

Lunds universitet
Språk- och litteraturcentrum
Handledare: Elisabeth Friis
2016-02-23

Robert Ekdahl
LIVR07

En meningsfull posthumanism
*Reflektioner kring posthumanism och Niklas Luhmanns
meningsteori*
av Robert Ekdahl

Innehållsförteckning

1. Inledning	s.1
1.1 Inledning	s.1
1.2 Syfte och frågeställningar	s.2
1.3 Material, teori och metod	s.3
1.4 Disosition	s.4
1.5 Tidigare forskning	s.4
1.6 Avgränsningar	s.5
2. Analysdel	s.6
2.1 Problemformulering	s.6
2.2 Posthumanism och mening	s.8
2.2.1 Allmänt om kritiken av humanismen	s.8
2.2.2 Barad och posthumanistisk performativitet	s.13
2.2.3 Grosz och språkbliande	s.17
2.2.4 En Deleuziansk meningsteori	s.19
2.3 Luhmann och mening	s.22
2.3.1 Allmänt om Luhmanns samhällsteori	s.22
2.3.2 Luhmanns meningsteori	s.29
2.3.2.1 Komplexitet	s.33
2.3.2.2 Mening	s.36
3. Sammanfattning och avslutning	s.47

1. Inledning

1.1 inledning

Denna uppsats utgör ett första försök till en tvärvetenskaplig teoretisk reflektion över en allmän frågeställning som jag vill mena är av central betydelse för dagens humaniora, både när vi talar om dess utmaningar och dess möjligheter. Frågan kan preliminärt formuleras på följande vis; *hur förstår vi mening (idag)?* Men den kan också formuleras som en paradox; *vad menar vi med mening?* Mera specifikt gäller frågan om, och i så fall *hur* meningsbegreppet förändrats inom humaniora de senaste decennierna.

För litteraturvetenskapen är en sådan frågeställning särskilt relevant, då det är en vetenskap som gör anspråk på att inte bara läsa skönlitterära texter, utan också tolka dem, vilket i slutändan innebär att säga något om deras mening. En sådan vetenskap bör enligt min mening både ha och ge sig själv möjligheten att reflektera över såväl mening i sig som över vilka funktioner mening kan tänkas ha i ett vidare perspektiv. Om litteraturvetenskapen skall kunna legitimera sin verksamhet inför ett samhälle som inte längre per automatik betraktar skönlitteraturen som en väsentlig källa till kunskap om samtid och dåtid, om människan och världen, måste den skaffa sig redskapen för att bredda sin verksamhet såväl som argumenten för att bevisa sin särskilda och relevanta kompetens.

Denna uppsats gör inga anspråk på att erbjuda några sådana konkreta redskap eller argument, men den föreslår en möjlig utgångspunkt i formulerandet av dessa. Den underförstådda premissen i denna utgångspunkt är att litteraturvetenskapen måste bryta med det hermeneutiska paradigmet att förstå oss själva och världen textuellt¹, bryta med Gadamer tes att ”det vara, som kan förstås, är språk”.² Den intellektuella rörelse inom dagens humaniora som tycks mest inriktad på att här erbjuda ett alternativ är vad man ibland kallar för *posthumanism*. Inom denna rörelse finner vi nämligen ambitionen att försöka förstå människan, samhället, kulturen, världen och litteraturen som något som inte enkom produceras av ”mänskliga” eller ”diskursivt-textuella” krafter, utan som något som uppstår ur ett betydligt bredare immanent samspel mellan olika krafter och agenser, mänskliga och icke-mänskliga, diskursiva och materiella.

Posthumanismen erbjuder dock inte på något vis ett färdigformulerat alternativ till den textuella hermeneutiken. Inte heller är det på något sätt avgjort huruvida hermeneutiken, i

¹ Jmf Niklas Luhmann, *Introduction to Systems Theory*, Cambridge 2013[2002], s. 171.

² Hans Georg Gadamer, *Sanning och metod, i urval*, Göteborg 1997[1960], s. 195.

någon av dess många former, med nödvändighet måste överges. Min tes är att många av dessa öppna frågor hänger på hur meningsbegreppet formuleras och hur det används. Här finns flera vägar att gå. I denna uppsats fokuserar jag på vad jag uppfattar som två alternativ, varav tyngdpunkten kommer att ligga på det senare. Det första alternativet benämner jag som den *posthumanistiska meningsteorin* och kommer här representeras av den teoretiska fysikern och feministen Karen Barad samt filosofen och litteraturvetaren Elizabeth Grosz. Jag kommer också anföra att deras meningsbegrepp implicit är inspirerat av delar av Gilles Deleuze meningsteori, och kommer därför ibland också hänvisa till den som en *deleuziansk meningsteori*. Det andra alternativet jag kommer analysera och diskutera är sociologen Niklas Luhmanns *sociologiska meningsteori*. Fokus kommer både kvantitativt och kvalitativt att ligga på Luhmanns meningsteori. Dels för att Luhmann är relativt okänd inom svensk humaniora och därför kräver en utförligare presentation, dels därför att han till skillnad från Barad och Grosz har en explicit och väl utarbetad meningsteori.

Detta tillvägagångssätt innebär att det inte är fråga om en regelrätt komparativ studie. Barad och Grosz har endast studerats utifrån varsin text och deras allmänna tänkande har inte tagits i beaktande, vilket gör att en direkt komparation skulle inte skulle vara jämbördig. Tanken är istället att Barad och Grosz får fungera som exempel på hur mening hanteras inom det posthumanistiska tänkandet.

1.2 Syfte och frågeställningar

Syftet med uppsatsen är som sagt att bidra till en reflektion och diskussion kring meningsbegreppet i dagens humaniora, och mera specifikt inom dess posthumanistiska rörelse. Min tes är att meningsbegreppet är teoretiskt underutvecklat inom posthumanismen i allmänhet, och att det i själva verket använder sig av en deleuziansk förståelse av mening utan att göra det explicit eller reflektera närmare över detta. Detta uppfattar jag som problematiskt då det tenderar att leda till missuppfattningar såväl som svepande metaforiska formuleringar som är svåra att legitimera gentemot externa intressen utanför humanioras slutna rum. Niklas Luhmann och hans sociologiska meningsteori både visar på denna blinda fläck såväl som utgör en alternativ teori att använda sig av i det teoretiska formulerandet av vad mening är och gör och varför humaniora i allmänhet och litteraturvetenskap i synnerhet här har en viktig roll att spela. De generella frågeställningar som väglett mitt arbete lyder därför så här:

- 1) Hur förhåller och formulerar sig posthumanismen kring begreppet mening och hur skiljer sig detta gentemot tidigare föreställningar och teorier om mening?
- 2) Hur ser Niklas Luhmanns meningsteori ut och hur kan den bidra till en alternativ formulering av mening inom humaniora och litteraturvetenskap?

1.3 Material, teori och metod

Jag har inte använt mig av något meta-teoretiskt ramverk som fungerat vägledande för mina läsningar och analyser. Dels därför att det varit svårt att finna ett sådant för den typ av transdisciplinär undersökning jag företagit mig och dels därför att de texter jag studerat själva är teoretiska. Föresatsen har varit att försöka förstå dessa teorier, att analysera och tolka dem och att sedan diskutera dem i förhållande till mina problemformuleringar.

Som redan nämnts råder det dock en viss obalans i presentation och analys mellan undersökningens olika primärmaterial. Presentationen och analysen av vad jag i uppsatsen, medvetet generaliserande, benämner som *posthumanismen* är inledningsvis betydligt mera allmänt hållen än de delar som har med Luhmann att göra. De posthumanister som jag sedan fokuserar på har heller inte analyserats i relation till deras tänkande som helhet, utan endast inom ramarna för den text jag valt ut. Orsaken till detta är just att jag vill lyfta fram exempel på posthumanismens generellt oproblematiserande förhållande till mening, visa på dess implicita föreställningar och därefter presentera Luhmanns teori som ett intressant alternativ. De texter jag valt i detta syfte är Karen Barads artikel ”Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”³ och första kapitlet i Elizabeth Grosz’s bok *Becoming undone* (2011), ”The inhuman in the humanities: Darwin and the ends of man”.⁴

Tyngdpunkten ligger alltså istället på Niklas Luhmanns meningsteori. De texter som jag här valt att fokusera på och refererar till i uppsatsen är i första hand *Introduction to Systems Theory*⁵ (baserad på en föreläsningsserie som Luhmann höll 1991-92) och essäerna ”Complexity and Meaning” och ”Meaning as Sociology’s Basic Concept” från essäsamlingen *Essays on self-reference*⁶ (1990). Då Luhmanns meningsteori utgör en integrerad del i hela Luhmanns teori bygge kring en teori om samhället har jag dock också upplevt det som viktigt

³ Karen Barad, ”Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter” i *Signs*, Vol. 28, Nr 3, ”Gender and Sciences”, 2003, s 801-831,

⁴ E. A. Grosz, *Becoming undone: Darwinian reflections on life, politics, and art*, Durham 2011, s. 11-25.

⁵ Niklas Luhmann, *Introduction to systems theory*, Cambridge, 2010.

⁶ Luhmann, *Essays on self-reference*, New York 1990.

att orientera mig mera allmänt i Luhmanns tänkande. I detta har inte minst Jan Inge Jönhills monografliknande avhandling *Samhället som system och dess ekologiska omvärld*⁷ (1997) varit oumbärlig. Utifrån dessa och andra texter av Luhmann har jag försökt förstå, analysera och presentera Luhmanns meningsteori i all sin komplexitet.

1.4 Disposition

Uppsatsen är uppdelad i tre delar. I den första delen (andra kapitlet) presenteras först en utvecklad problemformulering. Där introducerar jag vad jag kallar en begreppstriad, *mening–språk–ting*, som är tänkt att fungera som koordinater som analysen kommer att kretsa kring. Jag presenterar där också en idéhistorisk analys av generella förändringar i dessa begrepps betydelser och hur de har relaterats till varandra. Detta stycke avslutas med en preliminär analys av begreppstriadens komposition inom samtida posthumanism. Därefter beskriver jag posthumanismens kritik av humanismen i allmänhet samt för ett kort resonemang kring begreppet posthumanism. Efter detta går jag igenom ett par centrala delar i Barads och Grosz texter och diskuterar slutligen dessa i termer av en *deleuziansk meningsteori*.

Andra delen presenterar jag först i korta drag Luhmanns samhällsteori samt går närmare in på ett par centrala begrepp. Därefter behandlas de särskilda teoretiska utgångspunkterna för Luhmanns meningsteori samt dennas betydelse för möjligheten för naturvetenskap och humaniora att närma sig varandra och samarbeta. Där belyses Luhmanns tankar om förbindelsen mellan den naturvetenskapliga problematiken kring *komplexitet* och den humanvetenskapliga problematiken kring mening vilket leder uppsatsen över i en kortare undersökning av komplexitet. Den andra delen avslutas sedan med en längre genomgång av Luhmanns meningsteori och de olika perspektiv som han analyserar och beskriver mening utifrån.

Tredje delen sammanfattar uppsatsens resultat, samt diskuterar och reflekterar över hur dessa eventuellt kan användas för framtida forskning.

1.5 Tidigare forskning

Om Niklas Luhmann har det skrivits oändligt mycket, om än inte på svenska. Av det som finns på svenska står tidigare nämnda Jan Inge Jönhills verk *Samhället som system och dess ekologiska omvärld* i en helt egen klass, då den systematiskt går igenom hela Luhmanns teori

⁷ Jan Inge Jönhill, *Samhället som system och dess ekologiska omvärld: en studie i Niklas Luhmanns sociologiska systemteori*, Sociologiska institutionen, Univ., Lund, 1997

och diskuterar den i en sociologisk kontext. I Danmark ser situationen betydligt annorlunda ut. Där har Luhmann sedan länge varit inflytelserik inom flera discipliner. Framförallt bör Niels Åkerstrøm Andersen nämnas. Han har länge arbetat med Luhmann och hans kapitel om Luhmann i boken *Discursive analytical strategies: understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann* har också varit mig till hjälp. När det kommer till Luhmanns meningsteori finns en mängd skrivet på tyska som jag inte tagit del av. På engelska finns enstaka artiklar och kapitel i böcker.

Tidigare forskning inom den specifika tematik som denna uppsats berör är liten. Cary Wolfes arbeten, främst i boken *What is posthumanism?* från 2010 ligger dock väldigt nära och har också inspirerat detta arbete. Wolfe argumenterar där för likheter mellan Jacques Derridas dekonstruktion och Luhmanns systemteori och menar att båda två kan och bör betraktas som posthumanistiska tänkare. Han lägger också stor vikt vid Luhmanns meningsteori men också hans teori om konst.

1.6 Avgränsningar

När det kommer till min undersökning av posthumanismen och dess meningsbegrepp har jag som sagt vidtagit rejäla avgränsningar, varav den viktigaste är att jag inte har studerat Gilles Deleuze som primärmaterial. Detta kunde mycket väl ha gjorts, och hade kanske också lett till tydligare resultat, men det hade också inneburit ett alltför omfattande arbete då jag hade varit tvungen att göra en mera jämförande presentation och komparation.

Vad gäller Luhmann hade tydligare avgränsningar varit att föredra. Det faktum att Luhmanns meningsteori är en integrerad del i hans allmänna teori om samhället har gjort att jag haft svårt att göra tydliga avgränsningar i vad jag skall läsa och vad som skall presenteras i uppsatsen. Luhmanns prosa är också ökänt snårig och begreppstyngd, vilket har gjort att det har trott sig nödvändigt att studera och presentera en mängd begrepp och teoretiska sammanhang utanför själva meningsteorin. Denna balans mellan bredd och djup har varit minst sagt svår.

Ändå har vissa tydliga avgränsningar gjorts. I Luhmanns teoribygge ingår bland annat en rigorös analys av konst som ett socialt system, och om konstens medium. Dessa teman hade givetvis varit av intresse för uppsatsen men har valts bort av utrymmesskäl. Så även Luhmanns tankar om språket.

2. Analysdel

2.1 Problemformulering

Låt oss skapa en *abstrakt begreppstriad* som kan hjälpa oss att observera våra undersökningsobjekt Grosz, Barad och Luhmann. Med detta menar jag en odefinierad konstellation av tre generella abstrakta begrepp – *språk*, *mening* och *ting*. Det är dessa ”saker” och relationerna emellan dem som vi kommer att tala om, och det på ett vis som oundvikligen kommer att kvalificera och komplicera dem.

Om vi börjar med den klassiska, religösa eller förmoderna förståelsen av denna triad så såg den ut ungefär på följande vis: världen är uppdelad i en ideal sida (gudomlig, Platons idévärld) och en materiell sida (det köttsliga eller världsliga). På den ideala sidan finns mening, förstått som ideella idéer eller som guds medvetande, på den andra sidan finns tingen. Relationen mellan dessa är asymmetrisk, så tillvida att det är den ideala delen av världen som är den primära, den mest verkliga, som den köttsliga världen av ting endast utgör en perfekt eller imperfekt avspeglning av. Denna ideala världen, Guds mening, kastar sitt sken på världen i form av ting. För att förstå dessa ting måste vi förstå Guds mening, idéerna som de är skuggor utav. Vägen till denna förståelse går genom språket, som inte är en materiell företeelse, utan, liksom våra själar, står i direkt förbindelse med den ideala världen. Namnet på ett ting, ordet, säger mer om tinget än tinget självt. Mening är här något ideellt och språket har direkt förbindelse med detta ideella. Därmed kan vi endast genom språket lära känna tingen.⁸

Med humanismen förändras uppdelningen av världen, från ideal/materiell till subjektiv/objektiv. Människan och hennes subjekt intar det ideala gudomligas plats i en fortfarande delad värld. Mening och språk förblir dock på samma sida men nu i händerna på det mänskliga subjektet. En förskjutning sker också i relationen mellan sidorna, och asymmetrin blir nu inverterad. Det materiella, tingen, objekten betraktas nu som den primära verkligheten och språk och mening blir inte vägen till kunskap om tingen utan snarare ett hinder. Den starka förbindelsen mellan mening, språk och ting - tidigare så direkt och legitimerad - upplöses. Istället för en direkt förbindelse upprättas en problematisk relation av representation. Språket representerar mening som representerar tingen. I alla leden oro. Så småningom framträder tecknets arbiträra men strukturellt stringenta natur som den enda fasta

⁸ Jmf bland annat Thomas Götselius, *Själens medium: skrift och subjekt i Nordeuropa omkring 1500*, Munkedal 2010, s. 255 ff.

punkten och det till den grad att det i slutet av 20:e århundradet framstår som att språket inte så mycket representerar mening och ting, som *producerar* dessa. Såväl subjekt, objekt som mening underordnas språket. Ett språk som inte längre representerar något annat, varken mening eller ting, utan endast refererar till sig självt och där världen framträder som en text, en väv av tecken, tom på mening, ting och subjekt.

