

# RUM FÖR EFTERTANKE

EN ANTOLOGI OM ATT UTMANA DET INVANDA



RED. MIO LINDMAN & JONAS AHLKOG

FRF  
FOLKETS BILDNINGSFÖRBUND

© Författarna, 2018  
Layout: Lotta Green och Esko Schmitz  
Tryck: Painosalama Oy  
Folkets Bildningsförbund r.f.  
Åbo, 2018  
ISBN 978-952-9622-15-3



# Rum för eftertanke: en antologi om att utmana det invanda

Mio Lindman & Jonas Ahlskog (red.)

# Innehållsförteckning

## INTRODUKTION

Jonas Ahlskog: Folkbildningens öppna samtal | 5

## BILDNING OCH UTOPIER

Göran Torrkulla: Vardagen är det stoff som våra utopier är gjorda av | 11

Hugo Strandberg: Vad är bildning bra för? | 17

Sharon Rider: Striden om framtiden: liberalism och universitetet som sanningsinstitution | 30

Jayne Svenungsson: Drömmen om en annan värld.  
Det bibliska arvets utopiska kraft | 45

Åsa Linderborg: Det ska fan vara politiskt korrekt | 60

## DEN MODERNA VÄRLDSORDNINGEN: KRITISKA ANALYSER

Eva Nilsson: Varför lyckas vi inte råda bot på global fattigdom? | 67

Peo Hansen & Stefan Jonsson: Eurafrika: Kolonialismen och den europeiska integrationens ursprung | 80

Alf Hornborg: Vem har råd med miljöteknik? Tankar kring teknikfetischism, ojämnt utbyte och förnekelsen av globala rättvisefrågor | 102

Nikolai Enckell: Geopolitikens återkomst | 119

Christer Lindholm: Thatcher, TINA och Trump –  
den postfaktuella politikens långa traditioner | 131

Fredrik Edin: Fyra mediakonspirationer utan konspiratörer | 134

Hanna Lindberg & Ann-Catrin Östman: Försäljning och försörjning  
i marginalen – ett tvärvetenskapligt projekt om gårdfarihandel och  
småhandel i 1800-talets Finland | 143

## FÖRSTÅELSE OCH SKENBARHETER: FILOSOFISKA PERSPEKTIV

Joel Backström: Det ondas sken | 165

Fredrik Westerlund: Vem vill bli förstådd? Om självförståelse,  
bekräftelse och kärlek | 176

Hannes Nykänen: Filosofi, liv, magi | 190

Camilla Kronqvist: Det oändliga avståndet | 204

## HISTORISKT PS

Per Salskov: FBF – ”En vintersaga” | 221

Författarpresentationer | 225

Tack till filosoficaféets finansärer | 226

# INTRODUKTION

# Folkbildningens öppna samtal

*Jonas Ahlskog*

Texterna i den här antologin härstammar från det livskraftiga och i tjugo år återkommande folkbildningssamtal som kallas 'filosoficafé i Åbo'. Detta folkbildningssamtal har under de senaste två decennierna berikats av anföranden av framstående såväl finländska som nordiska debattörer, journalister, forskare och författare. Samtliga texter i denna volym har framförts som anföranden vid filosoficaféet i Åbos restaurang Skolan, och varje anförande har följts upp med en öppen och livlig publik diskussion. Som läsaren märker har filosoficaféets teman varit lika brokiga och mångfaldiga som livet självt, och behandlat allt från existentiella frågor till miljöförstörelse, magi, mellanmänsklig förståelse, konspirationsteorier, Afrikas exploatering och ekonomisk politik.

Den röda tråden för filosoficaféet i Åbo skapas inte genom de olika ämnenas innehåll, utan tråden vävs snarare samman av den samtalsanda som presentationerna och diskussionerna förkroppsligar. Den här andan formuleras i den korta text som filosoficaféets arrangör, Folkets Bildningsförbund (FBF), använder för att sprida information om evenemanget:

Avsikten med filosoficaféet är i sin enkelhet att erbjuda en diskussionsglad och samhällsintresserad allmänhet ett ställe där de kan möta intressanta föreläsare och personer som deltar i den offentliga debatten. Nu kanske man undrar vad detta har med filosofi att göra? Är inte filosofi något svårt och högtravande? Kanske i bland, men filosofi behöver inte vara det. Att göra filosofi är ett sätt att ta sig an problem. Det är att utreda saker, att sträva till att göra dem begripliga. Ibland lyckas man, ibland inte. Att filosofera är att hålla sig till saken och det försöker vi göra. Argumentation och invändningar hör också till filosofin. Den prövar våra uppfattningar. Och en kritisk diskussion är vår målsättning. Vi vill helt

enkelt att journalistiska förenklingar, ideologiskt svammel och politiska bondfångartricks påtalas när de förekommer. Är en sak komplicerad så måste den få vara det. Vi tror att det är så här – Demokratatin kräver det engagerade och filosofiska samtalet!

Filosoficaféets kärna är alltså det öppna, kritiska och filosofiska samtalet. Vad har då detta öppna och filosofiska samtal med folkbildning att göra? Den här relationen kan göras tydlig genom att betänka vilken roll öppna och filosofiska samtal kan ha då vanliga medborgare försöker förstå samtidens kulturella och samhällsliga förändringar. Ett passande exempel i detta sammanhang är den omfattande omvandlingen av det finländska välfärdssamhället som kallas för vård- och landskapsreformen (Sote). En megareform som statsvetaren Siv Sandberg beskrivit som en ”gigantisk folkbildningsutmaning” (ÅU, 8.6.2017). Enligt Sandberg skapar den pågående reformens komplexitet ett behov av folkbildande insatser för att medborgarna skall förstå de stora samhällsomvandlingar som de genomlever. Sandberg skriver:

Vård- och landskapsreformen innehåller en folkbildningsutmaning av gigantiska mått. Jag använder det gammaldags ordet ”folkbildning” av en anledning. Den största utmaningen handlar nämligen inte om att producera information, utan om att skingra oro. [...] Ett centralt element i den gamla folkbildningstanken är att lära sig saker tillsammans och att låta olika erfarenheter mötas. I tidigare stora samhällsförändringar har frivilligorganisationer, fackföreningar och politiska partier axlat ett ansvar för att anpassa medborgarna till det nya. Kollektiv och studiecirkel låter inte särskilt 2017, men det kan hända att det är precis det som krävs.

