Efter en längre diskussion är de båda ryssarna övertygade om att utlänningen är vansinnig, och Berlióz går för att ringa till Byrån för utlänningsärenden. Bulgakov skriver:

- Telefonera? Visst, telefonera ni, sade galningen sorgset, och sedan plötsligt med lidelse: - Jag ber er, nu i avskedets stund, att säga att ni tror på djävulen! Jag tänker inte be er om något annat. Kom ihåg att det fortfarande finns ett sjunde bevis, det säkraste! Ni skall strax få se det!

Berlióz ringer aldrig samtalet, han halkar under en spårvagn och får huvudet avhugget, och detta är något som främlingen/galningen/Djävulen har förutsagt – detta är det sjunde beviset.

Det sjunde beviset är övertygandet: innan Berlióz halkade var poeten Ponyrjövs uppfattning om Gud och Djävulen klar och orubblig, hans fortfarande levande vän var den auktoritet han lutade sig mot (och i förlängningen det sovjetiska maskineriets ateism), men så anländer en märklig person (”han måste vara utlänning”) och *förutsäger* något oerhört osannolikt, och vad ska Ponyrjöv tro?

I denna dust av övertygande så förblir dock övertygandet sekundärt. Djävulen var inte *relativist*, och inte heller kommunisterna; objektivism mötte objektivism med utfallet att den verkliga upplysningen inte var människa mot vidskepelse, utan Gud mot Satan, gott mot ont. Djävulen hade rätt, de två ryssarna hade fel, och detta var hela tiden fallet.

Djävulen var inte relativist, och såg *därför* inte övertygandet som den primära ontologiska situationen. Om Djävulen hade varit relativist så skulle han/hon varit en god representant för vad den här uppsatsen försöker visa på, nämligen att det är rimligt att anta en relativistisk hållning när det gäller samhällsvetenskap. Om Djävulen *hade varit* relativist... om han/hon varit det medan han/hon levde. Vi ser

här överledandet till uppsatsens andra (och på relativismen byggda) del: postmodernismen. Djävulen är död (och Gud förstås): det finns ingen centrerande sanning att söka djupt under ytan (eller högt upp i molnen) – men det finns decentrerade sanningar. Det finns ingen Djävul, men det finns djävlar; det finns ingen Gud, men det finns gudar.

Syftet med den här uppsatsen var att med utgångspunkt i den senare Wittgensteins tänkande försöka visa att en relativistisk postmodernism är möjlig, eller *rimlig*. Som en sådan uppsats har dess viktigaste punkt varit tanken om övertygandet som det primära (men det fanns inget nödvändigt gott i detta övertygande, som i till exempel en modernistisk kommunikativ rationalitet), följt av den postmoderna teorin som ett förslag till rimlig förlängning av denna tanke. Teorin exemplifierades med en behandling av konfrontationerna mellan Washington och sydstaterna under den amerikanska medborgarrättsrörelsen 1954-1964.

5. Referensförteckning

- Arendt, Hannah, 1972. "On Violence", s. 105-198 i samma författares *Crises of the Republic*. New York: Harvest.
- Arendt, Hannah, 1998. *Människans villkor: Vita Activa*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Bernstein, Richard J., 1991. *Bortom objektivism och relativism: vetenskap hermeneutik och praxis*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Birnbaum, Daniel – Wallenstein, Sven-Olov, 1991. "Fenomenologi och dekonstruktion", s. 7-48 i Jacques Derridas *Rösten och fenomenet. Introduktion till tecknets problem i Husserls fenomenologi*. Stockholm: Bokförlaget Thales.
- Bloor, David, 1983. *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*. London & Basingstoke: The Macmillan Press Ltd.
- Branch, Taylor, 1988. *Parting the Waters. Martin Luther King and the Civil Rights Movement 1954-1964*. New York City: Simon and Schuster.
- Bulgakov, Michail, 2001. *Mästaren och Margarita*. Stockholm: Pan.
- Cavell, Stanley, 1976. *Must We Mean What We Say?*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, Stanley, 1989. "Declining Decline. Wittgenstein as a Philosopher of Culture", s. 29-78 i samme författares *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*. Albuquerque: Living Batch Press.
- Clegg, Stewart R., 1989. *Frameworks of Power*. London: Sage Publications.
- Deleuze, Gilles, 2004. *Difference and Repetition*. London: Continuum.
- Derrida, Jacques, 1998. "Writing Before the Letter", s. 300-391 i Taylor och Winqvist (se nedan).
- Derrida, Jacques, 1998. "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", s. 505-520 i Taylor & Winqvist (se nedan).
- Dyrberg, Torben Bech, 1997. *The Circular Structure of Power*. London: Verso Books.
- Feyerabend, Paul, 2000. *Mot metodtvånget. Utkast till en anarkistisk vetenskapsteori*. Lund: Arkiv.
- Fletcher, Joyce, 1992. "A Poststructuralist Perspective On the Third Dimension of Power", *Journal of Organizational Change Management*, vol. 5, nr. 1, s. 31-39.
- Foucault, Michel, 2002. *Sexualitetens historia. Band 1: Viljan att veta*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Halberstam, David, 1994. *The Fifties*. New York City: Random House.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1993. *Science of Logic*. New Jersey: Humanities Press International, Inc.