Vi kan beskriva denna utveckling, i ytterst generell mening, som en process av förskjutningar av den ”ontologiska tyngdpunkten”, från mening (förstått som något idealt) till tingen, till språket. Givetvis motsvarar inte denna schematiska beskrivning på något vis det västerländska tänkandets utveckling i sin helhet, den ontologiska tyngdpunkten i triaden återfinns i varje historisk epok i alla varianter, även om en viss konstellation tenderar att dominera. I denna utveckling vill jag hävda att posthumanism som term betecknar en rad olika former av tänkande som inte bara återigen förskjuter tyngdpunkten i denna begreppstriad utan radikalt omformulerar såväl begreppen som relationerna emellan dem. Låt mig beskriva denna omformulering i allmänhet innan jag går in på de specifika omformuleringar som är ämnet för denna uppsats.

Till att börja med så bryter posthumanismen med traditionen att dela upp världen i två delar eller två substanser (idealt/materiellt, subjekt/objekt). Istället placeras mening, språk och ting i en gemensam *immanent* värld. För det andra så bryter posthumanismen med traditionen att föreställa sig denna värld som i grunden ordnad och stabil, som sammansatt av preexisterande atomära enheter med essentiella egenskaper. Istället gäller att världen, såväl på ytan som i grunden är föränderlig, att enheter och egenskaper blir till och hela tiden måste fortsätta att bli till och att dessa tillblivelser alltid sker i en miljö av andra tillblivelser. Världen är helt enkelt ständigt i ett tillstånd av *evolution*. För vår begreppstriad innebär detta att alla dess termer måste omformuleras på ett sätt som gör att de förmår motsvara tillvarons evolutionära karaktär, både med hänsyn till sig själva och med hänsyn till deras relation med varandra. Detta manifesteras i posthumanismen genom att alla begreppen görs flytande, eller med andra ord öppnas upp för variationer. Språk förstås inte längre i singularis utan istället som istället som något evolutionärt som existerar i olika former och i olika stadier av utveckling. Ting, numera alltmera förstått som liv eller kropp, blir något aktivt med en egen agens, något som rör sig och ändrar form, anpassar sig men också får sin miljö att anpassa sig. Mening förstås inte längre i termer av fast ideala entiteter men inte heller som en subjektiv entitet eller som tomma signifikat i självrefererande teckensystem. Men, och detta leder oss givetvis in på uppsatsens syfte, exakt vad, var och hur mening är i det posthumanistiska tänkandet ter sig för mig oklart. Detta, tror jag, har att göra med en viss

beröringsskräck inför begreppet. Vilket i sin tur har att göra med att meningens så fullkomligt abstrakta natur som hela tiden tenderar att väcka till liv dess ideala begreppstradition och därmed riskerar att återigen öppna upp för dualism och transcendens eller åtminstone för transcendentala kategorier. Något som ett immanent tänkande naturligt nog skyggar för.

Min tes är att Luhmanns meningsbegrepp erbjuder en möjlighet att använda mening som begrepp utan att återfalla i humanistiska kategorier, och att vi har saker att vinna på det, men att det möjligen också kostar. För att förklara vad jag menar måste jag först presentera min analys och tolkning av vad Grosz respektive Barad gör och vill göra, på vilket sätt de kringgår meningsbegreppets belastning och vilka konsekvenser det har. Därefter kommer jag att diskutera Luhmanns meningsbegrepp som ett alternativ.

2.2 Posthumanism och mening

2.2.1 Allmänt om kritiken av humanismen

Det posthumanistiska tänkandets utveckling går att beskriva som ett försök att upplösa en spänning som det västerländska tänkandet befunnit sig i sedan åtminstone upplysningen, eller med andra ord, under den period som ibland betecknas som moderniteten. Den spänning jag tänker på är svårigheten att förena en naturvetenskaplig *kosmologisk* världsbild där människan utgör ett infinitesimalt litet perifert fenomen, och en humanistisk *epistemologisk* världsbild där människan fortfarande i någon mening utgör centrum för all kunskap. Jag tänker mig att denna spänning uppstod som en följd av uppbrottet (på samhällslig nivå) från en religiös ontologi som i någon mån lyckades förena upplevelsen av att vara människa med upplevelsen att vara en del av naturen i en allmän förståelse om en allsmäktig och allvetande Gudsordning.

Descartes utgör i någon mening (om än bara symboliskt eller symptomatiskt) ursprunget till denna spänning.⁹ I Descartes person, som var en filosof i förmodern mening (dvs med våra moderna kategoriseringar både filosof och naturvetare), uppstår eller åtminstone katalyseras det moderna tänkandets problematik. De cartesianska meditationernas substantiella åtskillnad mellan å ena sidan det *tänkande subjektet*, och å andra sidan det i tid och rum utsträckta materiella, *det kroppsliga*, konstituerar inte bara två distinkta substanser och två distinkta kunskapsfält, de inskräper också föreställningen om människan och det mänskliga tänkandet

⁹ Jmf Barad, s. 806 f. och Grosz, s. 12.

som något unikt och väsensskilt från naturens andra objekt, inklusive djuren.¹⁰ Vetskapen om sitt eget tänkande etableras som den mänskliga egenskapen per se (en definition som givetvis också ekar i begreppet "Homo Sapiens Sapiens"). Sammankopplandet av människan med tänkande och vetande, och föreställningen om vetskapen om sitt eget tänkande som den enda egentliga vissheten, får enorma konsekvenser. En splittring mellan människan och världen etableras, och den etableras i epistemologiska termer, i termer av kunskap. Bestämningen av tänkandet som något ontologiskt autonomt får också konsekvensen att *expressionen* av detta tänkande, i språkliga, kulturella uttryck görs avhängigt tänkandet men föreställs som autonomt i förhållande till det materiella, till den mänskliga kroppen, till naturen. Ja själva expressionen i sig, språket, konsten, förvandlas från materiella tecken till abstrakta *representanter* för tänkandet.

Den cartesianska meditationens klyvning av världen, i subjekt och objekt, i tänkande och materia, splittrar också filosofin i två grenar som vi idag igenkänner som de "två kulturerna", humanvetenskap (humaniora) och naturvetenskap. Varav den ena grenen, den naturvetenskapliga tar som sitt fält den objektiva materian, objekten, naturen, med det övergripande syftet att upprätta en ny kosmologi över allt. Den andra förgreningen av den förmoderna filosofin vänder sig istället inåt, mot människan, men också utåt mot alla mänskliga manifestationer, mot alla materiella ting vars specifika natur är bestämd inte av objekten själva eller naturlagarna, utan av det mänskliga tänkande som som bearbetar det. En distinktion mellan naturliga ting och kulturella *artefakter* etableras vid sidan av distinktionen mellan mänskliga subjekt och materiella ting. Artefakterna, alltifrån de enklaste redskap till språk, konstverk, städer etc., förklaras sedan primärt utifrån analyser av det tänkande, den *mänskliga intention*, som antas ligga till grund för de dess form och egenskaper. Därtill kommer en hel värld av extramateriella, kulturella entiteter, såsom samhällen, nationer, vars existens och natur antas primärt avhängiga det mänskliga tänkandet och mänskliga beslut. I denna värld blir frågan om det mänskliga tänkandets rationalitet avgörande. För att förstå den mänskliga världen måste vi förstå det mänskliga tänkandet, och också kunna diskriminera mellan olika sorters tänkande och deras respektive legitimitet. I en sådan värld är det också omöjligt att inte privilegiera sitt eget tänkande, och att hålla fram det som den modell utifrån vilket alla andras tänkande skall bedömas. Det blir också viktigt kunna urskilja tänkande från icke-tänkande, mänsklig rationalitet, autonomi och expressivitet från djurisk behovsstyrning och mental stumhet, från materiell passivitet och lagbundenhet.

¹⁰ Se Grosz, s. 12.

Den cartesianska meditationen utgör dock inget totalt brott med tidigare filosofi. Decartes ontologiska klyvning av tillvaron i subjekt och objekt, medvetande och kropp, i tänkande och ting, människa och natur, etablerar visserligen epistemologin som den nödvändiga ”omväg” som filosofin hädanefter alltid måste ta för att kunna legitimera en metafysik, men det innebär inte att den redan existerande metafysiken överges. Den metafysiska föreställning som föregår och i stor utsträckning reglerar Decartes meditationer är vad Barad kallar för ”atomism” eller en atomistisk metafysik, det vill säga föreställningen om att världen i grunden består av *individuella bestämbara entiteter med inherenta egenskaper*.¹¹ Det signifikativa med atomismen, utifrån ett posthumanistiskt perspektiv, är att den postulerar att allt som existerar existerar som sammansättningar av olika minsta enheter, och allt som sker, alla händelser, går att härleda till dessa minsta enheters egenskaper och deras interaktion med varandra.

Det metafysiska axiomet om grundläggande, odelbara individuella entiteter med bestämda, essentiella egenskaper förblev enligt posthumanismen ett gemensamt fundament för såväl humanvetenskap som naturvetenskap även efter den klyvning som Decartes meditationer initierade. På bägge sidor av klyvningen, för bägge substanserna, gällde att de var uppdelade i diskreta individer med essentiella egenskaper. Det cartesianska subjektet kan utifrån en posthumanistisk position förstås som ”atomen” i tänkandets substans, en specifik klass av individuella entiteter med essentiella egenskaper, såsom tänkande, förnuft, känslor etc. På samma sätt som en typ av atomer, säg väteatomer, i alla sina sammansättningar sägs ha samma identifierbara essentiella egenskaper, så kan man argumentera för att Decartes i sina meditationer enligt samma princip identifierar essentiella egenskaper hos sitt eget tänkande som sedan antas gälla för alla subjekt. Det går också att förstå Decartes filosofiska metod, reduktionen, som ett sätt att studera subjektet på samma sätt som fysiken på 1800-talet studerade atomen, det vill säga i ett tomrum, utan alla sammansättningar; ”cogito ergo sum” – det odelbara subjektet.

På samma sätt som atomen och dess egenskaper antogs kunna förklara alla naturliga fenomen så antogs det att det atomistiska subjektet kunna förklara alla mänskliga fenomen, det gällde bara att fastställa dess essentiella egenskaper, ett arbete som framförallt Immanuel Kant tog itu med och som sedan dess sysselsatt filosofer och senare även psykologer, sociologer och diverse allsköns humanister.

¹¹ Se Barad, s. 812 f.

Den atomistiska metafysiken kom därmed att utgöra fundament även för problemet med den ontologiska splittringen mellan subjekt och värld, epistemologin. Vilka egenskaper hos subjektet gjorde det möjligt att erfara tingen, korrekt eller inkorrekt? Lösningen, eller åtminstone den premiss som skulle utgöra grund för olika lösningar eller problematiseringar, blev vad Karen Barad kallar för *representationalism*, en föreställning om en ontologisk skillnad mellan representationer och det som de representerar, det vill säga en ontologisk skillnad mellan kunskapen om någonting och ”tinget i sig”.¹² Teorier om representation betraktas alltså inom posthumanismen som följderna av en atomistisk metafysik kombinerad med en cartesiansk epistemologi. Skillnaden mellan tinget i sig och vår representation av det träder in som en effekt av distinktionen mellan tänkande och värld, mellan *res cogitans* och *res extensa*. Barad formulerar det så här:

The idea that beings exist as individuals with inherent attributes, anterior to their representation, is a metaphysical presupposition that underlies the belief in political, linguistic and epistemological forms of representationalism. Or, to put the point the other way around, representationalism is the belief in the ontological distinction between representations and that which they purport to represent; in particular, that which is represented is held to be independent of all practices of representing.¹³

Kritiken av representation har kommit från poststrukturalism, feminister och postkolonialister sedan mitten av 1900-talet. Det centrala i denna kritik har varit att just påpeka att talet och diskursen om representation egentligen är en form av *performativ* handling. Istället för att representera något på förhand givet så producerar i själva verket det representativa tänkandet föreställningar om givna entiteter såsom individer och objekt. Enligt Barad är representationalismen en föreställning som realism och socialkonstruktivism delar. Bägge antar att vår tillgång till världen är medierad genom representation, konflikten gäller istället huruvida denna representation refererar till världen såsom den verkligen är, eller om den refererar till socialt konstruerade ”objekt”. Barad spårar denna uppdelning till den grekiska atomismen men framförallt får den fäste i och med Descartes distinktion mellan intern och extern, ting och tanke, subjekt och omvärld. I denna föreställning ges representationen en privilegerad position i förhållande till det representerade. Tillgången till våra representationer

¹² Se Barad, s. 803-811.

¹³ Barad, s. 804.

presenteras som säkrare än tillgången till ”den yttre världen”. Denna föreställning är dock historisk och kontingent, och inte logisk nödvändig.¹⁴

Grosz fokuserar mera på den andra centrala posthumanistiska kritiken av humanismen, kritiken av dess *antropocentrism*. Den traditionella rollen för djuret eller det omänskliga har varit att fungera som det eller den ”andra” gentemot vilket människan har kunnat postulera sin egen unika natur och position i relation till naturen. Denna självdefinierande opposition – mänskligt/omänskligt – har givetvis också den sina rötter i det västerländska tänkandets grekiska vagga och senare i Descartes.¹⁵ Men dess vidare implikationer, dess i någon bemärkelse teoretisk-praktiska implementering, har enligt Grosz sin begynnelse i den konstituerande roll den utgjort för humaniora såsom den utvecklats sedan 1800-talet i kölvattnet efter upplysningens detronisering av en religiös världsuppfattning med Gud i centrum till förmån för en rationell världsuppfattning med människan i centrum. Hennes posthumanism utgår från frågan vilken möjlig roll det djuriska och det omänskliga kan ha för de vetenskaper som traditionellt har ägnat sig åt studiet av människan och hennes kulturella och expressiva relationer, alltså för humaniora.

I want to discuss what is before, beyond, and after the human: the inhuman, uncontainable condition of the human, the origin and trajectory immanent within the human. In asking about the inhuman – the animal, plant, and material forces that surround and overtake the human – I am not asking a new question but merely continuing a tradition that resurfaced in the final decade of the twentieth century as an echo of the Nietzschean lament for the all-too-human.¹⁶

Hon beskriver det hela som en oppositionell struktur som förnekar djuret förmågor eller krafter som det tillskriver människan: vare sig det är förnuft, språk, tänkande, medvetande, eller förmågan att klä sig, begrava, sörja, uppfinna, kontrollera elden eller någon annan av de kvaliteter som genom tiderna postulerats som särskiljande för människan gentemot djuren.

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att posthumanismens kritiska projekt kan beskrivas som uppgörelse med 1) den cartesianska meditationen och dualismen, 2) den atomistiska metafysiken och 3) den antropocentriska föreställningen om människan som radikalt skiljt från djuret. Dessa tre föreställningar är inte bara intimt sammankopplad, de utgör också enligt posthumanismen grunden för en rad andra föreställningar om oss själva

¹⁴ Barad, s. 806.

¹⁵ Grosz, s. 12.

¹⁶ Grosz, s.11

och om vår omvärld. Tillsammans bildar de sammanhängande helhet, en helhet som den posthumanistiska traditionen har identifierat som *humanism*.

Begreppet posthumanism

Utifrån kritiken av humanismen har posthumanismen tagit sig an uppgiften att utforma *alternativa* sätt att förstå människan och hennes omvärld, och specifikt med utgångspunkt i att dessa två är intimt och fundamentalt sammankopplade och beroende av varandra. Det är främst i denna positiva mening som begreppet posthumanism får en särskild specifik betydelse som urskiljer den från sina föregångares mera renodlat kritiska projekt. Om tänkare som Foucault och Derrida så att säga dekonstruerade det humanistiska paradigmet från insidan så försöker posthumanismen konstruera nya paradigmer för tänkandet. Det är i denna bemärkelse jag tror vi bör förstå termen ”post” i posthumanism, alltså som det tänkande som kommer efter att tänkandets humanistiska ramverk har rasat samman, och inte i termer av något som kommer efter människan. Jag instämmer härmed i vad Cary Wolfe skriver i sin bok *What is posthumanism?* (2009):

[Posthumanism] comes after in the sense that posthumanism names a historical moment in which the decentering of the human by its imbrication in technical, medical, informatic, and economic networks is increasingly impossible to ignore, a historical development that points toward the necessity of new theoretical paradigms (but also thrusts them on us), a new mode of thought that comes after the cultural repressions and fantasies, the philosophical protocols and evasions, of humanism as a historically specific phenomenon.¹⁷

Grosz och Barad är två tänkare som jag vill mena arbetar i just den riktningen. Jag kommer nu beskriva deras projekt i allmänhet, såsom det framställs i de två texter jag valt att fokusera på. Därefter kommer jag analysera vilken plats och funktion mening fyller i deras teorier, explicit såväl som implicit.