Sandberg har en viktig poäng i att behovet av folkbildning inte försvunnit under senare tid, utan snarare ökat till följd av omfattande administrativa förändringar i samhället. Sandbergs tanke är korrekt också som en iakttagelse om *hur* statsmakten bäst informerar om den pågående vård- och landskapsreformen. För att informationsgången skall lyckas, och medbor-



garnas oro stillas, kan säkert den traditionella folkbildningens studiecirkel fungera som medborgartillvända redskap för att begripliggöra reformernas konsekvenser i vardagen. Och som Sandberg riktigt påpekar i samma text, kan informationsvideor inte ersätta vårt behov av att någon faktiskt svarar på våra oroliga frågor om framtiden. Sandbergs tankegång är ett bra exempel på idén om folkbildning som ett instrument för upplysning och informationsspridning. Den här uppfattningen är inte felaktig och folkbildningen har genom historien ofta varit ett redskap för statsmakten, både på gott och ont. Men upplysningstanken får inte göra att vi glömmer en annan aspekt – nämligen, att folkbildningstanken också har självständig och potentiellt samhällsomstörtande kraft. Vi får syn på den här aspekten genom att granska Sandbergs påpekande om det centrala elementet i folkbildningstanken, det vill säga att vi lär oss saker tillsammans.

Vad innebär det att lära sig saker tillsammans? Vi kan tänka oss att detta enbart innebär att vi tillsammans studerar olika ämnen. Vi kan till exempel ha en studiecirkel i fysik för att lära oss om förhållandet mellan orsak och verkan i naturen. På samma sätt kan vi också ordna en studiecirkel om vårdreformen där deltagarna, exempelvis, lär sig om följdriktigheten i att vissa hälsocentraler bevaras medan andra försvinner. Att vi studerar dessa processer tillsammans kan vara trevligt, men det är inte nödvändigt – det finns inget som hindrar någon från att på egen hand studera orsaksförhållanden i naturen eller samhällsreformernas logik.

Men folkbildningstanken inrymmer också idén om ett internt förhållande mellan vad vi lär oss och att vi lär oss detta tillsammans. Ett klassiskt exempel är den anda av öppenhet som finns i vissa av Platons dialoger – en diskussionsanda som innebär att deltagarna i själva samtalet kommer fram till hur exempelvis ”mod” eller ”rättvisa” skall förstås. Sokrates roll i samtalet är inte att upplysa eller informera de andra om vad den korrekta uppfattningen är, utan snarare att fungera som en av deltagarna i dialogen vars produkt är vårt gemensamma svar på frågan om hur ”mod” eller ”rättvisa”

skall förstås.<sup>1</sup> I det här fallet är alltså det gemensamma sökandet en oskiljbar del av den kunskap vi kommer fram till.

Vi har ofta en tendens att uppmärksamma folkbildningstankens upplysningsaspekt framom dess sokratiska anda. Den främsta orsaken är kanske att folkbildningsfrågan ofta diskuteras i relation till samhällsgrupper som vi anser vara problematiska. Hela projektet att i stor skala bilda "folket" föddes också i mångt och mycket ur samhällselitens behov av att göra den arbetande befolkningen till goda medborgare. Liksom för hundra år sedan är det även idag inte de som pratar om behovet av folkbildning som anser sig sakna bildning. Snarare är det alltid någon annan som borde bildas till de rätta tänkesätten och värderingarna, eller bildas för att överhuvudtaget känna till hur det ligger till här i världen. Det finns därmed en uppenbar risk att vi maskerar våra egna, ofta ideologiska, uppfattningar om samhällets väl och ve som en bildningsfråga, som om alla nog skulle hålla med oss om det inte vore för deras låga bildningsnivå. I sådana fall är förstås folkbildningstanken inget annat än ett maktredskap.

Folkbildningstankens sokratiska anda har, så vitt jag vet, aldrig varit särdeles populär bland någon ideologisk eller politisk rörelse. Orsaken är att det verkligt öppna samtalet är okontrollerbart. Eftersom våra uppfattningar formas i själva dialogen, kommer vi inte på förhand att veta vart diskussionen för oss. Och att vår förståelse skapas i dialogen är rena mardrömmen för varje kollektiv rörelse – för hur kan man då nånsin vara säker på att dialogens produkt inte är "fel" uppfattning? Det ligger därmed i sakens natur att det verkligt öppna samtalet kommer att framstå som oanvändbart och riskfyllt för ideologiska och politiska rörelser.

Sandberg har rätt i att vård- och landskapsreformen är en folkbildningsutmaning. Men den folkbildning som behövs är inte bara den upplysande sorten, utan också folkbildningens sokratiska och demokratiska ådra. Frågan är bara om statsmakten alls är intresserad av att uppmuntra eller

---

<sup>1</sup> Det finns dock många exempel i dialogerna där Sokrates tvärtom har rollen av auktoritet.

finansiellt stöda denna sida av folkbildningstanken. I sådana fall måste makthavarna också acceptera att folkbildningens studiecirkelar kanske gör att medborgarna börjar förstå vård- och landsskapsreformen på ett för dem ofördelaktigt sätt. Om vi verkligen inbjuder till folkbildning finns det inget som garanterar att medborgarna blir upplysta och anpassar sig till det nya – risken finns att vi genom öppna samtal kommer fram till att reformen är ett förfelat projekt som alla borde göra sitt yttersta för att bekämpa.

Målet för filosoficaféet i Åbo har varit, och kommer vara, att fungera som ett forum som möjliggör okontrollerbara och filosofiska folkbildningssamtal. Möjligheten till sådana samtal har en livsviktig roll för den finländska demokratin i allmänhet, och i synnerhet för den finlandssvenska minoriteten eftersom dylika svenskspråkiga<sup>2</sup> forum är väldigt lätträknade. Denna volym ger läsaren möjlighet att tillägna sig de anföranden som hållits och delta i filosoficaféets anda genom att tänka de frågor som texterna väcker på nytt. Vårt tänkande får dock sin livsluft av den enighet och oenighet som vi möter i dialogen med våra medmänniskor, och texterna kan aldrig ersätta det reellt existerande öppna samtalet. Ni kan delta i ett sådant synnerligen väletablerat samtal genom filosoficaféet i Åbo. Vi håller till i historiesalen på restaurang Skolan, Eriksgatan 18. Tidpunkterna hittar ni på hemsidan [fbf.fi](http://fbf.fi). Inträdet är alltid fritt och alla är välkomna!

---

<sup>2</sup> Filosoficaféet är tvåspråkigt i den bemärkelsen att också finskspråkiga deltagare välkomnas att delta med inlägg i diskussionen. Dessa inlägg översätts vid behov av moderatorn.

## BILDNING OCH UTOPIER

# Vardagen är det stoff som våra utopier är gjorda av

*Göran Torrkulla*

Dagen är en prins som går förklädd. Livets konst: att hålla dagen i ära.