- Jönsson, Christer – Tägil, Sven – Törnquist, Gunnar, 2000. *Organizing European Space*. London: Sage Publishing Ltd.
- Lukes, Steven, 1984. *Power. A Radical View*. London & Basingstoke: MacMillan Publishers Ltd.
- Lundquist, Lennart, 2001. *Medborgardemokratin och eliterna*. Lund: Studentlitteratur.
- Liotard, Jean-Francois, 2001. *The Postmodern Condition: A Report On Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.
- Liotard, Jean-Francois, 1991. *The Inhuman: Reflections On Time*. Cambridge: Polity Press.
- Mouffe, Chantal, 2000. "Wittgenstein, Political Theory and Democracy", från <http://them.polylog.org/2/amc-en.htm> (hämtad 20/3, 2004).
- Nietzsche, Friedrich, 1994. *Om moralens härstamning*. Stockholm: Bokförlaget Rabén Prisma.
- Pitkin, Hanna, 1973. *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Rorty, Richard, 1980. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell.
- Rorty, Richard, 1991. "Habermas and Lyotard On Postmodernity", s. 164-176 i samme författares *Philosophical Papers Vol. 2: Essays On Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard, 1995a. "Response to Charles Hartshorne", s. 29-36 i Herman J. Saatkamps (red.) *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Rorty, Richard, 1995b. "Response to Susan Haack", s. 148-153 i Herman J. Saatkamps (red) *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Schmitt, Carl, 1996. *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press.
- Searle, John R., 1992. *Rediscovery of the Mind*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Searle, John R., 1997. *Konstruktionen av den sociala verkligheten*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Sitkoff, Harvard, 1993. *The Struggle for Black Equality*. New York: Hill and Wang.
- Taylor, Victor E.(red) – Winquist, Charles E.(red), 1998. *Postmodernism. Critical Concepts. Vol. 1: Foundational Essays*. London: Routledge.
- Upanishaderna*, 1965. Stockholm: Natur och kultur.

- Weber, Max, 1949. "The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics", s. 1-47 i samme författares *The Methodology of the Social Sciences*. New York: The Free Press.
- Weber, Max, 1983. *Ekonomi och samhälle. Förståelsesociologins grunder. Band I*. Lund: Argos.
- Winch, Peter, 1994a. *Samhällsvetenskapens idé och dess relation till filosofin jämte fyra essäer*. Stockholm: Bokförlaget Thales.
- Winch, Peter, 1994b. *Natur och konvention*, s. 129-152 i 1994a.
- Winch, Peter, 1994c. *Att förstå ett primitivt samhälle*, s. 153-195 i 1994a.
- Winch, Peter, 1994d. *Den mänskliga naturen*, s. 196-212 i 1994a.
- Winch, Peter, 1994e. *Språk, tro och relativism*, s. 213-229 i 1994a.
- Wittgenstein, Ludwig, 1992. *Filosofiska undersökningar*. Stockholm: Bokförlaget Thales.
- Wittgenstein, Ludwig, 1992. *Om visshet*. Stockholm: Bokförlaget Thales.
- Wittgenstein, Ludwig, 1996. *Anmärkingar om färger*. Stockholm: Bokförlaget Thales.
- Wittgenstein, Ludwig, 2001. *Filosofi*. Stockholm: Glänta produktion.