2.2.2 Barad och posthumanistisk performativitet

Grosz menar att posthumanismen i första hand försöker förstå människan, inte som en egen värld, utan som tillhörande *den levande världen*, sida vid sida med djur, växter, bakterier, virus etc. Den placerar djuret inte bara före människan (som ett evolutionärt förstått tidigare stadium) utan också djuret inom människan och efter människan (människan förstått som en

¹⁷ Cary Wolfe, *What is posthumanism?*, Minneapolis 2010, s. xv f.

art, ett evolutionärt stadium i djurriket). Posthumanismen förstår människan, i alla dess variationer, som en kraft ibland många, inte som målet och slutet för all kunskap. Men hur kan man tala om dessa olika krafter utan att återigen hamna i en antropocentrisk diskurs kring agens och subjektivitet?¹⁸

Barad föreslår i sin artikel en *posthumanistisk teori om performativitet* som svar på den frågan. En teori som inkorporerar viktiga materiella och diskursiva, sociala och vetenskapliga, mänskliga och icke-mänskliga, naturliga och kulturella, faktorer. Inte minst innebär detta att vid sidan av att förstå hur ”subjektivitet” skapas performativt också studera hur kroppen (materialiteten) moduleras performativt av olika diskursiva praktiker. Centralt i Barads posthumanistiska förståelse av performativitet är då att ta i beaktande *materialitetens/kroppens egna performans*, dvs de biologiska, fysiologiska ”krafter” som i sin tur modulerar producerar kroppen.¹⁹

Utifrån detta perspektiv menar Barad att det är viktigt att problematisera föreställningen om det materiella som något passivt, minneslöst, utanför historien. Kroppens egna biologiska historia spelar en *aktiv* roll i produktionen av kroppar, minst lika stor som de samhälleliga diskursiva praktikerna, de biopolitiska krafterna. En posthumanistisk materialistisk teori måste alltså i sina analyser alltid se till både de diskursiva praktikerna (samhälleliga, sociala, maktstrukturella) och *materiellt*-diskursiva praktiker (biologiska, fysiologiska, fysiska, ekologiska, psykiska samt även vissa sociala och kulturella). De intima relationerna mellan alla dessa krafter kräver också att analysen inte kan begränsas inom ramarna för en vetenskaplig disciplin. För detta krävs en posthumanistisk förståelse som tar hänsyn till alla kroppar, ”mänskliga” och ”omänskliga” och som kan förstå relationen mellan diskursiva praktiker och materiella fenomen, ”mänsklig” agens såväl som ”icke-mänsklig”. Barad kallar ett sådant tillvägagångssätt för *agens-realism* [”agential-realism”]. En sådan väg kan använda sig av tidigare teorier från olika fält, men måste anpassa dem utifrån en posthumanistisk förståelse, som också innebär att ett antal föreställningar och begrepp måste omarbetas, såsom bland andra ”diskursiva praktiker”, ”materialisering”, ”agens”.²⁰

Barads agens-realism utgör ett imponerande och unikt teoretiskt projekt som uttryckligen strävar efter att åstadkomma ett nytt slags ontologiskt ramverk för såväl humanvetenskap och naturvetenskap. De primära källorna är feministisk performativitetsteori och kvantfysikern Niels Bohrs filosofisk-fysiska arbeten. Resultatet är en ontologisk teori

¹⁸ Grosz, s. 11.

¹⁹ Barad, s. 807 ff.

²⁰ Ibid, s. 810 f.

som söker möjliggöra en förståelse av världen –inklusive ”människan” – som *materialitet i tillblivelse* ("materialization"), som något i grunden performativt.²¹ Enligt denna teori måste världen förstås som något som hela tiden blir till, som görs, och alltså inte som något pre-existerande som kan representeras i ett preexisterande subjekt. Därmed frikopplas begreppet agens ifrån sin tillvaro som mänskligt attribut, och används istället som teoretiskt alternativ till begreppet 'vara', nu förstått som 'göra'. Detta innebär att vi måste omformulera våra frågeställningar om 'varat', om särskilda tings 'vara', om vårt 'vara', till frågeställningar om hur något görs, vilka agenser, vilka "mänskliga" och "omänskliga" göranden som deltar i vilka tillblivanden, också i tillblivandet av "människan". "I have proposed a posthumanist materialist account of performativity that challenges the positioning of materiality as either given or a mere effect of human agency. On an agential realist account, materiality is an active factor in processes of materialization."²² Istället för att förstå världen som uppdelad i distinkta individuella "atomer" och oss själva som individuella icke-materiella subjekt menar Barad att vi måste förstå världen och oss själva som i grunden *materiella fenomen* som blir till genom att olika agenser *intra-agerar*.²³

Barads relationella ontologi gör också anspråk på att introducera ett nytt sätt att förstå relationen mellan 'ord' och 'ting'. Istället för att föreställa sig en relation som någonting som relaterar två distinkta preexisterande entiteter - ord och ting – föreslår Barad att vi tänker på relation som den grundläggande ontologiska enheten. Följandes Bohr väljer hon att kalla denna enhet för *fenomen*. Bohr menade att fenomen utgjorde den primära epistemologiska enheten, dvs ting framträder inte för oss som individuella bestämbara ting i sig utan blir endast bestämbara som en relation mellan det observerade (objektet) och det som observerar, de framträder som ett fenomen snarare än som självständiga objekt. Bohrs epistemologiska slutsats, att världen *framträder* som fenomen, implicerar dock enligt Barad ett representativt tänkande och ett subjekt åtskilt ifrån världen. Då Barad inte längre utgår ifrån denna föreställning men ändå skriver under på Bohrs analys av fenomenet som primär enhet blir följden att fenomen, förstått som en relation, blir en *ontologiskt primär* enhet – "phenomena are ontologically primitive relations – relations without preexisting relata".

Hon utvecklar sin tes om vad ett fenomen innebär med hjälp av begreppet *intra-action*. Till skillnad från interaktion [inter≈mellan] (en term som förutsätter existensen av två självständiga entiteter som interagerar med varandra) så uttrycker *intra-action* [intra≈inom]

²¹ Ibid, s. 803.

²² Ibid, s. 827.

²³ Ibid, s. 824 ff.

förekomsten av aktion *inom* fenomenet. Relata, eller det som den representationalistiska teorin förstår som en preexisterande entitet, det som kan ha en relation till något annat, är i denna teori resultatet av en relation, inte något på förhand givet. Närmare bestämt är det resultatet av specifika intra-aktioner inom fenomenet. Intra-aktion betecknar den specifika *agentala delning* [”agential cut”] som åstadkommer en separation mellan subjekt och objekt, dessa entiteter existerar inte innan eller utanför fenomenet.²⁴ Barad uttrycker det som att denna delning åstadkommer en *lokal* upplösning av den inherenta ontologiska obestämbarheten hos varje fenomen. Alltså fenomenet, den primära ontologiska enheten, är inte bestämd i sig, har inga givna gränser eller egenskaper, utan får det först i och med i och med en specifik materiell konfiguration.

A causal relationship between specific exclusionary practices embodied as specific material configurations of the world (i.e discursive practices/(con)figurations rather than ”words”) and specific material phenomena (i.e relations rather than things). This causal relationship between the apparatus of bodily production and the phenomena produced is one of ”agential intra-action”²⁵

Men fenomenet kan inte uppstå utan att en materiell konfiguration görs, dvs utan någon form av agens (mänsklig eller omänsklig). Endast genom agentala intra-aktioner blir fenomenets komponenter bestämbara, men bestämbara endast lokalt, inom fenomenet. Vad hon tycks mena med detta är att fenomenet, som primär ontologisk enhet, förblir en ontologisk enhet, som dock inom sig, inom ramarna för det specifika fenomenet, uppträder som en bestämd form. Inom fenomenet är det möjligt att skilja mellan subjekt och objekt, men det är en distinktion mellan interioritet och exterioritet som är immanent, som emergerar ur de agentala intra-aktionerna. Den agentala delningen strukturerar dessutom dessa komponenter på så vis att det ”mättade objektet” utgör orsak i förhållande till de ”mätande agenserna/instrumenten”.²⁶

Sammanfattningsvis: fenomen, som grundläggande ontologisk enhet, är något som produceras och dess produktion beror på en mängd faktorer, materiella, sociala, fysiska etc. Denna produktion kan beskrivas som intra-aktion av en mängd olika agenser. Eller som Barad uttrycker det: ”the world *is* intra-activity in its differential mattering. It is through specific intra-actions that a differential sense of being is enacted in the ongoing ebb and flow

²⁴ Ibid. s. 815.

²⁵ Ibid s. 814.

²⁶ Ibid. s. 815.

of agency.”²⁷ Vidare föreställer sig Barad agens som något helt subjektöst. Agens är denna dynamik, fenomenens dynamik av rekonfiguration/intra-aktion. Världen är i grunden fenomen, fenomenet i grunden performativt, vilket innebär att världen (inklusive människan) är något som hela tiden blir till och inte något som är.

2.2.3 Grosz och språkblivande

Barads posthumanism är som vi sett fokuserad på vår förståelse av materialitet och hennes teori kan sägas utgöra ett möte mellan filosofi och fysik. Grosz fokuserar istället på vår föreställning om *liv*, och hennes arbete kan beskrivas som ett möte mellan humaniora och biologi och evolutionsteori, och mera precist som ett möte mellan Deleuze immanensfilosofi och Darwins evolutionsteori.

We need a humanities in which the human is no longer the norm, rule or object, but instead *life itself*, in its open multiplicity, comes to provide the object of analysis and poses questions about man’s – and woman’s – specificity as a species, as a social collective, as a political order or economic structure.²⁸ [Min kurs.]

Framförallt är hon intresserad av att skriva fram en posthumanistisk Darwinism och specifikt en annorlunda, darwinistisk, förståelse av språk och uttryck, som inte begränsar sig till mänskliga språk och uttryck. Hon menar att detta är vad Derrida, trots missförstånd om hans textualism, försöker göra. Genom att dekonstruera det moderna filosofiska språkets underliggande historiskt kontingenta strukturer och villkor, dess representativa logik och logocentriska tekniker, skriver Derrida enligt Grosz samtidigt fram betingelserna för en annan typ av språk eller en annan förståelse för vad ett språk kan vara. Hon frågar sig om inte Derrida antyder möjligheten till en teori om språket som något helt oavhängigt människan – ”as the material and incorporeal incision that marks and hides its own movement, a trace that in no way privileges the voice or speech [---] a language that is trace in all its complexity.”²⁹ Även Deleuze pekar i en sådan riktning menar hon när han talar om djurets möjligheter till lingvistiska uttryck bortom signifikanten, om språk som tillblivelse, som transformation. I en sådan posthumanistisk förståelse av språk skulle det mänskliga språket utgöra en variant, en form av livets lingvistiska utvecklingar, och inte längre stå modell för språk som sådant. Denna möjlighet finns dock enligt Grosz implicit redan i Charles Darwins tänkande:

²⁷ *ibid.* s.817

²⁸ Grosz, s. 16.

²⁹ *Ibid.*, s. 14.

[W]hat we consider most special about our status as a species – that we speak, we reason and comprehend, we produce knowledges, we hide ourselves or cover our tracks, we know ourselves, we deceive – while uncontested by Darwin is not accorded any special privilege by him either. The conditions for the emergence of all these qualities, and every other distinctively human capacity are already there in animal existence.³⁰

De rationella fakulteter och förmågor som traditionellt tillskrivits människan enkom och som väsensskilda från djuren och naturen är för Darwin evolverade förmågor och egenskaper, som emergerat ur mer primitiva instanser. Så även språket. Enligt Grosz tänker sig inte Darwin språk som en exklusivt mänsklig förmåga, utan en förmåga som människan delar med många andra arter. Ursprunget eller orsaken till språkets emergens föreställer sig vidare Darwin vara sexuell, en fråga om att göra sig sexuellt attraktiv. Utvecklingen av språket är därmed evolutionär, det vill säga en fråga om naturligt (sexuellt) urval. Även när ett språk väl existerar är det utsatt för selektion, det måste konkurrera med andra språk, ord måste konkurrera med andra ord, och talare konkurrera med andra talare. Språket existerar redan som tendens, eller som möjlighet, hos djuret. Kanske i musikalisk form, i form av olika förmågor att ge ifrån sig ljud, att artikulera eller vibrera på ett sätt som på något vis påverkar sin egen och andra kroppar. Grosz menar att Darwin därmed öppnar upp för möjligheten att förstå språk som en potentialitet eller virtualitet hos allt *liv*, och inte som en unik förmåga eller egenskap hos människan. och som i människan utvecklats och förfinats.³¹

This is the most provocative and unusual element in Darwin's understanding of language: that the supposedly most uniquely human characteristic, language, along with all of the arts and all moral and intellectual accomplishments, is animal in its origins, sources, and forces to the extent that it resides within and operates to the logic of sexual selection.³²

Mänsklig vokabulering är bara en form av artikulation eller språkligt uttryck, en form av *språkblivande* och med all säkerhet inte den enda vägen till språkblivande. Fåglar och deras sång representerar en annan, binas dans en annan, osv. Grosz talar till och med om cellernas kemiska språk. Denna avhumanisering av språket leder till möjligheten att förstå andra, icke-mänskliga, variationer av sociala kollektiv, av icke-mänskliga ”konstformer” etc.

³⁰ Ibid, s. 17.

³¹ Grosz, s. 18 ff.

³² Grosz, s.19

Sammantaget handlar det för Grosz om att föreställa sig livet, i alla dess variationer, som något som alltid har möjligheten till språk, till kommunikation, till uttryck av ett eller annat slag. Hon menar att Darwin med detta i praktiken har lagt grunden för en ny slags mänsklighet, ett nytt begrepp för människan.

[H]e has engendered a concept of man as a being as much at the mercy of the random forces of becoming and self-overcoming, of natural selection, as any other form of life. Man is not the center of animal life, just as the earth is not the center of the universe. [---] What kind of new understanding of the humanities would it take to adequately map this decentering that places man back within the animal, within nature, and within a space and time that man does not regulate, understand, or control? What new kinds of science does this entail? And what new kinds of art?³³

2.2.4 En Deleuziansk meningsteori

*”Sense is both the expressible or the expressed of the proposition, and the attribute of the state of affairs. It turn one side toward things and one side toward propositions. But it does not merge with the proposition which expresses it any more than with the state of affairs or the quality which the proposition denotes. It is exactly the boundary between propositions and things.”*³⁴

*”Things and propositions are less in a situation of radical duality and more on the two sides of a frontier represented by sense. This frontier does not mingle or reunite them (for there is no more monism here than dualism); it is rather something along the line of an articulation of their difference: body/language.”*³⁵

Jag skulle vilja diskutera Grosz och Barad i relation till dessa citat från Gilles Deleuze *Logique du sens* (1969), då jag vill påstå att de bägge rör sig vatten som Deleuze rört upp. Vad Deleuze här gör är att postulera mening som en *artikulation av skillnaden* mellan ting (kropp) och språk (proposition). Denna skillnad som mening artikulerar är enligt Deleuze inte en essentiell eller substantiell skillnad utan en immanent skillnad, tingen och språket befinner sig i samma värld. Ändå är de olika, och denna skillnad manifesterar sig, eller artikulerar sig, genom mening. Jag skall inte här utveckla en egen tolkning eller analys av Deleuze

³³ Grosz s.25

³⁴ Gilles Deleuze, *Logic of sense*, London, 2004[1990], s. 25.

³⁵ *Ibid*, s. 30.

meningsteori. Istället vill jag visa på hur Grosz och Barads posthumanistiska projekt implicit bygger på vad jag kommer kalla för en deleuziansk meningsteori och i någon mening kan förstås som två olika tolkningar av dessa deleuzianska citat.

Grosz

Hos Grosz finner vi den största affiniteten med Deleuze (naturligt nog då den bok min text är hämtad ifrån handlar om linjen Darwin, Bergson, Deleuze). I Grosz text återfinns dock ingen explicit teori eller problematisering av mening, ordet förekommer inte ens. Varför inte, om nu Grosz utgår ifrån Deleuzes meningsteori? Därför att Grosz väljer att tolka Deleuze i linje med hans egen senare utveckling, den linje som bär mot essän *Immanence, a life*. Det är en riktning som i någon mån tonar ned betydelsen av differens till förmån för immanens.³⁶ Det till synes paradoxala i Deleuze tänkande är att en ontologi baserad i differens istället för identitet gör det möjligt att överträda ”ytliga” skillnader. I iveren att tänka immanent tenderar mening att underordnas begrepp som agens och tillblivelse. Detta blir tydligt om vi tittar på hur Grosz implicit konstruerar den begreppstriad som vi använder oss av i denna uppsats.