*V. Ekelund*

## **Till den underskattade vardagens försvar**

Vem av oss har inte någon gång önskat sig bort från sin vardagliga omgivning och drömt om att vara någon annanstans, även om vi knappast går så långt att vi som den norska poeten Sigbjørn Obstfelder hävdar att vi ”er vist kommet på en feil klode”. En sådan önskan är vanligen inte ett uttryck för en utopisk vision av en ideal värld, utan snarare ett uttryck för en obestämd eller vacklande längtan efter en tillfällig tillflyktsort från en vardag där den ena dagen intill förväxling liknar den andra, eller en önskan att kunna bryta kedjan av gängse vardagssysslor – något som ändå på ett betänkligt sätt tenderar att reducera den aktuella livsvärlden till en icke-plats där vi inte riktigt känner oss hemma, och sålunda befäster bilden av vardagen som en monoton upprepning.

Men en sådan vacklan kan också vara ett uttryck för en glömska för att vi helt enkelt inte kan undvara vardagen – vilket vi till vår bestörtning ofta märker först när någonting oförutsett inträffar som rubbar dess gilla gång. Man kunde här tala om ett slags hemmablindhet eller en invandhetens vardagsglömska som får oss att mer eller mindre tanklöst förbise det vi står och går i, vilket kan hindra oss från att på allvar ta itu med det som ligger *inom* räckhåll för våra krafter och förmågor. Oftast handlar det alltså om en lika flertydig som oviss vacklan mellan farhågor och förhoppningar inför en vardag som innefattar en föränderlig mångfald av företeelser som inte bara öppnar oanade möjligheter, utan också kan framstå som ett hot mot

våra trygga levnadsmönster, vilket inte bör förväxlas med att vi drabbade av övermäktiga krissituationer eller katastrofer kan komma att misströsta om snart sagt allt vad mening heter.

Inom vår tanketradition har den gängse tendensen varit att i vardagens heterogena mångfald av förehavanden och företeelser enbart se ett råmaterial, som inom ramen för ett eller annat övergripande och ofta abstrakt tankesystem sedan förvandlas till en förment givenhet, vilket får vardagslivet att te sig som en avtrubbande eller meningsurholkande monotoni. En sådan marginalisering av det närliggande, lilla och vanliga till det obetydliga, triviala eller rent av banala, har inte bara medfört ett förringande av det konkreta, lokala och tillfälliga, utan också i många avseenden kommit att undergräva eller stympa tilltron såväl till våra egna kunskaper och färdigheter som till våra egna vardagserfarenheter av tillvaron.

### **Att låta uppgifterna själva visa vägen**

Den mänskliga tillvaron har inte en på förhand färdigt given gestalt. Detta gör oss till såväl sökande och frågande, som skapande och verksamma varelser. Den mening vi som enskilda individer ser i det vi tänker, säger och gör, formas dagligen inom ramen för de möjligheter som den historiskt föränderliga livsvärldens komplexa nätverk av olika slags relationer, verksamheter och målsättningar tillhandahåller. Sålunda är de frågor vi ställer, och de svar vi ger, lika skiftande som de olika livssammanhang där de ställs och besvaras. Men med svaren dyker vanligen också nya frågor upp, varför vi om och om igen måste ta ställning till olika alternativ som samtidigt är olika möjligheter till gott och ont. Detta ställer oss inför kravet att vidkänna vår livsvärld som ett moraliskt meningssammanhang.

Att vi är kännande, tänkande och handlande varelser innebär alltså att det inte bara är omständigheterna som påverkar och förändrar oss, utan att vi också själva förändrar dessa omständigheter. Därför sammanhänger frågan om vad vi gör av våra omständigheter, med ett klarläggande av var vi befinner oss, varifrån vi kommer och vart vi är på väg. Att ta sig an sådana frågor

kräver såväl modet att ta till sig det mänskliga livet sådant som det möter oss, som tålamodet att låta uppgifterna från fall till fall själva visa vägen. Härvid kan en tillvänd uppmärksamhet inför livsvärldens här-och-nu, tillsammans med en vaken granskning av våra *egna* utgångspunkter, förväntningar och ofta nog så motstridiga böjelser och intressen, bidra till att vidga och fördjupa den förståelse vi redan har av vår från-dag-till-dag-i-världen-varo, och härigenom låta oss få syn på den mångdimensionella väv av innebörder som bär upp vår gemensamma livsvärld. I detta sammanhang är det av väsentlig betydelse att beakta att vår nedärvda förståelsehorisont hela tiden befinner sig i en historisk förändring, vilket tidvis eller i vissa sammanhang kan göra oss osäkra, förvirrade eller vilsna, och sålunda göra det svårt eller ibland omöjligt för oss att komma tillrätta med det som äger rum.

### **Förundran som en existentiell gensvarsberedskap**

Även om det är ett bestående arv inom vår tanketradition att allt mänskligt kunskapssökande har sitt ursprung i förundran, har traderingen av denna grundtanke mer eller mindre ensidigt hållit sig till ett kunskapsteoretiskt perspektiv, och främst uppfattat förundran som ett tecken på okunskap. Jag vill därför framhålla att vår förundran innefattar en hel familj av skiftande spontana reaktioner som på olika sätt visar att livet och världen berör oss. Begreppet förundran omspannar med andra ord ett brett spektrum av reaktioner, vilka sträcker sig allt från häpnad, nyfikenhet, och vetgirighet, till förvirring, vilsenhet, tvivel, bestörtning eller rent av en känsla av meningslöshet – det vill säga mångbottnade reaktioner som såväl kan befrämja som förhindra kunskapssökandet eller ett kritiskt klarläggande, men innefattar också en vördnad inför tillvarons oöverskådlighet och en ödmjukhet inför uppgiften att klarlägga det mänskliga vetandets begränsningar. I den meningen hör förundran inte bara samman med en (kunskaps)brist eller ett existentiellt tillkortakommande, utan kan också vara ett uttryck för insikten att inga förklaringar kan vara slutgiltigt uttömmande – att vi inte kan göra oss av med vår förundran, lika litet som vi kan leva utan att andas.

Det ligger visserligen nära tillhands att ställa förundran i kontrast till våra vardagliga erfarenheter av varandra och omvärlden, och snarare förknippa den med det främmande, avlägsna eller okända, istället för att i vår förmåga att också undra och förundras inför det vardagliga se ett uttryck för ett existentiellt gensvar, som får sin angelägenhet och betydelse just genom att förbli rotad i den vardag där den kommer till uttryck. Som en lika konstitutiv som spontan öppenhet inför vår föränderliga och ändliga tillvaro, omfattar en sådan existentiell gensvarsberedskap – som jag ser det – också det lilla, nära eller vanliga. Man kunde här också tala om en livstillvänd uppmärksamhet eller mottaglighet, som tar fasta på att ”existensens märkligheter gömmer sig inte för oss – men att vi måste vara vaksamma för att de gör sällan väsen av sig.” (Niklas Schiöler). Genom att inlemma vår förundran i den tillvaroförståelse som vi redan har, kan själva den vardagliga invandheten förvandlas till en vaken här-och-nu-varo, som i alldaglighetens mitt väcker oss till insikt om vikten av att konfronteras med andras annorlunda perspektiv på livet och världen, och samtidigt påminna oss om att vi – hur lika eller olika vi än är – alltid har något att lära oss av varandra.