Appendix 1: Om skillnaden mellan samhälls- och naturvetenskap

Det som slår en med häpnad i naturvetenskapen – dess förmåga att förutsäga, att verka ligga an mot verkligheten som en måttstock – är kanske egentligen det som borde slå en med häpnad med *tänkandet*. Det ständiga påståendet om att naturvetenskapen är bättre än samhällsvetenskapen bygger på ett missförstånd av vad naturvetenskapen respektive samhällsvetenskapen gör: skillnaden ligger i vad de undersöker, inte i deras väsen. Både det gemensamma och det som skiljer dem åt är, som så ofta sägs men så sällan tas på allvar, människan. Ingen vetenskap kan undkomma människan (den egna förståelsen), så skillnaden mellan de båda vetenskaperna är att naturvetenskapen helt enkelt undersöker objekt som är enklare: en människas beteende inte kan förutsägas på samma sätt som en atoms.

Illusionen att naturvetenskapen är exakt med avseende på naturen i sig kommer sig rimligtvis av dess förmåga till förutsägelser, vilket ju gör den nyttig, men inte säger något om den i kunskapsteoretisk mening. Man kan använda Winch för att exemplifiera detta:

[E]n människa som förstår kinesiska är inte en människa som har en säker insikt i de statistiska sannolikheterna för förekomsten av olika ord i det kinesiska språket. (1994a, s. 108).

När det rör sig om förståelse av andra människor (vilket är analogt med att förstå andra språk) så är det något helt annat än en förståelse av den, i det här avseendet, döda naturen. Båda vetenskaperna lyder under antagandet att vi endast kan tolka och förstå utifrån oss själva (se Appendix 2), men när det gäller naturvetenskapen så stöter den på något som inte är lika komplext. (Man kan också uttrycka det som att man befinner sig på olika abstraktionsnivåer, vilket förmodligen är mer korrekt).

Detta innebär inte att vi inte kan bedöma olika naturvetenskaper eller olika samhällsvetenskaper mot varandra, men det betyder att det för jämförelse krävs likartade uppfattningar och mål. Newton är inte ”bättre” än voodoo eftersom de inte går att jämföra (de har inte relevans inom samma sfär), men däremot är Newton bättre än andra närliggande men felaktiga uppfattningar (detta skrivet ur ett hypotetiskt perspektiv). Man kan ligga an mer eller mindre väl mot verkligheten eftersom detta innebär att ligga an mer eller mindre mot den mänskliga uppfattningen om verkligheten. (Vi har saker och ting gemensamt, intelligens är till exempel avgörande för att bygga en bra konstruktion, etc.). Det finns inget förnekande av naturen här, endast ett förnekande av att naturvetenskapen kan uppnå objektiva sanningar och därmed genom sin egen dynamik bli ontologiskt bättre än samhällsvetenskaperna (eller ännu värre: mer utvecklad).

Appendix 2: Vi talar inte om tingen i sig

a) Betrakta följande historia, återberättad av Hannah Arendt:

During the twenties, so a story goes, Clemenceau, shortly before his death, found himself engaged in a friendly talk with a representative of the Weimar Republic on the question of guilt for the outbreak of the First World War. 'What, in your opinion', Clemenceau was asked, 'will future historians think of this troublesome and controversial issue?' He replied, 'This I do not know. But I know for certain they will not say Belgium invaded Germany'.(2003, s. 554).

Man kommer att veta att Belgien inte invaderade Tyskland, det är som om Clemenceau ville säga "detta är i varje fall sant", och det är svårt, men inte omöjligt, att säga emot. Det första som måste uppmärksammas är vad begrepp som sanning eller vetande innebär, vad innebär det att man i alla fall kan vara säker på att Belgien inte invaderade Tyskland?