Istället för triaden mening-språk-ting, subsumerar hon i den senare Deleuze efterföljd alla dessa begrepps funktioner och konnotationer under begreppet *Liv*. Liv är den princip som hela tiden förökar sig själv, som skiljer sig ifrån sig själv. Språket blir så en förlängning av livet, eller mera precist livets uttryck. Mening markerar endast en skillnad mellan språk och ting som livet självt skapar.

För mig framstår detta tillvägagångssätt som problematiskt. Å ena sidan öppnar det visserligen upp för att beakta icke-mänskliga och materiella faktorer utom och inom människan men å andra sidan tenderar det att stänga möjligheten att precisera och urskilja dessa olika faktorer. Meningens relation till språket tas för given. Liksom hos Deleuze framträder en föreställning om att mening behöver ett språk för att uttryckas och att det därmed är humanioras uppgift att ge djuren och tingen ett språk. Det är ett tänkande som jag tror riskerar att återkalla humanistiska och textualistiska föreställningar. Istället för ett nytt sätt att tänka kring humaniora, får vi endast nytt empiriskt material att undersöka och tolka i form av djur och ting. Nya språk att lära oss och att översätta.

Barad

³⁶ En utveckling som är tydligast i de tidiga samarbetena med Guattari och i hans texter om litteratur och film.

Barads implicita meningsteori skiljer sig ifrån Grosz på många sätt och är heller inte lika tydligt influerad av Deleuze. Hennes projekt är också uttalat ”anti-textualistiskt” i den mån att hon explicit kritiserar ”den lingvistiska vändningen” inom humaniora under senare hälften av 1900-talet. Hon tematiserar också mening explicit. Men även hos Barad tycker jag mig i slutändan se en outvecklad variant av den deleuzianska meningsteorin, såsom följande citat visar: ”Matter and meaning are mutually articulated. Neither discursive practices nor material phenomena are ontologically prior. Neither can be explained in terms of the other. Neither has privileged status in determining the other.³⁷”

Barad tycks visserligen vilja skilja mellan mening och materia men samtidigt poängtera deras intimitet. Jag förstår det som att hon menar att varje fenomen producerar både materia och mening. Liksom materien inte är bestämbar – inte existerar som individuella och avgränsade storheter förrän den realiserar som ett lokalt fenomen – är inte heller meningen bestämbar förrän den realiserar som fenomen. Det som realiserar fenomenen är den agentala intra-aktion som vi talade om tidigare. Barad tycks undvika att specificera agensen, koppla den till en viss typ av entitet. Detta för att agens för Barad ontologiskt existerar *före* någon entitet som kan tillskrivas agens existerar.

Hos Barad är det språket som i någon mån faller ur den begreppstriad jag upprättat. Språket är här underordnat mening (diskurs) och materia (fenomen), nu förstådda som oskiljbara. Istället för mening-språk-ting har vi att göra med en värld av fenomen som blir till genom materiella-diskursiva praktiker. Meningen uppgår här i tinget på ett sätt som närmast kan beskrivas som en inverterad fenomenologi som tänker sig någon slags tingens/materians intentionalitet. Återigen är problemet, för mig, att man i jakten på gränsöverskridande teorier som kan möjliggöra gränsöverskridande analyser förlorar i analytisk skärpa. Det påminner mig om när Deleuze och Guattari ger sig iväg ut i sina metaforiska flyktlinjer, territorier och plåtåer. Det stimulerar sinnet, öppnar upp för nya kopplingar och skapelser men genom att inte redovisa den bakomliggande analysen tenderar de att blunda för eller gömma begränsningarna för varje tillblivelse.

Sammanfattning

Grosz talar om språket som ”the material *and* incorporeal incision that marks and hides its own movement”³⁸ [min kurs]. Liksom Barads ”material-diskursiva” ontologi antyder detta en tvåsidig ontologi, där materiella händelser, tillblivelser också är meningsfulla tillblivelser. I

³⁷ Barad, s. 822.

³⁸ Grosz, s. 14

bägge fallen är det fråga om en pre-lingvistisk förståelse av mening, eller åtminstone en pre-semantisk. Mening är inte något som representeras av tecken, produceras av enkom människor, eller existerar på förhand. Liksom de materiella entiteterna blir mening hela tiden till, produceras av en mängd krafter, som alla har inverkan på vilken mening som i ett ögonblick framträder. Jag associerar alltså denna tvåsidiga struktur till Deleuze resonemang i *Logique du sens*, där han talar om att mening vänder en sida mot tingen och en sida mot orden.

Luhmanns meningsbegrepp är väsentligen annorlunda än detta, då det som vi kommer se explicit beskriver mening som särskilt medium för specifika system (psykiska och sociala). Skillnaden mellan Luhmann och Grosz och framförallt Barad är att han fortfarande tenderar att befinna sig inom ett epistemologiskt paradig. Han är visserligen kritisk till representationalismen, men samtidigt formuleras hans teorier ofta i termer som leder till epistemologiska slutsatser. Slutsatser som han också drar och som får honom att placera sin teori i en konstruktivistisk kontext. Men, och detta är det intressanta, det är en konstruktivism som inte är språkkonstruktivistisk utan istället opererar i termer av system och omvärld. Framförallt finns det hos Luhmann en analys av mening som medium, vilket gör att han skiljer sig både ifrån den hermeneutiska traditionen och den posthumanistiska.

2.3 Luhmann och mening

2.3.1 Allmänt om Luhmanns samhällsteori

Luhmann samhällsteori är systemteoretisk. Det innebär att han valt att analysera samhället utifrån antagandet att samhället är ett system och att det därmed kan beskrivas och analyseras med hjälp av teorier om system. Luhmanns primära inspirationskällor inom detta fält är sociologen Talcott Parson och biologerna Humberto Maturana och Francisco Varela. Det är dock inte fråga om att Luhmann endast applicerar andra personers systemteorier på sin analys av samhället, istället är det fråga om utvecklandet av det systemteoretiska tänkandet till en egen unik typ av samhällsteori.

I centrum för denna teori står tesen om att (det moderna) samhället som helhet utgör ett *autopoietiskt* system (ungefär 'själv-skapande', mer om det nedan). Ett system som i sin tur är indelat i ett antal autopoietiska subsystem eller *funktionssystem* som fyller olika funktioner för samhället, såsom ekonomin, religionen, politiken, konsten, juridiken. Vid sidan om dessa

funktionssystem består samhället också av *interaktionssystem* (konkreta möten och samtal mellan människor) och *organisationer* (system som organiserar efter medlemskap och tilldelar människor specifika roller inom organisationen). Samhället och dess subsystem är vidare alla *sociala* system. Med detta menas att de opererar genom *kommunikation*, vilket innebär att de *är* kommunikation, och ingenting annat. Om kommunikationen upphör upphör samhället, och om en särskild typ av kommunikation (exempelvis pengatransaktioner, betalningar) upphör också det subsystem som opererar med denna typ av kommunikation (exempelvis ekonomin).

Luhmanns kanske radikalaste påstående är att vi människor inte är egna sociala system, eller ens delar av de sociala systemen, och att vi därmed inte ingår i samhället. Visserligen är människor en förutsättning för samhällets existens, i den bemärkelse att vi gör samhällets kommunikationer möjliga, genom våra kroppar, hjärnor och våra medvetanden. Men hur kommunikationen fungerar eller opererar och hur de sociala systemen utvecklas ligger i strikt bemärkelse utanför vår direkta kontroll. Eller som Luhmann själv uttrycker det i ett (ö)känt citat: ”Humans does not communicate, only communication communicates”³⁹.

Vad vi kallar en människa, är istället hos Luhmann ”utspritt” över flera system som opererar med varandra som *omvärld*. De primära av dessa system är *det biologiska* (kroppen) och *det psykiska* (medvetandet). Vi ser alltså att Luhmann i någon mån följer den klassiska distinktionen mellan medvetande och kropp, men att han kan sägas lägga till kommunikation som en tredje typ av distingerad existens.

Kommunikation

Luhmann menar att vi måste våga ifrågasätta våra förutfattade meningar om vad kommunikation är. Framförallt måste vi ifrågasätta den länge dominerande tanken på att kommunikation är en slags överföring (transmission) av information eller budskap mellan en sändare och en mottagare. Han ser tre problem med denna modell.⁴⁰

Ett är användandet av ”överföring” som metafor. Till skillnad från överföringar av pengar eller andra objekt så förlorar ju inte sändaren det hen överför i en kommunikation. Informationen multipliceras snarare än överförs i strikt bemärkelse. En annan kritik av överföringsmodellen är att den tycks förutsätta att vi, som deltagare i en kommunikation eller som observatörer av en kommunikation, har tillgång till eller insyn i andra människors

³⁹ Luhmann, ”How can the mind participate in communication?” i *Materialities of communication*, red. Hans Ulrich Gumbrecht & Karl Ludwig Pfeiffer, Stanford 1994, s. 371.

⁴⁰ Luhmann, *Introduction to systems theory*, s. 212-215

medvetande. Om en information kan sägas ha överförts från en person till en annan antyder det att det finns ett sätt att verifiera eller bevisa detta. Men hur skulle en sådan verifikation se ut? Vi kan inte se in i andras medvetanden och därför inte heller identifiera om den andre erhållit samma eller en avvikande information vid ett kommunikationstillfälle. Denna verifiering i andras medvetanden är heller i praktiken inte nödvändig för att kommunikationen skall fortsätta. För att en kommunikation skall fortsätta krävs dock att kommunikationen har förståtts, men detta är för Luhmann inte detsamma som att informationen har överförts korrekt eller ens att man är överens om kommunikationens innehåll. Att förstå i Luhmanns bemärkelse innebär endast att kommunikationen har uppfattats som kommunikation, eller mera bestämt som skillnaden mellan information och meddelande. Mer om detta nedan.

En tredje invändning är att yttrande och förståelse sker samtidigt, simultant (åtminstone i en oral kommunikation). Överföringsmodellen antyder att tid skulle passera mellan yttrandet av en information och förståelsen av den informationen. Men enligt Luhmann sker detta alltså simultant, vilket implicerar att kommunikationen är en enhetlig operation som inte kan delas upp mellan två subjekt i form av sändare och mottagare.

Som alternativ till denna modell om kommunikation som överföring ställer Luhmann upp sin egen modell. I denna definieras kommunikation som en enhetlig operation med tre olika aspekter eller komponenter. Kommunikation är enheten av *information*, *meddelande* och *förståelse*.⁴¹ Om inte alla dessa komponenter är vid handen är det inte fråga om kommunikation.

Denna tredelade definition av kommunikation har har Luhmann gemensam med både äldre föregångare såsom bland andra stoikerna och samtida språkteorier såsom Searles talaktsteori. Men framförallt utgår Luhmann ifrån Karl Bühler. Till skillnad ifrån talaktsteorin menar Luhmann, följandes Bühler, att man inte kan tala om olika språkakter, dvs dela upp dem beroende på vad som betonas i en viss kontext, utan att man endast kan tala om att språket har dessa olika funktioner, men att själva den kommunikativa händelsen alltid är en och densamma.

Det sociala systemets produceras alltså av kommunikationer, kommunikationen är de sociala systemens elementära enhet. Denna elementära enhet är dock alltid resultatet av en operation, och kan inte uppstå i isolering. Det är alltså inte så att enhetens tre komponenter sätts samman och bildar en enhet, utan istället så att operationen först i efterhand kan

⁴¹ Ibid, s. 215.

beskrivas utifrån dessa tre komponenter. Information, meddelande och förståelse är alltså aspekter av en enhet som producerats operationellt, inte atomer som sätts samman till en ”molekyl” som utgör kommunikationen.

Att notera är att Luhmanns teori tar sin utgångspunkt i förståelsen, alltså i någon mån i mottagaren, och inte, som är brukligt i kommunikationsteorier, i informationen eller meddelandet, alltså sändaren. För Luhmann är förståelsen den komponent som utgör syntesen av information och meddelande. Vidare är information inte detsamma som fakta. Information är heller inte detsamma som mening. Information innebär alltid en överraskning. Information är alltid kontextbunden. För att något skall fungera som information måste det utgöra en specifik selektion ur en begränsad mängd möjliga selektioner. Vilka dessa möjliga selektioner är bestäms av tidigare selektioner, det vill säga av det som redan kommunicerats. Luhmann kallar detta redan befintliga urval för *selektionshorisonten* eller informationens urvalshorisont. Urvalshorisonten kan också beskrivas som en förväntningshorisont. Vi meddelar information och förstår information utifrån våra förväntningar om vad som utgör information. Dessa förväntningar beror på tidigare information, som i sin tur beror på tidigare information. Eller kanske snarare, dessa förväntningar beror på tidigare kommunikationer (som alltså alltid inbegriper information). Alltså; informationshantering kan bara ske inom ett system. Endast inom ett system kan det avgöras om informationen är överraskande eller inte. Endast genom att bestämma informationshorisonten, som hela tiden produceras av systemets operationer (kommunikationer) kan man avgöra om ett meddelande är information eller inte för ett system.⁴²

Detta har betydelse för kommunikationsteorin därför att Luhmann definierar förståelsen som möjligheten att göra en åtskillnad mellan information och meddelande, det vill säga att kunna skilja mellan *att* något meddelas och *vad* som meddelas. För att kunna göra denna åtskillnad krävs dock en uppfattning om vilka möjliga selektioner som finns tillgängliga som alternativ och vilken av dessa som aktualiseras. För att förståelse skall uppnås, både hos sändare och mottagare, måste alltså en förförståelse om vad som utgör relevant information redan existera, och hur denna förförståelse ser ut avgörs av tidigare lyckade kommunikationer. På detta vis skapas sociala system som gör vissa kommunikationer sannolika och andra osannolika.

⁴² Ibid, s. 217.

Autopoietiska system

De system som intresserar Luhmann, och denna uppsats, är alla autopoietiska (sociala, psykiska och levande system). Autopoietiska system kännetecknas alltså av att de reproducerar sig själva *och* sina element *genom* sina *egna* operationer.⁴³ Systemet, operationerna och elementen är alltså resultat av samma process, blir till på samma gång. För exempelvis en levande varelse (ett biologiskt system) så innebär det att den existerar endast så länge som cellerna skapar (dess operation) nya celler (dess element). Viktigt att komma ihåg här är att teorin om autopoietiska system inte säger att något om vad elementen (i exemplet celler) består av (exempelvis deras molekylära uppsättning). Vad teorin säger om vårt exempel med biologiska/levande system är 1) att endast celler kan skapa celler, och 2) att celler endast kan skapa celler. Givetvis behöver de extern energi och byggstenar, det vill säga en *omvärld*, för att göra detta, men hur dessa används avgörs av systemet självt och inte av de externa faktorerna. För att kunna använda denna omvärld måste systemet (cellerna) göra distinktioner och upprätta strukturer för hur det skall bearbeta omvärlden. Utanför systemet, i omvärlden existerar inte de element som systemet arbetar med, det vill säga de existerar men ännu inte som element för någonting. I någon mening existerar de endast som kaos. Det är först när systemet upprättar en gräns mellan sig självt och omvärlden som den kaosartade oändliga ”partikelansamlingen” kan börja användas av system, struktureras och ordnas. Endast då bli de egenskapslösa partiklarna till element med egenskaper *för* ett specifikt system. Poängen är dock att samma partiklar alltid kan användas av ett annat system, och därmed bli till en annan sorts element. I denna mening existerar ingenting ”särskilt” för sig, utan endast genom att ”särskiljas” i ett system.

Observation

Men hur gör ett system när det särskiljer? Denna förmåga hänger ihop med en särskild typ av operation, som alla autopoietiska system i någon mån har tillgång till, *observation*. Observation bildar observatörer, på samma sätt som alla typer av operationer bildar system, genom att upprätta en gräns gentemot sin omvärld. ”Observing is viewed as an operation and the observer as a system that forms whenever such operations are not individual events but become linked as part of a sequence that can be distinguished from the environment.”⁴⁴ Detta betyder att observatören, lika lite som något annat system egentligen befinner sig utanför Världen. Observatören är alltid en del av världen, ett system *i* världen, som endast inom

⁴³ Ibid, s. 78.