Den avgörande betydelsen i våra olika möten och relationer med varandra ligger sålunda i att de kan föra oss i kontakt med sådana sidor av oss själva som vi inte ensam kunde få syn på, vilket också kan hjälpa oss att med större klarsyn hålla samman det vi tänker, säger och gör. Eftersom vi först i själva mötet med (var)andra – vill vi det eller inte – föds som ansvarstagande individer, föds vi också på nytt varje gång vi verkligen möts ansikte mot ansikte. Att träda varandra tillmötes handlar sålunda om en beredskap att inse att vi är inbäddade i en föränderlig vardag som ständigt ställer nya krav på oss liksom att vi också själv förändras, och förblir därför en uppgift som inte låter sig fastslås på förhand eller en gång för alla. Istället för att tala om att finna eller återskapa sitt ”ursprungliga” eller ”sanna” själv, borde vi hellre tala om att lära oss erkänna vårt oavvisliga behov och beroende av varandra, och efter bästa förmåga i vår samvaro med varandra – med alla de spänningar, missförstånd och konflikter som den innefattar – försöka axla vårt ansvar som



enskilda medmänskliga individer. Detta innebär ingenting mindre än att vi i varje möte står inför den oförkortade uppgiften att som enskilda individer ta ställning till vad vi helgivet kan omfatta och ägna våra krafter och våra liv åt – en samvetsfråga som rör både våra egna liv och vår gemensamma livsvärld, som det gäller att ständigt ställa mitt inne i våra vardagliga liv.

### **Vardagen som själva hemvisten för våra liv**

Jag har ovan försökt påtala att våra liv först som sist har sin hemvist i det vardagliga, som samtidigt är både den mark ur vilken vår tillvaro hämtar sin näring och dess föränderliga horisont. I den meningen kan man säga att själva den ofta oförmärkta alldaglighet som – på gott och ont – genomsyrar våra liv, är det stoff som såväl våra liv som våra utopier är gjorda av. Liksom horisontlinjen *inte* är en särskild plats i landskapsrummet, och därför inte en gräns där världen slutar, är våra utopier ett slags vandrande gränslinjer för våra föreställningar, vilka endast genom att överskridas låter oss träda in i en förnyad eller annorlunda kontakt med vår här-och-nu-varo. Detta ställer oss inför den återkommande uppgiften att, just på den plats där vi befinner oss, granska huruvida våra synsätt och uppfattningar bidrar till eller förhindrar oss att utvecklas till uppmärksamma och ansvarstagande medmänniskor, och sålunda träda i en levande och ansvarstagande beröring med det förbisedda eller osedda i den vardag där våra liv i själva verket äger rum.

Att ta vår utgångspunkt i den levda och föränderliga vardagen ger oss visserligen *inte* någon problemfri förståelse av vår tillvaro, men genom att med uppmärksam omtanke möta de konkreta krav som möter oss i olika situationer, och bemöda oss om att kalla det som framträder vid sina rätta namn, kan vi ta upp kampen mot den reduktiva bilden av vardagen som en monoton upprepning eller ett meningsurholkande nödtvång. Att ta vardagen på allvar kräver sålunda att vi börjar gräva där vi går och står, för att om möjligt uppdaga vår egen egnaste vardagsglömska, och härigenom *i den egna* dagliga livsföringen så gott vi kan upprätta och bibehålla en levande relation till det lilla, närliggande och vanliga.

Den existentiella svårigheten består härvid i att inse att vi lika litet kan undkomma vardagen, som vi kan lösgöra oss från vår egen skugga, eftersom den hur vi än vänder oss – såväl sökt som osökt – följer oss, omger oss och kommer emot oss ur alla riktningar. Endast genom att i alla våra relationer försöka ta fasta på att den konkreta vardagen utgör såväl livsluften som jordmånen för vår mänskliga tillvaro, kan således själva vardagligheten uppdagas för oss som ett förunderligt livsrum – en hemvist som är inlemmad i ett oändligt allt där det minsta och det största i själva verket bär upp varandra, och följaktligen också vår ändliga tillvaro. Alltså endast genom att såväl i stort som smått med helgiven uppmärksamhet ta vara på vardagens flyende här och nu, endast genom att först som sist vidkänna att vardagen inte bara är ett inslag i livets brokiga väv utan utgör själva varpen, kan vi medmänskligt livstillvända bejaka gåvan att finnas till.

# Vad är bildning bra för?

*Hugo Strandberg*

Mest ägnar han sig åt improvisationsteater. Måleri sysslar han också mycket med. Böcker betyder dessutom mycket för honom – några återvänder han till gång på gång, och låter tankar och teman från dessa böcker prägla mycket av det han gör i övrigt.

Vem är det jag talar om här? En bildningsgigant? Någon nutida kulturpersonlighet? Eller mig själv, både lögnaktigt och skrytsamt?

Förstås är det ett helt vanligt barn. Bildning är helt enkelt namnet på det barnet gör och på det som därigenom sker med det, i synnerhet det barnet gör i form av konst och lek. Bildningen behöver inte tillskansa sig en plats i barnets liv genom någon särskild motivering, utan hör på ett självklart sätt till detta liv. Eller snarare är till och med att kalla bildningen en självklarhet att underskatta dess roll: i grunden handlar det snarare om glädje, en glädje över att lära sig nya saker, en glädje över att känna sina förmågor växa, växa helt enkelt genom att utöva dem.

Det som borde förklaras är med andra ord inte vad bildning är bra för, utan hur det kommer sig att vi ofta i och med att vi blir äldre inte längre ser den som lika central, hur det kommer sig att bildningens betydelse blir omtvistad och först måste underbyggas. Den här frågan kan jag naturligtvis inte besvara uttömmande, men den är en av de frågor min diskussion kommer att kretsa kring, om än den bara är möjlig att besvara till dels.

Bör vi alltså bli som barn? Nej, det är inte riktigt poängen. Bildning handlar som sagt om växande, och att bli barn på nytt skulle vara att gå bakåt. I själva verket är barns liv ganska fattiga även på de områden där vi ofta, romantiserande, föreställer oss dem som rika. Jag minns till exempel att jag som barn var helt förundrad över allt min pappa kunde hitta på när han och jag lekte med Lego-gubbar, något som knappast beror på att jag skulle

ha varit ovanligt fantasilös och han ovanligt fantasifull, utan helt enkelt på att den vuxnes fantasiförmåga är så mycket större i och med att den vuxne känner till och har varit med om så mycket mer. Glädjen över att lära sig är vidare en glädje över att möta det obekanta, att sträcka sig över sig själv, mot det inte tryggt bemästrade, och det här skulle man förlora om man försökte leva sin egen barndom på nytt.