Det gömmer sig här ett "egentligen": vad vi än säger – hur mycket vi än glömmer – så har i alla fall *detta* hänt. Att något har hänt är inget jag tänker ifrågasätta, däremot att ett "detta" har hänt. För att hoppa fram till min argumentations mål: om ingen påstår eller tror att Belgien inte invaderade Tyskland så var det inte så, eller – för att undvika dubbla negationer – om alla tror att Belgien invaderade Tyskland så invaderade Belgien verkligen Tyskland. Men detta ändrar ingenting av det något som har hänt, det något vi inte kan tala om, *för vi talar inte om tingen i sig*. Begrepp som sanning och kunskap är inte byggda på att saker och ting "verkligen hänt" utan på att vi tror på dem – det handlar inte om korrespondens med naturen (med tingen i sig). Att så att säga i förväg uppröras över att man kanske om 1000 år inte kommer att känna till Förintelsen, är en slags språklig anakronism (fast framåt i tiden), för det man inte känner till har man inte möjlighet att ha begrepp om alls: det finns ingen ickesocial sanning, och inga ontologiskt privilegierade språkspel.

b) Wittgenstein beskriver samma poäng, tror jag, genom att jämföra det heraklitiska påståendet "allting flyter" med att se en film:

När man säger 'allting flyter' känner vi att vi är förhindrade att hålla fast det egentliga, den egentliga verkligheten. Skeendet på filmduken undslipper oss just därför att det är ett skeende. (2000, s. 49)

När vi ser den flytande filmen är vi medvetna om (eller kan anses vara medvetna om) att det egentligen är en mängd stillbilder på en rulle, vi har en underliggande fasthet som tillåter det flytande, det rörliga (den underliggande fastheten kan också lika gärna sägas vara själva filmdukens begränsningar). Det är just denna föreställning, denna "bild av en bildremsa som passerar förbi så fort att vi inte hinner uppfatta en bild" (2000, s. 51), som är grunden för den vanmakt "allting flyter" – upplösandet av alla referenspunkter – försätter oss i. Man måste skilja på språk och natur, eller tingen i sig, det är ännu en av dessa utsagor som behandlas så styvmoderligt: där det avfärdas som självklart att vi inte kan föreställa oss hur det är att vara en katt, eller att vara en radiovåg, så anses det samtidigt vara lika självklart att till exempel naturvetenskaperna är sanningar om världen, snarare än teoretiska system som, ontologiskt sett, allt annat. (Att vi inte talar om naturen/tingen i sig innebär förstås inte att vi inte kan få intryck av den, utan snarare att till exempel ett äpples smak är en smak *jag* känner, och inte en smak

äpplet har objektivt (i sig), gällandes för allt och alla). (Se också Kants diskussion kring de två första antinomierna i *Kritik av det rena förnuftet* (2004, s. 460-472 (A426-443, B454-471))).

Summa summarum: vi talar inte om världen eftersom våra begrepp, våra ord, får sin mening eller betydelse utifrån sammanhanget (utifrån språket, om man så vill), och inte från en korrespondens med tingen i sig. Att vi ser att y följer på x – och så kan bygga allt möjligt – innebär inte att man förstår skeendet i sig. Vad man förstår är det egna tänkandets och dess *intryck* utifrån. Som Shakespeares sjöman säger om de till naturen hörande vågorna: "What care these roarers for the name of king?" (*The Tempest*, I:I).

Referenser (endast till verk som inte hänvisats till i huvudtexten):

Arendt, Hannah, 2003. "Truth and Politics", s. 545-575 i Peter Baehrs (red.) *The Portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books.

Appendix 3: Samhällsvetenskap – vad utmärker det vetenskapliga språkbruket? Om kunskap och legitimitet.

Vad skiljer vardagsspråket från det vetenskapliga språket? Vad innebär det att vara logisk – att ha en genomskinlig argumentation – och varför måste man vara det? Är det inte motsägelsefullt att dels säga att språket fungerar som det är, samtidigt säga att man måste ha klart definierade begrepp? Detta är ingen enkel fråga; man kan nog utan att överdriva påstå att den är förknippad, om inte identisk med, de allra mest svårhanterliga frågorna inom (kunskaps)filosofin. (Det följande är inget försök att svara på frågan, utan mer ett försök att ytligt klarlägga förutsättningarna för svaret).