⁴⁴ Ibid, s. 101.

ramarna för sina egna operationer upplever sig som skild från världen, och därmed som en betraktare av världen. Som observatör går det att observera operationer, i andra system och inom det egna systemet. Det observerande systemet kännetecknas också av att det upprättar auto-referens (systemet) och hetero-referens (omvärlden).⁴⁵

Skillnad och form

Observationens specifika typ av operation beskrivs enligt Luhmann lämpligast utifrån förståelsen av *form som distinktion*: "... observing is the handling of a distinction in order to indicate one side and not the other".⁴⁶ Detta gäller inte bara observationen utan alla typer av operationer. En operation är alltid i första hand en distinktion, förstått som skapandet av en specifik form. Luhmann använder sig här, liksom posthumanisterna, av ett *differentierande*. Hans primära källa för denna typ av tänkande är dock inte Deleuze eller Derrida, utan istället matematikern G. Spencer Brown och hans bok *Laws of form* från 1969.⁴⁷

Utifrån Spencer Browns teorier kopplar Luhmann ihop begreppen form och distinktion på ett avgörande vis. Tanken är att en form inte är en skepnad med ett innehåll, en substans med en viss figur, utan att en *form är resultatet av en distinktion*. Luhmann återanvänder Spencer Browns exempel med att dra ett lodrätt streck på ett vitt papper och sedan markera ena sidan av strecket. Ur det "tomma" formlösa vita har nu en form markerats, genom att en distinktion gjorts mellan en *insida* (den markerade sidan) och en *utsida* (den omarkerade sidan). Denna procedur kan sedan upprepas, både på distinktionens insida och utsida. Vilket innebär att såväl formens inre som yttre (system som omvärld) kan differentieras ytterligare inom ramarna för den grundläggande distinktionen. Att markera insidan på en form benämner Luhmann som att man *indikerar* den sidan. Indikationen ligger sidan till grund för vad vi tänker på som identitet. Men enligt detta tänkande existerar alltså inte någon egentlig, fast identitet. Istället för identitet talar Luhmann om 'distinktionens eller skillnadens enhet'. En distinktion inbegriper nämligen alltid båda sidorna av en distinktion, men på ett osymmetriskt sätt i och med att den ena sidan indikeras, och därmed så att säga "väger tyngre". Ändå bildar bägge sidorna en enhet, *en form*. Distinktionen utgör på detta vis villkoret för all observation och alla operationer.

[N]othing can be observed without a distinction and [...] this distinction must be used asymmetrically. It must be able to indicate one side and not the other. This is the case

⁴⁵ Ibid. s. 108f.

⁴⁶ Ibid, s. 102.

⁴⁷ Ibid. s. 46ff.

although the indication presupposes the distinction. That is to say, one always carries along the fact that there is another side that is not indicated at the moment and has no operational significance, and on which one is not at the present moment, from which one does not begin or take one's departure, and from which one cannot launch repetitions. Quite possibly, one might reach this other side by a "crossing" of the border. But at the moment when something is done, in the actual present, the other side is of course present as such but is not used. This is a very peculiar inclusion of asymmetry in a form that is, at the same time, symmetrical and which cannot do without the two sides. And it also cannot do without the unity of both sides, which is to say, without one distinction. But all this can happen on just one and not the other side. If one were to use both sides, the distinction itself would be sabotaged and no difference would exist anymore.⁴⁸

Distinktionen kan också förstås som ett val eller en selektion. Utifrån systemets operativa perspektiv är det fråga om att välja vilka element som skall relateras. Utifrån systemets, eller ett annat systems, observerande perspektiv är det en fråga om vilka former som skapas, det vill säga observera vilka distinktioner som görs. Skillnaden är att när ett annat system observerar, sig självt eller andra system, så kan det systemet inte se skillnad på element och operation, utan kan bara observera former, alltså resultatet av operationerna. Dessutom, på grund av att observationer också är operationer, så kan det observerande systemet endast förstå det observerade systemet utifrån sina egna förutsättningar. Det observerande systemet tvingas till att förstå det opererande systemets val utifrån sina egna distinktioner och observationer och har inte tillgång till information om det observerade systemets operationer. På grund av det opererande systemets "osynliga" valmöjligheter är det omöjligt för det observerande systemet att veta exakt vilken form som kommer genereras i nästa tillstånd. Därmed är kunskapen om omvärlden och andra system alltid begränsad.

⁴⁸ Ibid, s. 103.

2.3.2 Luhmanns meningsteori

Teoretiska utgångspunkter för Luhmanns meningsteori

Meningsteorin har en central position i Luhmanns teoribygge. I flera centrala texter talar han om mening som sociologins grundläggande begrepp. Trots det har det dock enligt Luhmann inte ägnats tillräckligt mycket uppmärksamhet i den sociologiska teoridiskussionen, där andra begrepp, såsom exempelvis 'handling' har stått i centrum. Luhmanns långvariga och utförliga reflektion över och analys av mening är därmed tämligen unik inom den sociologiska teoritraditionen. På grund av detta är Luhmanns meningsteori till stora delar en dialog med och utveckling av arbeten som ligger utanför den sociologiska disciplinen. Framförallt är det den fenomenologiska traditionen, och i synnerhet Husserl som Luhmann här tagit avstamp i. Flera begrepp, såsom "horisont" och "apresentation" är direkt hämtade härifrån. Därmed ansluter sig Luhmanns meningsteori till den kontinentala filosofiska traditionen, till Hegel och till den tyska linjen från Kant. Luhmann gör själv ingen sak av detta, men för vår förståelse av utgångspunkterna för Luhmanns meningsteori kan det vara behjälpligt att i korta drag resonera kring detta val.

Den kontinentala filosofin är inte ensam om att under 1900-talet skärskådat meningsbegreppet eller meningens natur. Inom den så kallade analytiska traditionen har tvärtom frågan om mening haft en central position inom hela 1900-talet.⁴⁹ Formulerad som frågan om vad ett språkligt uttryck i själva verket betyder eller refererar till har meningen utgjort centralproblematik för språkfilosofiska grenen av den moderna filosofin alltsedan Frege och Russel till Wittgenstein, Kripke, med flera. Luhmann väljer dock att helt bortse från denna tradition när han reflekterar över mening. Varför?

Vid sidan om eventuella disciplinära, kulturella och personliga skäl är det för förståelsen av Luhmanns teori avgörande att förstå att det handlar om ett teoretiskt val. Den analytiska filosofin under 1900-talet grundlades och utvecklades i en metodologisk vändning mot språket. Filosofi var i denna tradition, i grova drag, detsamma som språkfilosofi. Den logiska analysen av språket betraktades som kungsvägen till filosofisk kunskap (eller okunskap). För Luhmann innebär detta dock en återvändsgränd vad gäller förståelsen av mening. Han är inte intresserad av vad en sats betyder, vad som är dess sanningsvärden, utan hur mening fungerar, vilken grundläggande form den har och vilken funktion den fyller.

Luhmanns ovilja att låta analysen av mening vara avhängig analysen av språket torde också anledningen till att han i sin meningsteori heller inte utgår ifrån den semiotiska

⁴⁹ För en kort översikt se *Filosoflexikonet*, Uppsala 2003[1988], s. 362ff.

traditionen inom språkteori, filosofi eller litteraturteori. Saussures teckenlära figurerar visserligen i hans texter om mening, men saknar egentlig betydelse för själva teorin. Språket är för Luhmann för det första inget eget system, och även om han accepterar teorin om tecknets tredelade struktur så är detta en följd av meningens natur och inte en förklaring av mening.

Istället alltså Husserl och fenomenologin. Vad Luhmann söker och finner hos fenomenologin är framförallt som han uttrycker det ett metodologiskt ”rent” sätt att ta in världen på: ”taking the world as it appears without asking ontological or metaphysical questions”.⁵⁰ För Luhmann inbegriper detta också möjligheten till en subjektlös betraktelse av världen, även om han kritiserar Husserl för att inte ta vara på den möjligheten. Denna metod leder fram till vad han kallar fenomenologins viktigaste insikt, en insikt som är av fundamental vikt för Luhmanns meningsteori: ”The phenomenological approach describes reality as it appears. Whatever appears can be interpreted as being the exclusion of other possibilities. It may not be what it seems to be, but its selectivity can not be denied.”⁵¹

I denna sammanfattning av det metodologiska sättet att ta in världen på ligger flera nycklar till inte bara Luhmanns meningsteori utan också till hans epistemologiska ställningstaganden. Det är fråga om en beskrivning av verkligheten såsom den *framträder*, inte som den nödvändigtvis *är*. Detta syftar givetvis på Husserl berömda *epoche* av det kantianska ”tinget i sig”. Samtidigt får vi inte glömma den andra sidan av Husserl’s paradoxala uppmaning – ”åter till tingen”. Men till skillnad från Husserl utgår *inte* Luhmann från frågan om hur tingen framträder *för oss*, för människan, utan på i vilken form något framträder. Istället för att tvivla på vår verklighetsuppfattning eller försöka upprätta subjektiva transcendentala kategorier, menar Luhmann att vi bör bejaka fenomenologins anspråk på att kunna beskriva den enda verklighet vi kan tala om. Om vi med denna verklighet förstår något som vi själva är en del utav och som vi ändå aldrig kan observera utifrån, vare sig utifrån ett transcendentalt subjekt eller utifrån ett gudsperspektiv.

Nästa nyckel är vad som framträder, eller snarare *på vilket sätt* det som framträder framträder. Luhmann menar att vad som än framträder i vår fenomenologiska observation av världen (och oss själva) kan *tolkas som exklusionen av andra möjligheter*. Vad Luhmann här åsyftar är den logiska följsatsen av Husserls tal om det intentionala objektet, att medvetandet alltid riktar sig mot *ett objekt* i taget (ett ting, en tanke, ett ord) och därmed i det ögonblicket med nödvändighet exkluderar alla andra objekt som det skulle kunna rikta sin

⁵⁰ Luhmann, *Complexity and Meaning*, s. 83.

⁵¹ *Ibid.*

uppmärksamhet mot. När Husserls tes om medvetandets ”riktadhet” på detta vis tolkas som primärt en operation av exklusion, framträder enligt Luhmann Världen (inklusive oss själva) i sin renaste form som *selektivitet*, som valmöjlighet. Denna form, selektivitet, eller mera precist *möjligheten att upprätta en skillnad mellan aktualitet och potentialitet* är för Luhmann meningens form, ja *är mening*. Det vill säga mening är skillnaden mellan det som medvetandet är riktat mot, och det som exkluderas för stunden men som skulle kunna fokuserats och/eller som kan väljas att fokuseras i nästa ögonblick. Vad det innebär att säga att något ”är skillnaden” kommer vi återkomma till. Liksom frågor om vad som väljer, vad som väljs, varför det måste väljas, hur det går till och vad ett val innebär. Dessa är de primära frågorna som Luhmanns meningsteori kan ses som ett svar på.

Humaniora och naturvetenskap, mening och komplexitet

I en kort text med titeln ”Complexity and meaning” som återfinns i essäsamlingen *Essays on self-reference* redogör Luhmann kortfattat för hur hans meningsbegrepp gör det möjligt för naturvetenskap och humaniora att närma sig varandra och måhända också inspirera och utveckla varandra.

Naturvetenskapen och humaniora (eller de hårda och de mjuka vetenskaperna) är enligt Luhmann inte väsensskilda verksamheter. De delar ett gemensamt problem. Ett problem som de däremot uttrycker och undersöker på olika vis. Naturvetenskapens grundläggande problem är att förstå komplexitet, humanioras grundläggande problem är att förstå mening. Mera specifikt är problemen komplexitetens komplexitet och meningens mening. Luhmanns tes är att dessa två problem bör förstås som ett och samma problem. Enligt Luhmann kan mening förstås som en representation av komplexitet. Dock inte i form av en bild eller en modell, utan som en specifik form för att hantera komplexitet. En form som gör det möjligt för psykiska och sociala system att representera och hantera komplexitet. Meningens möjliggörande av hantering av komplexitet kommer sig av att mening är ett medium som direkt svarar mot världens komplexitet – inte som en avbild utan som form.

Luhmann skisserar sedan den historiska utveckling som lett fram till denna insikt.⁵² Han börjar med att tala om den ”gamla” synen på vetenskapen som uppdelad i två läger; naturvetenskap eller de ”hårda vetenskaperna”, respektive humaniora eller de ”mjuka” vetenskaperna (inklusive samhällsvetenskap). Han påminner om den gamla retoriken kring ”två kulturer” och menar också att denna föreställning fortfarande har stor betydelse, inte

⁵² Ibid, s. 81.

minst disciplinärt. Därefter anför han begreppen komplexitet och mening som grundläggande markeringar för den skillnad som den moderna vetenskapstraditionen uppställt mellan human- och naturvetenskap. Två markeringar som enligt Luhmann indikerar kärnproblemen för de två traditionerna och för deras respektive forskningstyper. Luhmann menar inte att dessa problem alltid varit explicit centrala för de bägge vetenskapsgrenarna, utan att denna distinktion först under slutet av 1900-talet blivit synliga. Luhmann spårar orsaken till den nyuppkomna insikten och situationen i en ny grundläggande självuppfattning hos bägge traditionerna. Man identifierar inte längre nödvändigtvis vetenskap och forskning såsom studiet av ett visst objekt eller en specifik typ av empiriskt material. Den ”atomistiska” orienteringen mot en minsta beståndsdel som utgör grundmaterial i tillvarons bygge har enligt Luhmann försvunnit från naturvetenskapen, och bör så göra inom humaniora. Istället menar han att de mest avancerade fälten inom bägge kunskapsområdena identifierar sig själva genom det särskilda sätt de löser olösliga problem på. Som grund för en sådan självuppfattning ligger insikten eller antagandet om att all forskning till sin natur är paradoxal, att alla lösningar endast är temporära lösningar och att klassisk logik och gamla värderingar om vetenskaplig objektivitet inte längre är giltiga. Detta gemensamma drag att ”hantera en fundamental paradox” lyfter för Luhmann frågan om inte de två kunskapsgruppernas fundamentala paradoxer (komplexitetens komplexitet och meningens mening) är en och samma.

Resten av essän är en argumentation för mening och komplexitet som ett gemensamt problem. Denna argumentation bygger på Luhmanns meningsteori. Mitt problem med att beskriva Luhmanns meningsteori har varit att han presenterar den på olika sätt hela tiden, utifrån olika perspektiv och med olika betoningar. Jag har därför valt att följa den argumentation som Luhmann för i essän ”Complexity and meaning” för min egen presentation av hans meningsteori. Argumenten för ett sådant tillvägagångssätt är flera. Essän har som övergripande syfte att påvisa systemteorins relevans för de humanvetenskapliga forskningsgrenarna, vilket är i linje med uppsatsens egna syfte. Den är dock inte en transparent text för en läsare som inte är bekant med Luhmanns tankevärld då underbyggnaden för argumentationen till stora delar saknas. Detta är givetvis inte en svaghet utan en följd utav textens format och kontext (samma argumentation, men utförligare står att finna i andra verk av Luhmann, och underbyggnaden utgörs ytterst av hela hans samhällsteori). Det utesluter dock inte denna texts specifika slagkraft och möjligheten att med hjälp av analys och tolkningsarbete öppna upp dess potentiella relevans.

Följande resonemang kommer att följa essäns upplägg. Först kommer Luhmanns förståelse av komplexitet att beskrivas och analyseras. Därefter kommer hans analys av mening behandlas med tonvikt på dess relation till komplexitet.

2.3.2.1 Komplexitet

Den klassiska distinktionen mellan enkelt och komplext, där komplext betecknade en enhet som var sammansatt av enklare delar vilka själva inte gick att dela, är enligt Luhmann inte längre gångbar. Implicit i denna distinktion fanns tanken om att det enkla bestod emedan det komplexa, sammansatta kunde falla sönder, upphöra. I detta fanns en trygghet menar Luhmann, i det att det gjorde det möjligt att förstå naturen, historien och oss själva som variationer av några grundläggande och eviga element eller sanningar. I den mån man med säkerhet kunde definiera naturens byggstenar, människans grundläggande egenskaper och historiens logik kunde man också i någon mån förstå det som skett och förutse det kommande. Distinktionen mellan enkel och komplex korrelerade med föreställningen om världen som en i grunden ordnad och rationell plats, där nödvändighet vägde tyngre än kontingens, där orsak och verkan gick att beräkna och där människans ökade förståelse av naturen gick hand i hand med en lysande framtid. Det är en trygghet som inte längre existerar. Istället står vi, enligt Luhmann, inför en värld av kontingens och komplexitet. En evolutionärt tillbliven värld vars komplexitet omöjligt kan beskrivas med hjälp av distinktionen enkel/komplex. Vi måste rent av göra oss av med alla begrepp om enkelhet totalt. Tillvaron är mer eller mindre komplex, aldrig enkel. Alltid föränderlig och osäker, aldrig stabil och predeterminerad. Frågan är istället hur vi hanterar denna komplexitet, hur världen hanterar den. Hur uppstår ordning i kaos? Visserligen en relativ och temporär ordning, men ändå funktionell och livskraftig.⁵³

Istället för distinktionen enkel/komplex måste vi föreställa oss komplexitet som ett begrepp som inte har någon motsvarighet och som inte går att negera. Enligt Luhmann är begreppet komplexitet därmed en semantisk anomali, då ett begrepp alltid är resultatet av en distinktion och alltid går att negera. Det är dock en anomali eller exceptionalitet som komplexitet enligt Luhmann delar med begreppen ”Värld” (i bemärkelse av ’alltet’) och, vilket givetvis är av stor betydelse och absolut ingen slump, med ”mening”.