Bildning handlar alltså inte om en viss statisk livsform det gäller att hitta och sedan inrätta sig i. Bildning handlar tvärtom om rörelse, om att vi inte är färdiga och kan bli mycket mer än vi är just nu. Bildning är något man gör och något som sker, en process och inte en produkt. Därför är mängden kunskap någon besitter inte avgörande – för den som är däst och belåten är bildningstanken likväl död. Och det betyder bland annat att de frågor de verk man tar del av ställer måste tas på allvar just som frågor, utan vilka inte heller svaren verken måhända ger kan förstås; Friedrich Nietzsche (1844–1900) påpekar mycket riktigt att ”det endast finns ett sätt att hedra dem [klassikerna] på, nämligen att i deras anda och med deras mod oförtrutet framhärda i sökandet.”<sup>1</sup>

Bildning handlar alltså om växande. Jag ska senare anknyta till sådana tänkare som skrivit om bildning, men redan här är det värt att nämna hur centrala organiska metaforer är för en sådan som Wilhelm von Humboldt (1767–1835): fröet utvecklas när omständigheterna är gynnsamma, trädet – människans liv – växer ur detta frö, går med jämna mellanrum i blom och ger frukt, men trädet fortsätter likväl att växa så länge det är verkligt levande.<sup>2</sup> Även om barnets utveckling på ett sätt är mer omvälvande, både intellektuellt och kroppsligen, än vad den vuxens någonsin kan vara – längre än vad jag är just nu kommer jag till exempel aldrig att bli – ska man inte underskatta hur betydelsefulla nya erfarenheter, både intellektuella och

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Otidsenliga betraktelser, första delen: David Strauss, bekännaren och skriftställaren*, övers. Jonas Asklund och Svenja Blume, i band 2 av *Samlade skrifter* (Stockholm – Stehag: Symposion, 2005), 18.

<sup>2</sup> Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, i *Schriften zur Anthropologie und Geschichte, Werke 1*, red. Andreas Flitner och Klaus Giel (Stuttgart: Cotta, 1980), 66–67.

kroppsliga, kan vara också för den vuxne. Att börja dansa balett skulle för många män vara en existentiellt synnerligen omskakande upplevelse. Men även om vi inte längre kunde förvänta oss några stora förändringar betyder inte det att de små förändringarna är oviktiga, att inte också de är del av ett växande, om än nu långsammare än förr.

Något växt-metaforen antyder är att nya erfarenheter inte i första hand är något som bara adderas till det som redan varit. Det nya som jag lär mig förändrar tvärtom också det jag redan kunde och gör också det till något nytt. Därmed blir min värld annorlunda, inte bara större. I barnets fall är det uppenbart, för det är inte i första hand i omfattningen av det hon kan och vet som treåringen skiljer sig från sitt tidigare ettåriga jag. Men det här gäller också den vuxne. Tänk dig att en vän till dig berättar ett skämt. Du tycker att det är roligt och skrattar, precis som de övriga i sällskapet. Efteråt kan du själv återberätta skämtet, det var alltså inte något din vän sade när hon berättade skämtet som du inte hörde. Trots detta kan det vara något i skämtet du missade, utan att du själv förstår att du gjort det. Ökade kunskaper – om politik, kulturhistoria, talesätt, och allt vad man nu kan anspela på i ett skämt – gör att du förstår skämtet på ett djupare och bättre sätt. Kort sagt, nya dimensioner hos det redan bekanta öppnar sig. En skogspromenad blir något helt annat när jag kan mer om djur och växter: det som förr vara bara ännu en mossig sten blir nu när jag kan skilja mellan olika mossor en mossig sten som skiljer sig från andra mossiga stenar. Att titta ut genom fönstret är en annan sak för en ornitolog än för en som inte är det: något som den förra slås av som fascinerande passerar obemärkt för den senare. Min värld blir helt enkelt rikare när jag kan göra nya distinktioner, mina sinnen skärps.

Hittills har jag beskrivit vad bildning handlar om på ett sätt som inte i grunden skiljer barnet och den vuxne åt. I båda fallen handlar det om att livet inte är färdigt, att livet är något som skapas medan det levs, om tillkomsten av det aldrig tidigare existerande. Å ena sidan gör det här att det är svårt att på förhand i detalj förklara vad bildning är bra för, eftersom kreativitet handlar

om att överskrida ramarna för vad vi tidigare räknade med, men å andra sidan gör det bildning till något helt alldagligt och välbekant. Det finns dock också en annan betydelse bildning har, en betydelse som inte är aktuell för barnet. Bildning är nämligen också ett sätt att komma tillrätta med problem som uppstår just i och med att ens vetande ökar. Den betydelsen ska jag nu gå över till, och huvuddelen av resten av min diskussion kommer att handla om den.

Mer kunskap ger en större och rikare värld – är det så enkelt? Nej, inte alls: mer kunskap kan göra en dummare, inte bara klokare. En vän till mig älskade att vara i skogen, och utbildade sig därför till skogsmästare. Några år senare beklagade han sig: nu var skogen bara pengar för honom. Här har vi alltså ett exempel på hur kunskap kan göra att ens perspektiv förkrymps. Det är värt att lägga märke till att den här förkrympningen är något min vän beklagade sig över och insåg vara en dumhet. Enbart en sådan insikt hjälper alltså inte, det förkrympande perspektivet kan tränga sig på i alla fall. Istället är det just här bildningen kommer in som ett sätt att lösa det problem kunskapen för med sig. Bildning innebär alltså att ta sig ur sådana förkrympande perspektiv mer vetande ofta för med sig.