En viktig poäng för språket är, som berörts som hastigast ovan, att man inte talar om tingen i sig. Här träder sedan en underordnad poäng in, som är mer självklar och knappast kontroversiell: vi talar på olika sätt i olika situationer. Vi talar till exempel om en maträtt på ett sätt, och i ett vetenskapligt sammanhang på ett annat. Man säger "det var en god maträtt" och någon annan håller med eller har en annan uppfattning, men den andra personen ifrågasätter vanligtvis inte *begreppet* maträtt (eller begreppet bra). Om man talar om till exempel demokrati, så har man en annan situation: om man säger "det är en bra demokrati" så kan man utan tvivel få medhåll eller mothugg, men i ett vetenskapligt sammanhang så är detta inte nog, utan man krävs då på förklaring av vad man menar: man ifrågasätter begreppet. Allt detta är självklarheter, det problematiska är *varför* det är så här.

Jag tror att en antydning till svar kan hittas i följande resonemang: vi säger inte att, till exempel, en fotbollsspelare har mer *rätt* än en sämre motspelare, utan vi säger att han spelar *bättre*. Detta är ett begrepp som är fritt från den arsenal av filosofisk arkitektur som byggts på det begrepp som används i motsvarande sammanhang för tänkande: han/hon har rätt, han/hon har fel, används synonymt med bättre/sämre – varför är det så, vari ligger skillnaden? Jag tror att vi kan se en

oartikulerad cartesianisk dualism mellan själ och kropp här, en dualism som vi (miss)leds till på grund av traditionens makt över tanken. Är det inte så att skillnaden består i att man vid fotbollsspelande inte söker en sanning – det är inte en tanke som över huvud taget dyker upp – medan det motsatta gäller för (filosofiskt) tänkande? Den cartesianiska dualismen, som också kan ses i behovet av att göra en kvalitativ skillnad på människor och djur, leder tanken fel, och får en att tro att vi måste sätta *ett* enda och *objektivistiskt* maximum – kalla det kommunikativ rationalitet eller vad du vill – för att erkänna att man kan spela filosofiska språkspel mer eller mindre bra, men inte när det gäller mer fysiska (men ändå förståelsebundna) språkspel som fotboll, eller – för att göra det mer bekvämt – schack.

Appendix 4: Relativism och transcendens

Demokritos' varning – ”Arma förstånd, från oss hämtade du bevisen' säger sinnena, 'och ändå vill du besegra oss. Din seger kommer att bli ditt fall.’” (Arendt, 1998, s. 363) – är ett uppmärksammande på slumpens *nödvändighet* i människans villkor: framtiden är ontologiskt oförutsägbar. Men med relativismens omöjlighet till transcendens av tänkandet så är det omöjligt att tänka sig (att förstå) slumpen. Så hur kan vi tillåta slumpen att spela en grundläggande roll, om den per definition ligger utanför förståndet? Blir det inte bara något vi måste acceptera som ett slags *deus ex machina*, något oförståeligt som får agera räddare av teorin just i kraft av sin oförståelighet? (Men påminns här om Derridas tanke om att diskurser möjliggörs av det som gör dem, så att säga, omöjliga (dvs: motsäger dem)). Svaret på denna fråga är ja, men det är ett annat slags jakande än det som man skulle kunna finna i en, i den här meningen, icke-relativistisk teori:

Relativismen kan om inte föreställa sig sin felaktighet så i varje fall, vis av historien, erkänna denna felaktighets möjlighet. Läsaren kanske tycker att ett stort mått av transcendens döljer sig här, ett massivt både-och i tanken om att relativisten känner sin egen teori samtidigt som han/hon säger ”det kan hända att jag har fel” och i och med detta gör anspråk på att kunna tänka sig in i två motsatta positioner. Att kalla detta för både-och eller transcendens är dock att missuppfatta vad jag uppfattar som den kanske djupaste dimensionen av Wittgensteins tänkande (som ju den här uppsatsen bygger på), det vore nämligen detsamma som ett nonsensförklarande av till exempel påståendet ”jag kan inte spela tennis, men jag skulle vilja lära mig”. Om du inte kan spela tennis, hur kan du då veta att du skulle vilja lära dig? Detta påstående är inte uppenbart nonsens, det är inte transcendens, för även om jag inte vet hur det är att spela tennis så kan jag ha en uppfattning om det: jag kan se på de som spelar och relatera deras uppträdande till sådant jag själv faktiskt upplevt. Förklaringen till möjlighetens skugga inom relativismen – det som definierar den – finns just här: att teoretisera är en sorts språkspel.