There is no opposite or counter-concept to the concept of complexity. This has the effect of a theoretical signal, since we have only very few concepts for which there is

⁵³ Luhmann, Introduction to systems theory, s.121-131.

no opposite. Meaning [*Sinn*] would be one example. For the negation of meaning still has meaning. Another example would be "world". It seems then that complexity belongs to the conceptual field and semantics of world descriptions in which one has no opposite concepts but instead has to work with internal distinctions, for instance with "Yes/No" or "selective-complex/non-selective complex". This also indicates the importance of this problem, which, however, has barely been reflected on in the relevant theories.⁵⁴

Distinktionen mellan "selektiv-komplext" och "icke-selektiv komplext" markerar alltså två typer av komplexitet. I essän "Complexity and Meaning", som vi nu återvänder till, sker förklaringen av denna skillnad inom ramarna för en generell systemteori. Detta innebär att Luhmann inte talar om något specifikt system utan i abstrakta termer giltiga för alla typer av system. På denna nivå kan vi därför säga att ett system kännetecknas av förmågan att upprätta relationer mellan olika element via särskilda operationer.

Ett 'icke-selektivt komplext' system är ett system med relativt få element och där alla element går att relatera till alla andra. Det betyder att systemet inte behöver göra några val när det genom sina operationer kopplar samman, relaterar elementen, då det så att säga råder en balans mellan elementens kapacitet att ingå i anslutningar och antalet element. Om antalet element däremot ökar inom ett system så ökar också anslutningsmöjligheterna, men i en disproportionell grad. Varje element går *potentiellt* att relatera till vilket annat element som helst men inte längre till alla samtidigt. Hur många anslutningar som kan göras är beroende av elementens kvalitet, vilken i sin tur bestäms av just dessa anslutningar.⁵⁵

Vi kan använda organisationer som förklarande exempel. Varje människa i organisationen representerar då ett element. I en liten organisation, säg tio personer, kan alla ha kontakt med alla och organisationen kan därmed utföra sina operationer som en kollektiv enhet. I en gigantisk organisation, säg 10.000 personer, är det dock omöjligt för alla dessa människor att ha kontakt med alla de andra under någon längre tid. Potentiellt kan alla fortfarande vara i kontakt med vem som helst, men för att systemet skall kunna operera, organisationen få någonting gjort, måste en struktur för vilka som har direkt kontakt med vilka upprättas. Systemet eller organisationen måste därför välja ut olika personer och ge dem olika funktioner, och framförallt ge dem olika relationer till de andra elementen/personerna. Denna struktur kan se ut på olika vis, hierarkisk, cirkulär, stjärnformig etc. Vad som dock samtidigt sker är att personernas relativa position i strukturen ger dem olika kvaliteter. Vi

⁵⁴ Ibid, s. 126.

⁵⁵ Luhmann, "Complexity and Meaning", s. 81.

behöver bara tänka på de kvalitativa skillnaderna mellan en chef och en arbetare. Genom att organisera elementen, och välja ut vilka element som relaterar till vilka, förvandlas mängden av element från en kvantitet till en mängd olika kvaliteter.⁵⁶

Vad som skett i vårt exempel kan beskrivas i systemteoretiska termer som att ett icke-selektivt komplext system har övergått i ett selektivt komplext system. De flesta system är selektivt komplexa. Konsekvensen av denna förändring är att varje element nu inte kan relateras till varje annat element utan att systemet i sina operationer måste *välja* vilka element som skall relateras till vilka för att det skall kunna fortsätta att operera. De valda relationer utesluter samtidigt i sin tur andra val som också kunde gjorts, i och med att de förändrar elementens kvalitet. Ett val innebär alltid både inklusion och exklusion. Vi kan redan nu börja ana kopplingen till den fenomenologiska förståelsen av mening såsom Luhmann uppfattar den. Där, liksom här framträder tillvaron som selektivitet, med den skillnad att den utifrån komplexitetsperspektivet framträder som *selektionstvång*.

Komplexitet, i denna bemärkelse (alltså selektiv komplexitet) ger upphov till ett selektionstvång för systemet. En obalans mellan mängden element och dessa elements anslutningsförmåga tvingar systemet till att välja vilka relationer som skall upprättas. Denna beskrivning av komplexitet visar dock bara komplexitet ifrån ett perspektiv. Luhmann kallar det ”complexity of operations”. Med det menar han att det är en beskrivning av komplexitet så som det framstår för systemet som ska utföra sina operationer, som ett *operativt problem*. Men komplexitet är också ett problem för observationen av system – ”a problem of observation”.⁵⁷

By operation, I mean the actual processing of the reproduction of the system. In dynamic systems – which consists of their operations – operations and elements become indistinguishable. Moreover, in autopoietic systems, everything that is used as a unity by the system, including the elementary operations, is also produced as a unity by the system. By observation, on the other hand, I mean the act of distinguishing for the creation of information.⁵⁸

Problemet med komplexitet är alltså, utifrån både ett operativt perspektiv och ett observationsperspektiv en effekt av komplexitetens selektionstvång. Naturvetenskapens problem ligger just här, i att inte kunna förutse komplexa systems framtida tillstånd, att de inte kan förutse evolutionen så att säga. Enligt Luhmann har humanvetenskaperna att

⁵⁶ Se också Jönhill, s. 92 ff.

⁵⁷ Luhmann, ”Complexity and Meaning”, s. 81.

⁵⁸ Ibid. s. 82.

bearbeta samma problem. Sociala och psykiska system är bägge autopoietiska komplexa system, omöjliga att förutse. Men för att förstå denna länk måste man förstå att *mening* är just dessa systems sätt att hantera komplexitet. Att problemet med selektionstvång upprepas i meningsvärlden, vilken är vår värld, men att mening är ett sätt att hantera detta. Ytterst är heller inte komplexitet något negativt, det är själva förutsättningen för biologisk, mental och social evolution, utveckling och mening är den *evolutionära förmåga* som svarar mot komplexiteten och möjliggör evolution i de sociala och mentala systemen.

2.3.2.2 Mening

Filosofins traditionella behandling av mening tenderar att relatera mening till subjektet. Till ett mänskligt, individuellt subjekt. Den mänskliga tillvaron är en tillvaro av mening skapat av medvetandet. För Luhmann innebär detta ett problem då det så att säga stänger inne meningen i individuella medvetanden och gör det omöjligt att redogöra för intersubjektiv mening.⁵⁹

Istället för att relatera mening till det mänskliga subjektet föreslår Luhmann att vi behandlar begreppet mening utifrån två olika typer av system: psykiska system (medvetna system som har meningsfulla upplevelser) och sociala system (kommunikationssystem som reproducerar mening genom att använda den i kommunikation).⁶⁰

Detta sätt att betrakta mening på innebär också problem. Vi har inte längre tillgång till någon ”ontologisk auktoritet” som vi kan åberopa som skapare, som producent av mening. Alltså den roll som subjektet fyllde. Ersättningen av subjektet med en skarp distinktion mellan medvetande och kommunikation blir meningsbegreppet isolerat eller alienerat. Det finns inte längre någon given adressat att attribuera det till, ingen given betraktare vi kan betrakta. Istället står vi endast inför två åtskilda saker: medvetande och social kommunikation, som använder mening på något vis, i vilka mening fyller en eller flera funktioner. Istället för att fråga oss efter var mening uppstår/konstitueras eller vilken entitet som bär mening, måste vi enligt Luhmann *konstruera ett begrepp för mening som är tillräckligt formellt för att kunna uttrycka meningens funktion utan att lokalisera eller definiera dess vara eller icke-vara*.⁶¹

Utgångspunkten för en sådan konstruktion är att förstå mening som en process för bearbetning av komplexitet, eller mera specifikt som ett *medium* med vars hjälp komplexitet

⁵⁹ Luhmann, ”Introduction to Systems Theory, s. 162.

⁶⁰ Ibid, s. 163.

⁶¹ Ibid.

kan bearbetas eller hanteras. Vad Luhmann menar med begreppet medium och de specifika implikationer detta har för hans meningsteori kommer att behandlas utförligt nedan. För sammanhangets skull kan det dock vara bra att först presentera hans teori om meningens generella mediala funktion, såsom den relaterar till komplexitet.

På vilket sätt hanterar mening komplexitet? Luhmanns tanke är att mening alltså inte är något som produceras av subjektet eller i medvetandet som sedan kan överföras till andra subjekt och medvetanden. Istället föreställer han sig mening som *ett gemensamt medium för psykiska och sociala system*. I gamla termer kan vi uttrycka detta som att mening är den intersubjektiva sfär eller domän som människan som medveten varelse existerar i. Alla våra upplevelser, erfarenheter, alla tankar och känslor sker genom mening. Alla intryck från vår omvärld, all kunskap om vår omvärld är *medierad* genom mening. Omvärldens, såväl som vår egen komplexitet är medierad genom mening. I denna mening är Luhmanns meningsteori i grunden fenomenologisk, den säger ingenting om omvärldens natur eller ”tinget i sig”, annat än att den alltid uppfattas som komplexitet. Allting som framträder inför oss, Världen, Andra, oss själva, framträder såsom meningsfulla entiteter. Vi kan inte tala eller tänka meningslöst, även tanken på meningslöshet är meningsfull.⁶²

Mening är dock inte något atomistiskt. Det finns inte en viss mängd meningar som vi kan identifiera eller återupptäcka i någon Platonsk bemärkelse. Luhmann talar ibland om mening som en förmåga som uppstått, emergerat, ur medvetna och sociala systems gemensamma evolution. Eller snarare dessa system har konstituerats i sin nuvarande form genom mening, mening och meningssystemen har utvecklats parallellt.⁶³ Det är möjligt att tala om både kognition och kommunikation utan mening, men det går inte att föreställa sig, inte att tala om på meningslöst sätt.

Ytterst fyller mening två funktioner: 1) Mening möjliggör representation av komplexitet och möjliggör reduktion av komplexitet. 2) Mening möjliggör en särskild korrelation, *strukturell koppling*, mellan kognition och kommunikation, vilket i sin tur möjliggör korrelationer mellan olika medvetanden, det vill säga möjliggör sociala system. Genom mening kan människors olika medvetanden strukturera sig likartat, göra likartade selektioner, och på så vis reducera komplexiteten i förhållandet till omvärlden och till andra medvetanden.

Mening som skillnaden mellan medium och form

⁶² Se även Luhmann, *Theory of Society, volume 1*, s. 19 ff.

⁶³ Se exempelvis Luhmann, ”Meaning as Sociology’s Basic Concept”, s. 67.

Luhmanns metod för att formulera ett begrepp om mening utan ”ontologiska referenser”, alltså utan hänvisning till vad mening är eller inte är, vad det produceras eller ”bärs” av, är att använda sig utav *distinktionen mellan medium och form*.⁶⁴ Denna distinktion tillåter Luhmann att för tillfället heller inte tala om mening inom ramarna för något av de bägge systemen, utan i rent abstrakta termer. Luhmanns medieteori utgår från frågeställningen om hur det är möjligt att vi kan uppfatta att någonting har en specifik kontur, att det börjar någonstans och slutar någon annanstans.

The idea of ”medium” is that there is an area of loose couplings of abundant elements, such as particles in the air or physical carriers of light. ”Light” is not a physical concept. Rather *it is the concept that names the medium in which we can see something*. Without light, we see nothing. [...] That is to say, there is apparently a difference between the invisible medium and a visible form.⁶⁵ [Min kurs.]

På samma sätt som ”ljus” är begreppet som namnger mediet som möjliggör visuella former, så är ”mening” begreppet som namnger mediet som möjliggör meningsfulla former. Tanken är att medium och form oupplösligt hänger samman, utan medium ingen form, utan form inget medium. Kopplat till systemteorin och teorin om komplexitet kan detta beskrivas i termer av element och operationer. Om vissa element i denna ”area av ett överflödigt antal löst kopplade element” kopplas samman tätare – vilket endast sker när ett system opererar med dem (elementen) – så framstår just dessa element istället som en form. Eller i termer av Spencer Browns formlogik; de framstår som en distinktion med en markerad insida (formen) och en omarkerad utsida (mediet).

Mentala och sociala system observerar och opererar i världen genom mediet mening. Detta betyder att alla element som de opererar med uppfattas som meningsfulla element. De kan inte observera eller operera på något annat vis än genom mening. Andra medium är givetvis nödvändiga för att meningsmediet skall kunna operera, utan ljus så ser vi ingenting, utan luft hör vi inget, etc. Men dessa medium är primära endast för vår kropp, våra sinnen, inte för mentala och sociala system, då dessa system både opererar med och skapar sina egna element, i form av mening. Mening är alltså ett medium som hela tiden skapas på nytt av sociala och psykiska system, det skulle inte existera om dessa system försvann, (eller om de biologiska system som de systemen ytterst är beroende av försvann). Ungefär på samma sätt som att vi inte skulle se någonting om allt ljus försvann. Luhmann har inget svar på vilket

⁶⁴ Luhmann, ”Introduction to Systems Theory, s. 163 ff.

⁶⁵ Ibid, s. 164.

som uppstod först, sociala och mentala system eller mening, utan säger endast att alla dessa fenomen har utvecklats evolutionärt i relation till varandra. Men såsom det nu är den enda värld vi har tillgång till meningens värld, en meningsfull värld.

Denna värld av mening är dock komplex och föränderlig, inget av de meningsfulla systemen kan relatera alla meningsfulla element till varandra eller förbli fixerade vid ett element. Istället måste de operera selektivt och iterativt. Uppmärksamhet och minne är två väsentliga funktioner för sociala och mentala system. Systemet kan aldrig fokusera på allt samtidigt, utan måste välja vilka element som skall kopplas till varandra i ett visst ögonblick, detta i sig reducerar komplexiteten. För att ytterligare reducera komplexiteten har både mentala och sociala system också upprättat en minnesfunktion, som gör det möjligt att upprätta strukturer för hur dessa val görs i varje ögonblick, gör det möjligt att repetera tidigare distinktioner/selektioner och göra denna repetition till en vana. Att inte varje nytt ögonblick genererar totalt nya distinktioner är ett indirekt bevis på att omvärlden själv alltid består av system som systematiserar sina element och operationer vilket gör att irritationerna för de sociala och mentala systemen följer vissa mönster vilka kan uppfattas av systemet om än i reducerad form, dvs förstådd utifrån systemets egna erfarenheter.

Luhmann beskriver sin egen distinktion mellan medium och form som pre-systematisk och menar med det att den inte på egen hand behandlar frågan om lös och tät koppling vad gäller system. ”In our, as it were, pre-systematic distinction of medium and form, it is said that, first of all, elements abound that do not have the status of elements due to specific couplings. These elements nonetheless provide the material for couplings to emerge.”⁶⁶ Elementen går från kvantitet till kvalitet i det ögonblick de kopplas samman med andra element. Det är först då de utgör egentliga element som går att operera med för systemet. Detta är detsamma som att elementen ges en form. Formen är på ett sätt synonym med specifika kopplingar, inte elementen i sig. En ”koppling” är också synonym med en distinktion, markeringen av en insida och utsida.