Problemet är med andra ord att det finns en risk att man, om man kan mycket om en sak, ser allt annat som former av denna sak. Ekonomen tror att allt handlar om pengar, biologen att den djupaste sanningen om människan står att finna i hennes biologi, kulturvetaren att alla relationer är maktrelationer. Bildningen är då processen att övervinna den här ensidigheten. Friedrich Schiller (1759–1805), vid sidan av den tidigare nämnde Humboldt den historiskt mest betydelsefulla bildningstänkaren, betonar just detta problem:

Evigt fjättrad endast vid ett enskilt litet brottstycke av helheten, utbildar människan själv sig endast som brottstycke, evigt hörande endast det entoniga bullret från hjulet som hon driver runt, utvecklar hon aldrig sitt väsens harmoni, och istället för att utpräglä mänskligheten i sin natur, blir hon blott till ett avtryck av sitt yrke, sin vetenskap. Men inte ens den karga, fragmentariska delaktighet som ännu knyter de enskilda länkar-

na till det hela är avhängig av former som de ger sig själva genom egen verksamhet (för hur finge man anförtro ett så artificiellt och ljusskyggt urverk åt deras frihet?), utan föreskrivs dem med skrupulös stränghet genom ett formulär i vilket man håller deras fria insikt bunden.<sup>3</sup>

För Schiller består bildning i ett övervinnande av splittring, splittring inom den enskilda människan, mellan människor och mellan människa och natur.<sup>4</sup> Bildning är därför som synes förknippad med en radikal samhällskritik, en kritik av arbetsdelning och den auktoritära staten. Schiller diskuterar inte det exakta förhållandet mellan bildning och samhällsförändringar,<sup>5</sup> men själv skulle jag förklara det på följande sätt: Det övervinnande av splittring som bildning består i kan inte åstadkommas endast genom, exempelvis, konstnärlig verksamhet, utan kräver också politiska förändringar. Men det betyder inte att sådan verksamhet är oviktig, som om det enda som var något värt var direkt politiskt arbete. Att göra en sådan skarp åtskillnad är nämligen bara ett uttryck just för den splittring som det gäller att övervinna. Poängen är istället att om man på allvar ger sig in i en bildande process kommer också längtan efter ett fullödigare liv att bli så mycket starkare, ett fullare liv i vilket denna process finner sin högre fortsättning, liksom insikten om vad som fattas oss, en insikt utan vilken det mer direkt politiska arbetet famlar i blindo. Bildning är både alltid möjlig här och nu och omöjlig att förverkliga i ett samhälle byggt på arbetsdelning. Situationistiskt uttryckt: ”Vi menar att det är nödvändigt att *förverkliga* kulturen, genom att överskrida den som avskild sfär; överskrida den inte bara som domän reserverad för specialister, utan framför allt som domän för en specialiserad produktion som inte direkt berör skapandet av livet – inbegripet till och

<sup>3</sup> Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, i *Theoretische Schriften*, red. Rolf-Peter Janz (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2008), 572–573 (min översättning). Se också hela det sjätte brevet, d.v.s. ss. 570–578.

<sup>4</sup> Se t.ex. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 565.

<sup>5</sup> Vad Schiller säger är att den allsidighet och den frihet bildning syftar till förverkligas i konsten, leken och kärleken, som samtliga överbryggar inre och yttre splittring, därmed inte genom tvång utan i frihet (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, fr.a. ss. 560, 583, 607–609).

med dess egna specialisters liv.”<sup>6</sup>

Ett sätt att bättre förstå vad bildningstanken handlar om är att bli klarare över den idéhistoriska kontexten i vilken den först blir klart uttalad, av Schiller, Humboldt och andra, nämligen som ett svar på upplysningen. Immanuel Kant (1724–1804) bestämmer upplysning som ”människans utträde ur sin självförvållade omyndighet.”<sup>7</sup> Det här kunde också vara en bestämning av bildning: bildning kan sägas handla om myndighet, och att omyndigheten beskrivs som självförvållad antyder att lösningen måste vara egenaktivitet, något Kant också påpekar i det följande. Poängen är då att bildning är en mycket bättre väg till detta mål än upplysning, redan eftersom själva ordet upplysning antyder ett auktoritärt förhållande: någon upplyser någon annan. Framför allt både frambringar och omhuldar upplysningsideologin just den splittring som bildningen vill övervinna, metodiskt uttryckt i René Descartes’ (1596–1650) andra metodregel, som säger att varje problem ska delas upp i så många delar som möjligt,<sup>8</sup> ekonomiskt i Adam Smiths (1723–1790) förordande av arbetsdelning i första meningen av *The Wealth of Nations*.<sup>9</sup> Det här är givetvis bara två sidor av samma sak, för varje arbete bär ju på sitt eget vetande, som alltså bör sönderdelas metodiskt, och Descartes’ metod

<sup>6</sup> ”L’avant-garde de la presence”, *Internationale situationniste*, nr. 8 (1963), 21 (min översättning).

<sup>7</sup> Immanuel Kant, ”Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, i *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, i *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Werkausgabe, red. Wilhelm Weischedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968), 11–12:53 (min översättning).

<sup>8</sup> René Descartes, *Avhandling om metoden*, i *Valda skrifter*, red. och övers. Konrad Marc-Wogau (Stockholm: Natur och kultur, 1953), 39.

<sup>9</sup> ”The greatest improvement in the productive powers of labour, and the greater part of the skill, dexterity, and judgment with which it is anywhere directed, or applied, seem to have been the effects of the division of labour.” (Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Ware: Wordsworth Editions, 2012), 9) Smith konstaterar sedan (s. 10): ”The division of labour, [...] so far as it can be introduced, occasions, in every art, a proportionable increase of the productive powers of labour.” Mot slutet av verket lyfter Smith dock fram arbetsdelningens avigsida. Den som arbetar under sådana förhållanden, påpekar han (s. 778), ”generally becomes as stupid and ignorant as it is possible for a human creature to become. The torpor of his mind renders him not only incapable of relishing or bearing a part in any rational conversation, but of conceiving any generous, noble, or tender sentiment, and consequently of forming any just judgment concerning many even of the ordinary duties of private life. Of the great and extensive interests of his country he is altogether incapable of judging”



för med sig en arbetsdelning också inom vetenskapen. Och det innebär att upplysningen inte alls är frihetlig, i och med att den just leder till en sådan förkrympning av den enskildes förmågor och tänkesätt som jag tog upp för en stund sedan. Detta får allvarliga följder inte minst politiskt, eftersom det gör medborgaren oförmögen att förhålla sig till den helhet hon har ansvar för. Inte ens den som till synes har specialiserat sig politiskt blir förmögen till detta, eftersom en sådan utbildning medför risken att politik reduceras till det politiska spelet, till procedur- och organisationsfrågor. Således är det auktoritära förhållande som redan själva ordet upplysning antyder ingen tillfällighet.<sup>10</sup>

Bildning innebär att ta sig ur det förkrympande perspektiv som mera vetande ofta för med sig. Men hur går det till? Ett sätt skulle vara att öka sitt vetande kvantitativt; geologen skulle också studera sociologi. Humboldt antyder något liknande när han framhåller vikten av "ett harmoniskt utbildande av *samtliga* förmågor".<sup>11</sup> Vid närmare eftertanke kan detta dock inte vara lösningen. Hur mycket man än kan finns det alltid saker man inte kan, ja hela fält som man inte alls är insatt i. En sådan förståelse av vad bildning innebär skulle vidare förutsätta att vårt beroende av varandra är ett problem och idealt skulle omintetgöras. Och ett sådant blott kvantitativt ökande av vetandet innebär att det aldrig var något fel på det vetande man ursprungligen hade, trots att det förde med sig ett förkrympande perspektiv, det hade bara för liten omfattning. Ett annat sätt att ta sig ur förkrympande perspektiv mer vetande ofta för med sig är därför att förhålla sig till det vetande man har på ett nytt sätt. Och det är så Humboldts tanke sist och slutligen