Människan har olika egenskaper som är olika varandra (som kan uppfattas som olika varandra): att springa ifrån en arg björn är mer likt att hotas av en rånare än att springa ett maratonlopp (rädsla); att spela tennis är mer likt att spela fotboll än

att arbeta som kontorsslav (underhållning/glädje); att förstå Kant är mer likt att förstå Hegel än att träffa någon man är förälskad i (teoretisk förståelse).

Slumpen inkorporeras inte i tänkandet utan är en praktisk erfarenhet (eller ett *minne*). Det är *deus ex machina* men inte som inkonsekvens, utan som teorins absoluta grundantagande, dess axiom. Slumpen möjliggör *såsom oförståelig* den relativistiska ontologins ”så här *kan* det vara”.

Appendix 5: Austers *Vålnader* och människans villkor

Austers *Vålnader* passar kusligt väl för att exemplifiera relativismens och postmodernismens kärna, och poängtera att det handlar om människor och mänskliga upplevelser, något som inte kan skiljas från samhällsvetenskap ens för en sekund. Så här i efterhand hade jag nog skrivit om hela teoridelen till uppsatsen och satt just en beskrivning av just denna novell som ett slags centrum, men tyvärr slog det mig inte förrän för sent hur väl *Vålnader* skulle tjäna i en sådan presentation/förklaring. Jag skriver detta för att understryka hur viktigt detta appendix är, då det kanske kan te sig lite väl perifert i jämförelse med de andra (som kanske är mer ”vetenskapliga”). Samhällsvetenskap handlar om människans villkor, och mig veterligen finns det ingen teoretiker som lika fulländat förmedlat dessa som de stora författarna (med detta inte sagt att vi alla borde skriva skönlitteratur, men däremot att skönlitteraturen – eller det vi kan kalla konst – är ett ovärderligt komplement till det vanliga, vetenskapliga tillvägagångssättet).⁴⁸ Men nog om anledningarna till detta sista appendix, låt oss gå till berättelsen, där Blue just fått i uppdrag att...

Vålnader tar sin början med att privatdetektiven Blue får i uppdrag att skugga en man vid namn Black. Uppdragsgivaren har hyrt ett rum i huset mitt emot Blacks, så att Blue enkelt ska kunna sköta sitt jobb. Blue går in i situationen med förståelsen att det är ett jobb likt andra, men blir efterhand mer och mer konfunderad – han tycker att fallet verkar underligt, men ”att påstå att han anar oråd redan på detta stadium vore emellertid att går för långt” (s. 200). Steg för steg förskjuts hans tidigare säkerhet till en osäkerhet om vad som pågår – han kan inte längre lägga bitarna på plats. Steg för steg förskjuts hans tidigare förståelse av vad situationen är till att bli en oförståelse. Ett språkspel är på väg att tyna bort, och ett nytt är på väg att födas.

I linje med stråket av amerikansk ”livsfilosofi” à la Thoreau och Emerson (hos Austers novell: ffa. Whitman och Ward Beecher) förändras även Blues självuppfattning: han upptäcker det vackra i ljuset som spelar över en husfasad, i

⁴⁸ En jämförelse med en annan mästerlig skildrare av det mänskliga – William Faulkner – kan tjäna till att visa på Austers speciella drag: där Faulkner rör sig med en människans sydstatstillvaro rör sig Auster med människans tillvaro på en högre abstraktionsnivå. Faulkner ger ofta intrycket av nästan ohejdbart våld – till exempel i *Barn Burning* och *Dry September* – medan detta inte är fallet hos Auster, men detta sätter dem *inte* i opposition med varandra. Man kan, kanske, säga att medan Faulkner beskriver människans villkor på den (med den här uppsatsens terminologi) självupplevda nivån, så beskriver Auster något mer fundamentalt (så att säga ontologiskt): den heterogena människan och slumpens konstitutiva ställning.