Språket som exempel på ett medium

There is a wealth of words, and there are certain combinatory rules. One can create sentences. The sentences are forms in the medium of language. The words, in turn, are forms in the medium of possible noises or possible optical designs. We have light

⁶⁶ Ibid.

and air as the media of perception in which one can form words either orally or in writing. The words, in turn, are a medium that allows us to form sentences and make meaningful statements. What is at stake in all these cases is the opening up of a domain of loose coupling for combinatory possibilities. It is at this level that in the process of the regular operation of all kinds of systems – conscious systems as well as communicative systems – the possibility of creating forms arises. In fact, the underlying domain of loose coupling itself presupposes forms at the basal level of the elements.⁶⁷

Vi ser här hur skillnaden mellan medium och form alltid är relativ.⁶⁸ Det som är medium på en nivå är form på en annan. Ord är specifika (utvalda) former i våra perceptionsmedia, luften och ljusets medium, det vill säga de är utvalda relationer mellan ljud eller (i text) mellan streck och punkter. Men i vår användning av ord i språklig kommunikation så är orden istället kopplade till varandra som ett medium, ur vilket man kan välja bland en mängd möjligheter vilka ord som skall sättas samman till en sats. Först när vissa ord relaterats till varandra i en sats får de en specifik betydelse, går från att vara kvantitet till kvalitet, från att vara en virtuell resurs till att utgöra en aktuell operation. Vad som sker när ord relateras i en sats är enligt Luhmann att en form bildas i språkets medium, att kopplingar upprättas mellan mediets element (orden) och därmed framträder en form.⁶⁹

Nu är det ju inte så att vi upplever att vi kan sätta samman vilka ord som helst och skapa en betydelsefull mening. Det finns regler. Vi upplever det som att orden har en specifik betydelse redan innan vi kombinerar dem. Vi kan här dra oss till minnes distinktionen mellan *langue* och *parole* från den franska strukturalismen. Ett sätt att tolka poststrukturalismens poäng är att förstå den som en invertering av relationen mellan *langue* och *parole*. Strukturalisterna tänkte sig att *langue* var ett statiskt system (djup-strukturellt) med vissa grundläggande distinktioner som strukturerade och i någon mån kontrollerade språkets betydelse. Poststrukturalismen handlade, mycket förenklat, om att visa på hur detta inte var fallet, att det inte existerade några ”urmänskliga” distinktioner och att alla strukturer i grundan var arbiträra. Ett annat sätt att uttrycka saken på var att säga att språkets strukturer (*langue*) hela tiden reproducerades genom återupprepningar av vissa meningar/satser (*parole*). Att användandet av språket betingade strukturen istället för tvärtom. Luhmann kan i

⁶⁷ Ibid, s. 164 f.

⁶⁸ För en längre utläggning om detta se, Luhmann, ”The Medium of Art” i *Essays on self-reference*, s. 214-226.

⁶⁹ Luhmann, ”Introduction to Systems Theory, s. 164 f.

denna kontext snarast liknas vid poststrukturalisterna. Dock med den viktiga reservationen att språket inte är ett eget system, utan alltså ett medium för andra system, och att strukturerna som språket uppvisar inte är en produkt av språket självt utan av de system som använder språket som medium, alltså de system som gör distinktionerna, skapar formerna. Den maktanalytiska eller maktkritiska implikationen av detta är att en analys av språket visserligen kan blottlägga strukturerna hos de samhällsliga systemen (alltså vilka slags distinktioner de baseras på) men att en aktiv förändring av språkbruket inte direkt påverkar dessa strukturer. De kan dock irritera dem, genom att skapa nya kopplingar distinktioner som de måste förhålla sig till. Litteraturvetaren Kathrin Maurer summerar Luhmanns teori om språkets roll så här:

Language is no longer located within the domain of the psychic system, as a reality that can represent relations external to language. Rather, language fosters communication and is brought forth by communication itself. While the psychic systems participate in language, they no longer constitute its foundation. Language is thus no longer conceived here as a functional unity that makes possible and governs social life, thereby constituting a transcendental basis for knowledge. By defining language as communication, the former is de-ontologized, which is to say that it no longer functions as a space in which truth comes to be articulated, but is rather a construct that optimizes communication.⁷⁰

Luhmann nämner två ytterligare aspekter av relationen mellan medium och form som bör beaktas:

1) Att mediet endast kan reproduceras genom att nya former skapas (om vi exempelvis slutade tala och skriva skulle vi glömma bort orden). Språket, som medium, kan endast hållas vid liv genom att användas, det kan inte överleva endast som lexikon. Ett lexikon kan endast upprättas efter att man börjat skriva. "Language as such, however is speaking, writing and reading. It reproduces the possibility of creating forms, and its own condition is that it is used."⁷¹

2) Mediet är alltid stabilare än skapandet av former. Detta leder till problem med vår uppfattning av stabilitet. Former är inte stabila, de kan upphöra eller bytas ut, förändras. Det som är stabilt är löst kopplat och har ingen form. Mediet är alltså stabilt men ospecificerat, vi

⁷⁰ Kathrin Maurer, "Communication and Language in Niklas Luhmann's Systems-Theory" i *Pandaemonium Germanicum*, (16), 1-21, 2010, s. 7.

⁷¹ Luhmann, "Introduction to Systems Theory, s. 165.

kan inte veta eller säga något bestämt om det. Endast som form kan vi erhålla information om något, men formen är inte lika stabil som mediet då den kräver upprepning. ”The whole thing is a striking mixture of the durability of the possible, on the one hand, and the temporary creation of forms that leads to the reproduction of the possibilities, on the other.”⁷² Varje distinktion, varje form både reproducerar vissa kopplingar mellan element men skapar också nya möjliga kopplingar. Det vill säga en handling/akt både raderar, bibehåller och skapar möjligheter, varje aktualiserande förändrar elementen och därmed de virtuella kopplingarna/formerna vid nästa val.

Vad vi har att göra med när vi talar om distinktionen mellan form och medium är alltså en lös koppling av blandade komponenter (medium) som är bundna i täta former, men endast temporärt, under kortare eller längre tid, beroende på hur respektive system opererar. Det är alltså systemets operationer som kopplar samman mediets komponenter till former, vars varaktighet är beroende av systemets förmåga att minnas och upprepa. Därtill är dessa komponenter alltid kopplade selektivt. Konsekvensen av detta är att ett mediums alla möjligheter aldrig kan fångas i en form. Det är en effekt av omvärldens komplexitet, som måste reduceras, genom att selekteras, det vill säga återigen genom att en distinktion görs och en sida markeras.

Liksom språket kan förstås som ett medium av ord varur satser kan formars, kan pengar förstås som ett medium. Pengar är mediet vari betalningar kan göras. Pengar är mediet och betalningen är den specifika form som kan skapas ur detta medium och som det ekonomiska funktionssystemet opererar med. Varje funktionssystem i samhället har på detta vis sitt eget medium.⁷³

Luhmann visar hur vi har att göra med en hel sekvens av olika medium och olika former, och hur de uppstår ur varandra. På samma sätt som system kan ha subsystem så kan det uppstå specifika typer av medium inom ett mera generellt medium. Ett medium fyller alltid en specifik *funktion* för det system som på en gång opererar genom det och samtidigt reproducerar det. Vidare är dess funktion abstrakt betraktat alltid att reducera komplexitet, att göra det möjligt att hantera komplexitet, genom att skapa former som systemet kan operera med, på så sätt att dessa ”sub-medium” utgör specialiserade former i inom ramarna för det grundläggande mediet – mening. System och media/form-distinktionen hänger alltså ihop, på så vis att mediet är just ett medium för systemet att reproducera sig självt, och mediet reproducerar sig självt genom att systemet använder det.

⁷² Ibid.

⁷³ En bra översikt över dessa olika medium och deras koder finns i Jönhill, s. 247-309.

There is this entire sequence of media of perception, media of communication, language, and the media that are function specific in a more narrow sense, such as money or power, and it is this sequence that is of interest in sociology and the theory of society. Time and time again, we encounter new media for limited areas of application, and these media in a certain sense always decouple their elements again in order to make them available for new combinatory possibilities.⁷⁴

Mediet kan alltså sägas både möjliggöra kopplingar eller om man så vill skapandet av former, men också hela tiden ”lösgöra” dessa kopplingar eller upplösa tidigare former. Mediet möjliggör en aktualisering men bibehåller alltid den virtuella horisonten av andra möjliga aktualiseringar.

Mening förstått som en särskilt sätt att hantera skillnaden mellan medium och form

Vi kan nu lämna den generella diskussionen kring skillnaden mellan medium och form och återvända till begreppet mening. I *Introduction to System Theory* presenterar Luhmann en annorlunda definition av mening än i ”Complexity and meaning”:

I would like to pose the question of whether it is conceivable that meaning is not something substantial or phenomenal – that is, some qualitative unity – *but a determined mode of difference between medium and form*. [---] I imagine that meaning is indeed something like a continuous request to create specific forms. These forms characteristically are created in the medium of meaning, but they do not represent meaning as a category in general [...]. [Min kurs]⁷⁵

Alltså, det som vi traditionellt sett tänker på som mening, ett ords mening, ett begrepps mening, är för Luhmann inte detsamma som mening, utan en form skapad i mediet mening. En ”meningsfull form” är kanske ett bra uttryck för detta. Vi lever alltså i en värld av meningsfulla former, som hela tiden måste upprepas för att bestå. Dessa former är inte eviga, utan förändras, försvinner och uppstår. Vi kan dock inte föreställa oss något sådant som en meningslös form, eftersom det skulle implicera att det skulle finnas former utan medium, eller vice versa. Vi kan inte förlora meningen, som medium, men väl specifika meningsfulla former. Ytterst är dock mening ett begrepp som betecknar enheten av skillnaden mellan medium och form, alltså förmågan att reducera komplexitet och ändå bibehålla känsligheten för komplexiteten och därmed kunna förändras och utvecklas i evolutionär bemärkelse.

⁷⁴ Luhmann, ”Introduction to Systems Theory, s. 166.

⁷⁵ Ibid, s. 166.

Endast genom att tillhandahålla skillnaden mellan medium och form, i form av skillnaden mellan aktualitet och virtualitet, lyckas meningen reproducera våra sociala och mentala systems operationer.

Om man vill skilja meningen som medium ifrån meningens former måste det vara möjligt att reflektera över och bedöma vad meningens medium-liknande sida (av distinktionen) egentligen är. Luhmann föreslår att det kan vara till hjälp att använda termen ”*medialt substrat*” här.⁷⁶ Därmed hamnar vi i en tresidig terminologi:

1) först har vi det *mediala substratet*, elementen som är löst kopplade och kan kopplas samman tätt, dock; de kan bara kopplas samman selektivt.

2) I nästa steg har vi *formerna*, och i

3) Det tredje steget har vi *interaktionen*, alltså det förhållandet att hela ”apparaten” med medium och form endast har mening när den används, att mening endast finns till när former former skapas ur det mediala substratet.

Vi ska också komma ihåg att systemet skapar sina egna element. Alltså betecknar i någon mening begreppet ”meningssystem” samma entitet som begreppet mening förstått som ett medium. Meningssystemen/meningsmediet uppstår genom skillnaden mellan aktualitet och virtualitet, ”vi” blir till genom denna distinktion, en typ av distinktion som vi sedan återupprepar som system på insidan av distinktionen.

Begreppet medialt substrat underlättar också enligt Luhmann förståelsen av mening i enlighet med Spencer Browns formlogik.⁷⁷ Först har vi, återigen, det mediala substratet av löst kopplade element. Mening är då möjligheten att bland dessa element välja att relatera vissa element till varandra och utesluta andra kombinationer. Detta går att förstå som att man i selektionen gör en distinktion, ett val av vilka element som skall utgöra formen och vilka som skall förbli medium. Formen blir då insidan, de markerade, selekterade elementen, och mediet blir då utsidan, det för tillfället omarkerade. Mening som form är därmed endast insidan av mening som medium, mening som helhet inbegriper också alltid utsidan – de virtuella elementen, det mediala substratet, mening som medium. ”Meaning in its specific configurations, its specific shapes, and its specific forms is merely the inner side of the medium. There is always also the outer side of all other possibilities of use.”⁷⁸

⁷⁶ Ibid. s. 166 f.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid. s. 167.

Meningens dimensioner: tid, objekt, social⁷⁹

Luhmann identifierar också vad han kallar för meningens tre dimensioner, tre specifika men också generella former eller distinktioner som så att säga strukturerar meningens domän, bildar dess koordinatsystem. En *temporal dimension*, en *objektsdimension* och en *social dimension*. Dessa dimensioner förstår Luhmann inte som nödvändiga för meningsmediet, utan som kontingenta, historiska dimensioner som specifika psykiska och sociala system upprättar. Han talar till och med om dem som en effekt av ”socialisering”, och han menar att man inte kan utesluta att andra dimensioner finns eller är möjliga. Den specifika distinktion som strukturerar varje dimension kan också variera med tiden och har så gjort.

Den temporal dimensionen markeras genom en *distinktion mellan dåtid och framtid*. Detta är alltså hur tiden uppfattas i meningssystem, hur tiden ”blir till” som en meningsfull dimension i vårt samhälle. Denna distinktion upprättar en horisont, dels bakåt i tiden och dels framåt (vi kan meningsfullt föreställa oss, med mindre och mindre skärpa allt som vi relaterar till dåtid ända tillbaks till big bang och i framtiden vice versa). Vi har alltså dåtid och framtid. Därtill har vi nuet, som är enheten av skillnaden mellan dåtid och nutid. På grund av nuet kan vi *dubblera* horisonten genom att föreställa oss att det kommer att finnas framtida ’nu’ för vilka vårt nu kommer att vara dåtid och var nu är våran framtid. Likväl som vårt nu utgör framtiden för historiska nu, och historiska nu vår dåtid. Man har skillnaden mellan framtid och dåtid såsom den relaterar till nuet (den specifika systemets nu), och man har framtida och dåtida skillnader av olika temporalt lokaliserade ’nu’ vilka i varje fall har sina egna temporal horisonter. Luhmann menar att denna särskilda form av tidsdimension är *historisk*, och vidare att det är en specifik, kontingent meningsfull distinktion som blev till på 1700-talet. Även om han flikar in att detta sätt att uppfatta tiden på ändå måste ha ”spelat en roll för människors praktiska orientering” också tidigare i människans historia.

Objektsdimensionen markeras genom en *distinktion mellan insida och utsida*. Ett system observerar ett objekt genom att urskilja det ifrån allt annat i sin omvärld. Därefter kan objektet observeras på endera sidan av den distinktionen. Objektsdimensionen upprättar också en horisont i två riktningar; en inre (vi kan observera objektets delar, dess atomer inre struktur etc. såsom inre referenser) och en yttre (vi kan klassificera objektet i relation till dess omvärld, till andra ting, till yttre referenser och externa relationer). Även denna horisont kan dock dubbleras. På så vis att en viss del i ett objekt kan betraktas/distingeras som ett objekt för sig, för vilken resten av det initiala objektet nu är att betrakta som omvärld, vilket innebär

⁷⁹ Ibid. s. 173-178.

att den inre och yttre horisonten nu måste lokaliseras om. På samma sätt på utsidan; där vi kan finna objekt för vilka det initiala objektet utgör omvärld.

Meningsmediets sociala dimension utgår enligt Luhmann från objektsdimensionen. Det är den meningsdimension som uppstår när meningssystemen börjar registrera att det finns objekt utanför dem själva som observerar på samma sätt som de, alltså andra meningssystem. Det är insikten om att man inte är ensam observatör utan att det finns andra system som opererar genom att observera (andra människor, andra samhällen, andra kulturer etc.). Skillnaden gentemot observationen av ett objekt är att man inte kan observera ett annat observerande system utan att ta hänsyn till att det också observerar. Ett observerande system kan inte bedömmas utifrån sina inre egenskaper eller yttre relationer enkom, utan man måste hela tiden ta med i beräkningen att det hela tiden observerar både sig själv och sin omvärld och anpassar sig efter denna, inklusive den initiala observatören. I den sociala dimensionen är de två horisonterna observatören och observationen av andra observatörer. Observatören kan dels observera sig själv (själv-observation, inre horisonten) och dels observera andra observatörer. Detta förhållande kan sedan, återigen, dubblas genom att man kan föreställa sig att man själv är den observerade observatören och vice versa.

Denna dubbling av horisonter är för övrigt en struktur i meningsdimensionen som genomsyrar alla meningsfulla processer – i den bemärkelsen att ”all that can be identified can be elaborated inwardly or outwardly, and this repeats itself inside as well as outside, so that one also finds something inside that once again can be elaborated inwardly and outwardly and something outside that can once again be elaborated inwardly and outwardly”.⁸⁰

⁸⁰ Ibid, s. 176.

3. Sammanfattning och avslutning

Posthumanismens blinda fläck

Låt oss rekapitulera. Jag har beskrivit posthumanismen i allmänhet som kännetecknades av;

1) en kritik och förkastande av humanismens dualistiska struktur; två substanser, två vetenskaper, människa-djur, natur-kultur, subjekt-objekt, ord-ting, förnuft-känsla etc., till förmån för

2) nya ontologier, taxonomier och epistemologier som alla kännetecknas av vad vi skulle kunna kalla för en immanens-differentiell struktur; allt skiljer sig från sig självt, identitet är en effekt representation. Istället för humanismens undersökning av varat får vi posthumanismens undersökning av tillblivelse.

Centralt, men inte alltid explicit, i denna undersökning av tillblivelse är *mening*. Det är signifikativt för den posthumanistisk humaniora att den i så stor utsträckning sysslar med vad som ibland kallas för *animal studies*. Dessa studier hämtar visserligen mycket av sitt material från naturvetenskapligt håll, men syftet är givetvis inte att reproducera (re-publicera) dessa rön, att beskriva och studera dem genom olika naturvetenskapliga medium, utan att blottlägga deras inre mening, att som Grosz uttrycker det förstå djuren och naturen såsom vi humaniora alltid försökt förstå människan, inifrån.