---

<sup>10</sup> För en utförligare diskussion om upplysningens tendens att leda till motsatsen till vad den säger sig ha som mål, se Max Horkheimer och Theodor W Adorno, *Upplysningens dialektik: Filosofiska fragment*, övers. Lars Bjurman och Carl-Henning Wijkmark (Göteborg: Daidalos, 1996), fr.a. ss. 19–58, Robert Kurz, *Schwarzbuch Kapitalismus: Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, 2 uppl. (Frankfurt am Main: Eichborn, 2009), 53–120, samt Robert Kurz, *Blutige Vernunft: Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte* (Bad Honnef: Horlemann, 2004).

<sup>11</sup> Wilhelm von Humboldt, "Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin", i *Schriften zur Politik und zum Bildungswesen*, Werke 4, red. Andreas Flitner och Klaus Giel (Stuttgart: Cotta, 1964), 261 (min översättning).

bör förstås (något som blir tydligt om man betonar "harmoniskt" i det förra citatet), målet är alltså "den högsta och mest proportionerliga bildningen av hennes [människans] krafter till en helhet."<sup>12</sup> Omfattningen av ens vetande och kunnande är inte oviktig, men frågan om huruvida dessa krafter utgör en helhet eller inte är oberoende av frågan om omfattningen. Också hos den som vet väldigt mycket kan vetandet bestå av lösryckta bitar utan relation till varandra eller till hennes person i övrigt. Det här förklarar också bildningens relation till frihet: utan någon föreställning om mitt vetandes relation till ett större samhälleligt sammanhang, vilken roll detta vetande kan och inte kan spela, vari dess betydelse ligger och var dess gränser går, sätts detta vetande i bruk över mitt huvud, blir jag ett verktyg i händerna på tidsandan. Kort sagt är det detta som saknas hos den för vilken vetande för med sig ett förkrympande perspektiv: inte mer vetande av samma eller liknande slag, utan förmågan att reflektera kring detta vetande.

Bildning förstådd på detta sätt, inriktad på att komma tillrätta med problem som kan uppstå i och med att ens vetande ökar, det vill säga problem som är specifika för den vuxne, handlar alltså om reflektion, tänkande, eller, om man så vill, filosofi (då förstådd inte som en viss akademisk disciplin, utan som verksamhet). Hur kommer en sådan reflektion igång? En vanlig idé, som jag tror det ligger mycket i, är att skönlitteratur och film är en god utgångspunkt för sådant tänkande. Skälet till att det är en god utgångspunkt är att vi här har något som ofta är tillräckligt öppet, det vill säga inte för fram färdiga ståndpunkter som man tanklöst kan anamma eller förkasta, och som vidare ofta är tillräckligt främmande, det vill säga inte är ett material som man redan brukar betrakta utifrån ens invanda perspektiv. (Det här betyder dock att litteratur- och filmvetenskapen, men bara i den utsträckning den är metodisk, är till men för sina egna utövares möjligheter till bildning.) Sist och slutligen är dock inte materialet det viktiga, utan reflektionen. Att läsa en roman och sedan på ett ungefär kunna återge dess

---

<sup>12</sup> Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, 64 (min översättning).

innehåll är bara att ha adderat något till min värld, men om jag funderar över den, kanske läser den på nytt, framför allt diskuterar den med andra, då börjar jag ställa den i relation till annat, och då kommer inte bara ytterligare saker i romanen att bli synliga, utan nya saker blir synliga också i det den ställs i relation till. Sätillvida är det viktiga inte vad man läser utan att man funderar över det och, framför allt, samtalar om det med andra. Klart finns det vissa böcker som är mer tankeväckande än andra, men om man inte låter dem väcka tankar bildar de inte.

Här är en lämplig plats att påpeka att mycket av det som ofta går under namnet bildning faktiskt är raka motsatsen till den bildning de tankar jag har försökt utveckla här handlar om. Den typ av vetande som behövs för att vara framgångsrik i frågesport eller för att framstå som kultiverad på ett cocktail-party består just bara av icke-integrerade faktabitar; att göra detta till något centralt, till något mer än en på sin höjd ointressant biprodukt av en livsförändrande process, vore en livsinställning som denna bildningsprocess tvärtom å det kraftigaste syftar till att motverka. Att inte se denna skillnad, oavsett om det man förväxlar bildning med ses som något positivt eller något negativt, vore ett än djupare förfall, ett förfall som Nietzsche angriper gång på gång i sina tidiga skrifter, till exempel när han skriver: "Vår moderna bildning [...] är inte alls någon verklig bildning, utan endast ett slags vetande om bildningen".<sup>13</sup>

Inledningsvis nämnde jag att den fråga som borde besvaras inte är vad bildning är bra för, utan hur det kommer sig att vi ofta i och med att vi blir äldre inte längre ser den som lika central, hur det kommer sig att bildningens betydelse blir omtvistad och först måste underbyggas. Under diskussionens gång har det blivit tydligare vad bildning ska förstås i kontrast till, vilket därmed också betyder att det blivit tydligare varför bildningens betydelse

---

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *Otidsenliga betraktelser, andra delen: Om historiens nytta och skada för livet*, övers. Nikanor Teratologen, i band 2 av *Samlade skrifter* (Stockholm – Stehag: Symposion, 2005), 102. Se också Friedrich Nietzsche, "Vi filologer", övers. Joachim Retzlaff, i band 2 av *Samlade skrifter* (Stockholm – Stehag: Symposion, 2005), 308.

är omtvistad: skulle det den vänder sig mot inte vara något vi av olika skäl är åtminstone frestade att hålla fast vid skulle någon specifik bildningsansträngning inte behövas. Men jag tror det finns mer att säga om vilka svårigheter bildningen har att kämpa med, en del svårigheter som är begränsade till vår tid, andra som är av mer allmän karaktär.