tidigare omärkbara ljud som framhävs i den allmänna tristessen, i dagarnas ständigt likartade cykler av tidigare obetydliga små knäppanden och vinddrag.⁴⁹ Tidigare har ord varit ”genomskinliga för honom” (s. 215). Men nu är det

som om hans ord plötsligt fått fakta att försvinna i stället för att som vanligt dra fram dem i ljuset och konkret placera in dem i sinnevärlden. Detta har aldrig hänt honom förr. Han kastar en blick tvärs över gatan och ser Black sitta där vid sitt skrivbord. Även Black råkar se ut genom fönstret just i det ögonblicket och Blue inser med ens att han inte längre kan lita till sina gamla metoder. Ledtrådar, skuggning, efterforskningsrutiner –ingenting av allt det där har längre någon betydelse. Men när han sedan försöker föreställa sig vad som ska ersätta detta kommer han ingen vart. Blue kan i detta skede endast gissa sig till vad fallet inte är. Att säga vad det är går däremot långt utanför hans förmåga. (s. 217)

Och ändå: han förstår inte, men förstår att det är *något*. En *sanning* har blivit viktig för honom, tidigare har han inte brytt sig så mycket, eftersom det gått mer på räls, men nu, nu är det en ovan situation och något nytt: behovet av att veta sanningen om Black börjar äta sig in... Blue befinner sig inte bara i en ny förståelse – i ett nytt språkspel – utan är i sina allt större svårigheter i att förhålla sig till den han varit på väg att bli en ny människa, men ändå förstås på sätt och vis densamme som förut: heterogen men ändå homogen....

Eftersom Blacks uppträdande – hans spel – är så outgrundligt för Blue så måste Blue ingripa i skeendet: ”hur reagerar han på det här?”. Vi kan se en parallell till naturvetenskapens experimenterande här, där förståelse utvinns på ett likartat sätt. Detta nya skede i Blues spel ger också vissa resultat: Blue förstår att Black vet vem han är, men Black verkar inte reagera på den vetskapen som han borde, och här börjar bitarna falla på plats.

Till slut sker en konfrontation där allt förklaras för Blue. Black ville avsluta *sitt* spel – det spel som, visar det sig, inneburit en lek med Blue – med mord på Blue och sig själv, vilket tvingar Blue till ett självförsvar som avslutar det hela istället. *Våldet* avslutar spelet i och med att Blue med hjälp av sin fysiska överlägsenhet vänder på spelets hierarki (men inte upphäver det som varit); Blue inser att Black lurat honom, att Black haft honom i sin *makt*, men kan, tack vare sin våldsamma överlägsenhet, i sista sekund helt ändra det avslut Black tänkt sig.

Austers novell visar på de grundläggande aspekterna av människans villkor, inte bara i det att han, som så många före honom, beskriver relationer som makt och våld, utan framförallt i det att han uppmärksammar det oförutsägbara, slumpen, som det mänskligas ontologi. *Vålnader* avslutas med att Blue stiger ut ur historien, ut ur språkspelet, och

⁴⁹ Härifrån hämtas också titeln – *Vålnader (Ghosts)* – vilken måste vara felöversatt (se tex. s. 258), en rimligare översättning vore andar eller kanske spöken (vålnader är alldeles för ödesmättad och tungt), där dessa andar är gamla tiders författare etc. Som Black säger till Blue: ”Jag tycker om att veta hur författare lever, särskilt då amerikanska författare. Det gör det lättare för mig att förstå saker och ting.” (s. 259). Även här kan man dock tolka Auster mer wittgensteinskt än pragmatistiskt. Blue känner sig ”för alltid förändrad”, men det finns inget nödvändigt gott i detta. Tvärtom så förlorar han sin ”blivande fästmö”, och mår mycket dåligt... (Han ogillar *Walden* (s. 240-241), men förändras ändå åt det hållet: olika stimuli kan leda till likartade konsekvenser).

[v]art han tar vägen sedan är oväsentligt.[...] Ty just nu är ögonblicket inne då Blue reser sig från sin stol, sätter på sig hatten och går ut genom dörren. Och från och med det ögonblicket vet vi ingenting. (s. 289).

Auster, Paul, 2001. *Vålnader*, s. 199-289 i samme författares *New York-trilogin*. Stockholm: Månocket.