Jag har argumenterat för att en central komponent i denna typ av posthumanistiska ansats är vad jag kallat för en deleuziansk meningsteori. Det viktigaste i denna teori är att mening frikopplas från människan, i bemärkelsen att det inte bara är människor som producerar mening. Eller ännu starkare, det finns inga människor i traditionell bemärkelse, men mening produceras ändå, av en mängd olika krafter som vi tidigare beskrivit som antingen mänskliga eller omänskliga. Skapandet av mening blir en universell angelägenhet, och studiet av meningsfulla tillblivelser får hela universum som sitt arbetsfält.

Men även om mening här frikopplas från människan frikopplas den ingalunda från språket. I Deleuze definition är mening artikulationen av skillnaden mellan proposition och ting, meningen vänder en sida mot propositionen och en mot tingen. Kopplingen av mening till språk blir hos Deleuze allt mindre explicit efter *Logique du sens*, och hos dagens posthumanister figurerar den endast implicit och i modifierad form. Istället för mening talar Grosz som sagt om *liv* och Barad om *materiellt-diskursiva praktiker*. Barad kritiserar den språkliga vändningen för dess representationalism och textualism och Grosz talar snarare om språkblivande än språk i konventionell bemärkelse. Ändå är de i min mening långt ifrån att

överge tanken på att språk i någon form spelar en central roll. Till och med Barad använder begreppet diskurs, och även om hon med det inte menar språk i någon allmän bemärkelse är det ändå tydligt att det är fråga om ett språkliknande fenomen, varför annars överhuvudtaget använda bägge termerna, diskurs och materialitet, i sin nybildning?

Problemet ligger i att när mening, språk och ting subsumeras under syntetiserande begrepp (hur icke-identiska dessa än är) som *Liv* och *materiellt-diskursiva praktiker* eller *fenomen* så uppstår det en risk att den posthumanistiska analysen blir blind för sitt humanistiska arv. Det vill säga man tenderar att förstå den ”nya” omänskliga tillvaron i mänskliga termer. Man söker efter naturens egen agens, livets olika språkliga uttryck, omänsklig konst, omänsklig moral, omänskliga socialiteter och samhällen och så vidare.

Detta arv behöver inte vara ett problem i sig, men det gäller att vara medveten om det och reflektera över det. Denna reflektion, tror jag, måste börja i en djupare analys av och reflektion över mening. Det är detta Luhmann gör och som gör hans meningsteori intressant och, tror jag, viktig för samtidens och framtidens humaniora. Möjligen kan den också erbjuda ett alternativt fundament för ett posthumanistiskt tänkande.

En luhmannsk meningsteori

Luhmanns teori skiljer sig som vi sett väsentligt ifrån de posthumanistiska teorier jag behandlat i denna uppsats i sin syn på mening. Till skillnad från Grosz och Barad (och Deleuze) strävar inte Luhmann efter att knyta liv och mening eller mening och materia närmare varandra. Detta leder till frågan om Luhmanns projekt bör kallas posthumanistiskt. Cary Wolfe är en som pläderar för att så är fallet, och han menar grunden till detta ligger just i Luhmanns systemteoretiska meningsteori.

Rather, my emphasis here will be on the usefulness of viewing second-order systems theory as (to use Luhmann’s characterization) “the reconstruction of deconstruction.” That project hinges on systems theory’s extraordinarily rigorous and detailed account of the fundamental dynamics and complexities of meaning that subtend the reproduction and interpenetration of psychic and social systems. And systems theory then takes the additional step of linking those dynamics to their biological, social, and historical conditions of emergence and transformation, a crucial move that, as Gunther Teubner has argued, deconstruction either cannot or will not undertake.⁸¹

⁸¹ Wolfe, s. 8.

Vad Wolfe här fokuserar på är att för Luhmann utgör mening inte en ontologisk kategori, något som så att säga existerar av nödvändighet. Vad som gör Luhmanns teori posthumanistiskt radikal är att mening förstås som en evolutionärt utvecklad förmåga, en särskild teknik om man så vill. Som vi såg i andra kapitlet definierar Luhmann mening som ett specifikt grundläggande medium vari vissa specifika system – psykiska och sociala – hanterar komplexitet. Vad detta säger oss, som skiljer sig radikalt ifrån den deleuzianska posthumanismen är att mening inte är en universell entitet, eller ens en universell skillnad, utan en historiskt och evolutionärt situerad form av skillnad, förstådd som ett särskilt medium. Låt oss sammanfatta Luhmanns teori om mening och därefter diskutera den i relation till humanioras posthumanistiska utmaningar.

Mening är det gemensamma mediet för psykiska och sociala system. Med detta menas att bägge dessa system opererar genom mediet mening. De opererar på olika sätt, psykiska system genom perceptioner och sociala system genom kommunikationer, men på grund av att dessa operationer (i grunden) sker i samma medium påverkar de varandra på ett mera direkt sätt än exempelvis de biologiska systemens operationer i kroppen påverkar medvetandet. Luhmann kallar denna särskilda typ av korrelation mellan två operationellt olika (och därmed egentligen för varandra slutna) system för strukturell koppling. Den grundläggande strukturella kopplingen mellan psykiska och sociala system är alltså mening, som medium. På grund av att dessa system i grunden delar medium, så är det också möjligt för bägge dessa system att använda sig av, det vill säga operera i, andra mera specificerade medium som utgår från meningsmediet, såsom i första hand språket.

Att operera i mediet mening innebär att tvingas till att skilja mellan aktuellt och potentiellt (eller virtuellt). Alla system som opererar genom mening upplever i första hand en skillnad mellan aktuellt och potentiellt. De kan aldrig erfara varken sig själva eller sin omvärld som som en helhet. Detta tillstånd uppstår som en följd av ett urtillstånd av komplexitet. Universum, Världen är inte ett ordnat kosmos som system har att inrätta sig i (ett sådant kosmos skulle också för länge sedan fryst till stasis). Istället är det så att system måste inordna sig själva och sin omvärld om det vill överleva. För att kunna hantera den grundläggande komplexiteten som hela tiden hotar att upplösa såväl systemet som dess omvärld måste systemet upprätta processer som har förmågan att skapa strukturer. Dessa processer måste utgå ifrån en grundläggande operation som kan upprepas om och om igen för att på så vis kunna upprätta en struktur. Denna grundläggande operation måste vara en distinktion, eller en selektion, eftersom komplexiteten omöjliggör att det kan vara en identifikation (då det förutsätter stasis).

Att göra en distinktion är detsamma som att skapa en form, någonting markeras, urskiljs från något eller allt annat, och den grundläggande formen, urformen, för psykiska och sociala system är som sagt att aktualisera något, eller med andra ord skillnaden mellan det aktuella och det potentiella. När en särskild form är så abstrakt och generell att den kan upprepas i en potentiellt oändlig mängd skilda situationer, såsom skillnaden mellan aktuellt och potentiellt, erhåller formen egenskapen av medium, vilket innebär att den får karaktären av att utgöra en ontologisk betingelse snarare än en kontingent form. Som medium blir den ursprungliga formen ”osynlig”, den tas för given, vilket gör att den typ av form som mediet möjliggör framstår som entiteter snarare än former. För mening som medium visar sig detta just genom att mening framträder i form av specifika former, som redan särskild mening. Mera specifikt; mening framträder endast i sin aktualitet, som det valda, men döljer själva valet eller distinktionen som skapar skillnaden mellan aktuellt och potentiellt. Därmed döljs meningens grundläggande, systemspecifika form, och meningen framstår som en ”naturlig” del av universum, eller som en naturlig klass av entiteter som ko-existerar vid sidan om materian eller på insidan av materian.

Mediala perspektiv

Om vi tar Luhmanns definition av mening som medium (och form) på allvar så innebär det att vi måste ta frågan om media på allvar. Vi måste överge föreställningen om media som förmedlare eller behållare av information eller mening och istället betrakta media som former för hantering av komplexitet, som evolutionära svar på det universella selektionstvång som varje system ställs inför. Men det stannar inte där. Tar man dessutom Luhmanns tes om systems autopoiesis (att system blir till genom sina egna operationer) i beaktande så inser man att det medium som systemet opererar i, den form/skillnad som det opererar med, fungerar som konstituerande för systemets ”natur”. Att förstå ett system blir därmed i första och sista hand en fråga om att förstå vilken form/skillnad det använder som sitt medium. Det är detta som gör att Luhmann lägger sådan vikt vid sin meningsanalys och teori, som gör att han insisterar på att mening utgör sociologins grundbegrepp. Mening är det primära medium som konstituerar och strukturerar psykiska och sociala system, vilket är den systemteoretiska beskrivningen av vad vi i vanliga fall tänker på som människor (individer) och samhälle.

Detta är också förklaringen till Luhmanns tal om meningens tre dimensioner – tid, objekt, social. Den ytterst radikala tesen är att dessa dimensioner, vilka utgör det till synes ontologiska rum vi existerar i, måste förstås som konstituerade av meningsmediet, som en

”effekt” av distinktionen mellan aktuellt/potentiellt, och inte som ontologiska universella betingelser.

Den vikt som Luhmann lägger vid mening som medium och distinktionen aktuell/potentiell kan diskuteras och problematiseras.⁸² I relation till de teman som tagits upp i denna uppsats vill jag fokusera på frågan om Luhmanns mediala meningsteori är att betrakta som en ny version av representationalism eller åtminstone en återgång till vad Barad beskriver som en *medierad* syn på världen som inte förmår begripa materialitetens egen diskursivitet, dess egna meningsskapande.⁸³ Mitt svar på en sådan invändning är att den bygger på just den deleuzianska föreställning om varats dubbelsidiga natur, där mening förstås som en universell kvalité som alltid produceras i en tillblivelse men som kräver ett språk för att uttryckas. Det vill säga en immanensfilosofi som istället för att analysera meningen som en kontingent, historisk teknik, eller medium, inkluderar meningen i det ontologiskt givna. Luhmanns bidrag är att frikoppla meningen från alla ontologiska fundament och historisera den, och därmed också historisera människans natur, kunskap och självmedvetande. I slutändan ger detta hypotesen att hela ”vår värld” är evolutionärt betingad, men betingad i en väldigt specifik bemärkelse. Just genom att skilja mellan olika systems olika operationer, och göra dem operativt slutna för varandra, är det möjligt att greppa tillblivelsens fundamentala oförutsägbarhet. Att förstå tillvaron som en värld av system som *förhåller* sig till sin omvärld, inklusive andra system, men inte är *determinerade* av sin omvärld. Att förstå systemet aktioner som dess egna och inte som automatiska reaktioner på yttre stimuli. Meningsmediet fungerar som grundläggande distinktionsform *begränsande* för de system som använder det (vi kan inte uppfatta, tänka eller kommunicera allt samtidigt), denna begränsning är också en *frihet* då det tillåter/tvingar oss att göra selektioner vilket är nödvändigt för variation och i förlängningen för evolution. Tillsammans med operationernas slutenhet, det vill säga att mediet är kopplat till vissa system och inte till andra, ger detta förutsättningen för separata, om än inte autonoma, evolutionära processer. Kopplingen mellan meningsmediet och specifika system förklarar och möjliggör alltså medvetandets, samhällets och materialitetens (biologiska, fysikaliska, termodynamiska

⁸² Se bland andra Harrison White / Jan Fuhse / Matthias Thiemann / Larissa Buchholz, *Soziale Systeme 13*, Stuttgart, 2007, s.543ff, Loet Leydesdorff, ”The Communication of Meaning and the Structuration of Expectations: Giddens’ “structuration theory” and Luhmann’s “self-organization”” *Journal of the American Society for Information Science & Technology*, 2010 och Kjaer, Poul F., *Systems in Context: On the Outcome of the Habermas/Luhmann-Debate* (2006). *Ancilla Iuris*, Nos. 66-77, 2006

⁸³ Jag tänker på påståenden som dessa: ”The ubiquitous pronouncements proclaiming that experience or the material world is “mediated” have offered precious little guidance about how to proceed. The notion of mediation has for too long stood in the way of a more thoroughgoing accounting of the empirical world.” Barad, s. 823.

processer etc.) *ko-evolution*. Vår uppfattning av vår omvärld är således i högsta grad medierad, men detta är ingen särskild brist hos psykiska eller sociala system. Alla system opererar i sitt eget medium, vilket innebär att universum som helhet kan förstås medialt.

Framtida utblickar

Luhmanns teori i allmänhet och hans meningsteori i synnerhet är ytterst komplex och svårgripbar. Den är också extremt abstrakt. Detta har inneburit stora svårigheter för den typ av övergripande analys och förståelse som jag försökt genomföra i denna uppsats. Som underlag för vidare reflektioner och experimenterande kan den kanske trots det fylla ett visst syfte.

I relation till litteraturvetenskapen framträder vissa frågor som särskilt aktuella. Vilken specifik roll spelar skönlitteraturen i den stegvisa komplexitetsreduktion som Luhmann menar börjar med meningsmediet? Vilken specifik funktion, vilken specifik distinktion fyller den? Kan vi tala om skönlitteratur som ett eget medium, med en egen typ av distinktion som skiljer sig ifrån andra typer av språkliga kommunikationer? Kan distinktionen mellan mening och information tydliggöra denna skillnad? Har litteraturen en specifik funktion att fylla i det differentierade samhället? Hur kan vi förstå författaren och läsaren i termer av skillnaden mellan psykiska och sociala system? Vilka begränsningar och möjligheter innebär ett sådant perspektiv för både psykologiserande och sociologiserande läsningar? Kan man utveckla nya teorier om kontext utifrån distinktionen mellan observation och operation?

Vad Luhmanns meningsteori framförallt ger oss är en alternativ möjlighet att överbrygga klyftan humaniora och naturvetenskap genom insikten om gemensamma problem. En möjlighet till förtröstan över den hermeneutiska ångesten över meningens ständiga oförutsägbarhet i vetenskapen om att de ”naturliga” systemen idag orsaker naturvetaren samma ångest. En skyldighet att reflektera över hur vi hanterat och hanterar denna ångest och också använda oss av de reflektionerna, och de traditionerna, även i icke-textuella möten.

Litteraturlista

Barad, Karen, "Posthumanist Performativity: Toward and Understanding of How Matter Comes to Matter" i *Signs*, Vol. 28, Nr 3, "Gender and Sciences", 2003, s 801-831. Hämtat från <http://humweb.ucsc.edu/feministstudies/faculty/barad/barad-posthumanist.pdf>, 2015-10-11

Deleuze, Gilles, *Logic of sense*, London, 2004[1990]

Filosoflexikonet, Uppsala 2003[1988]

Gadamer, Hans Georg, *Sanning och metod*, i urval, Göteborg 1997[1960]

Grosz, E. A., *Becoming undone: Darwinian reflections on life, politics, and art*, Durham 2011, s. 11-25.

Götselius, Thomas, *Själens medium: skrift och subjekt i Nordeuropa omkring 1500*, Munkedal 2010

Jönhill, Jan Inge, *Samhället som system och dess ekologiska omvärld: en studie i Niklas Luhmanns sociologiska systemteori*, Lund 1997

Kjaer, Poul F., "Systems in Context: On the Outcome of the Habermas/Luhmann-Debate", i *Ancilla Iuris*, 2006

Leydesdorff, Loet, "The Communication of Meaning and the Structuration of Expectations: Giddens' "structuration theory" and Luhmann's "self-organization" i *Journal of the American Society for Information Science & Technology*, 2010

Luhmann, Niklas, *Theory of Society, volume 1*, Stanford 2012[1997]

Luhmann, Niklas, *Introduction to Systems Theory*, Cambridge 2013 [2002]

Luhmann, Niklas, *Essays on self-reference*, New York 1990, s. 20-79., s. 81-85. och s. 215-226.

Luhmann, Niklas, "How can the mind participate in communication?" i *Materialities of communication*, red. Hans Ulrich Gumbrecht & Karl Ludwig Pfeiffer, Stanford 1994

Maurer Kathrin, "Communication and Language in Niklas Luhmann's Systems-Theory" i *Pandaemonium Germanicum*, 2010. Hämtat från <http://www.scielo.br/pdf/pg/n16/a02n16.pdf>, 2015-12-13

White, Harrison, Fuhse, Jan, Thiemann Matthias, Buchholz, Larissa, "Networks and Meaning: Styles and Switchings" i *Soziale Systeme 13*, Stuttgart, 2007

Wolfe, Cary, *What is posthumanism?*, Minneapolis 2010