Att det finns människor som rasisten inte vill lära något av är självklart. Men poängen är förstås inte att det finns vissa som har den här attityden till fullo och att alla andra saknar den helt. Vi har nog många lite av det här i oss, om än i olika former och olika tydligt. I en tid präglad av identitetsfrågor och individualism – en term som visserligen är väl schablonartad, och därför inte särskilt klagörande – är rädslan för att förändras i mötet med andra mer utbredd än i andra tider, för möjligheten av sådan förändring innebär att vem jag är varken är givet eller något jag formar helt på egen hand. Bildning, så som jag har utvecklat begreppet här, handlar dock om att sträcka sig bortom sig själv, vilket betyder att fastän jag förändras i och med att jag gör just detta är det inte mot min egen förändring min uppmärksamhet är riktad, som om det centrala vore något slags inkrökt identitetsprojekt, utan mot det som är nytt för mig. Som Simone Weil (1909–1943) påpekar är skönheten helig just genom sin anonyma karaktär och ett verkligt möte med den tar mig därför ur min självupptagenhet.<sup>14</sup> Rädslan för att förändras i mötet med andra kan dock inte enbart analyseras som en rädsla inför den andre och vad den kan ge mig, utan måste likväl också förstås som en rädsla inför mig själv. Som jag nämnt tidigare handlar bildning inte om att bara ta in nya saker, utan om att ställa sig själv i relation till dem, om att fundera och diskutera. Rädslan kan därför också förstås som en rädsla för att den jag redan är måste bli synlig i denna reflektion: dels kan jag vara rädd för att det visar sig att jag är tom, att jag inte har något att komma med, något att möta de nya saker jag nu ställs inför med, dels kan jag vara rädd för att den jag redan är är något jag helst inte vill få syn på eller bli påmind om. Bildning är därför

---

<sup>14</sup> Simone Weil, ”Personen och det heliga”, i *Personen och det heliga: Essäer och brev*, övers. Karin Stolpe (Stockholm: Bonniers, 1961), 17–18.

inte något som bidrar till välmående, som underhållning måhända gör, utan ger snarare upphov till konflikter, framför allt inom mig själv, och kommer därmed aldrig att göra lycka som kommersiell produkt, skulle någon komma på idén att försöka förvandla den till en sådan.

En annan sida av detta är att bildning motverkar provinsialism. Vill man inte veta av något utanför sin egen lilla by, då är heller inte bildning något man vill ge sig in i. Men det betyder inte att storstadsbon, som gärna tror sig vara betydligt mer öppen, är mindre provinsial. Skillnaden är att byn här inte i första hand är geografisk, utan temporal: nuet. Allt utanför den lilla byn avfärdas som gammalmodigt, ett avfärdande som dock också lätt för med sig en geografisk provinsialism, i och med att etiketten "gammalmodigt" kan sättas på allt utanför engelskspråkiga storstäder och deras internationella släktingar. Vad som spökar här är dels framstegstanken, enligt vilken det förgångna per definition är underlägset nuet, dels en tro på ekonomisk styrka som kriterium på andlig kvalitet. Provinsialism, oavsett form, är dock inte lätt att upptäcka, då den gärna maskerar sig som kritiskt tänkande, ett kritiskt tänkande som emellertid gör halt innan självkritiken och vidare just i och med sitt generella avfärdande av annat än det egna får samma distinktionslöshet till följd som den absoluta godtrogenheten. Bildning, däremot, är att tro att det finns något att lära av det svaga och undanskymda, såväl i rummet som i tiden, ja kanske i synnerhet av det, för just här finns en viktig kritisk potential som kan hjälpa en att nå den frihet gentemot tidsandan som bildning bland annat syftar till.

Denna frihet gentemot tidsandan når man alltså genom att sträcka sig utanför sig själv, det är tanken, inte genom att reducera sig själv till subjektivismens subjekt, individualismens individ, i tron att tidsandan på så sätt skulle kunna stängas ute. Att det senare inte är en möjlighet har blivit tydligt för mig inte minst i moralfilosofiska diskussioner med studenter. Många av dem börjar nämligen sina studier som något slags teoretiska egoister. Någon moral finns egentligen inte, hävdar de; den enda poäng som finns med det man gör är att göra det så bra för sig själv som möjligt. När vi diskuterar

mer specifika moralfrågor uttrycker de sedan de mest konventionella åsikter. Och det är också helt följdriktigt, när det blir klart hur de resonerar: om man vill göra det så bra som möjligt för sig själv, då är det ju bara dumt och skapar en massa obehag att reta upp folk och väcka strid. Om man är egoist bör man alltså inte utmana tidsandan, och det tror jag de har alldeles rätt i. Det är just därför som bildning måste innebära att gå bortom sig själv. Och här stöter vi alltså återigen på något som gör bildning misshagligt.

Kort sagt tror jag att ett skäl till att bildningstanken är omtvistad är att den rymmer en utopisk kvalitet som aldrig kan bli angenäm och populär. För barnet är det en glädje att växa, att bli ställd inför nya frågor och uppgifter, att känna, tänka, erfara och göra, men för den vuxne är den glädjen förbunden med den oro som växer så snart det blir uppenbart att jag nu håller på att tränga mig ut ur det samhälleliga rum jag fått mig tilldelat och inrättat mig i. Theodor W. Adorno (1903–1969) har ett exempel: ”Mångenstädes står bildningen, som opraktisk omständlighet och fåfång motspänstighet, redan i vägen för framsteget: den som fortfarande vet vad en dikt är, kommer svårli- gen att finna en välbetald ställning som copywriter.”<sup>15</sup> Precis som bildningen är dubbeleggad – både glädje och obehag – är också utopin alltid det, den innebär både längtan och hot. Bildningen och utopin kan därför inte omin- tetgöras, allt man kan göra är att försöka tygla och oskadliggöra dem. Tankar reduceras till något som kan vara trevligt att ägna en ledig stund åt, så länge de inte utmanar resten av livet. Filistern gör, skriver Nietzsche,

en sträng åtskillnad mellan ”livets allvar” och nöjet; det förra här översatt till arbetet, affärerna, samt hustru och barn, medan snart sagt allt som rör kultur hör till det senare. Ve den konst alltså som talar allvarsord och ställer krav, som berör hans näringar, hans affärer och hans vanor, det vill säga hans filisterallvar – från en sådan konst vänder han sin blick, som såge han något oanständigt.<sup>16</sup>

<sup>15</sup>Theodor W. Adorno, ”Theorie der Halbbildung”, i *Soziologische Schriften I, Gesammelte Schriften 8*, red. Rolf Tiedemann (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 101 (min översättning).

<sup>16</sup>Nietzsche, *Otidensliga betraktelser, första delen: David Strauss, bekännaren och skriftställaren*, 20.

Det här betyder att bildningens problem sist och slutligen inte kan lösas enbart med bildning. Förändringarna som behövs är mycket större än så. Men det innebär att något bildning verkligen är bra för är att den pekar ut behovet av ett annat samhälle och ett annat liv, ett annat samhälle och ett annat liv som jag måste kämpa för, inte minst med mig själv. Bildning handlar aldrig bara om bildning.

# Striden om framtiden: liberalism och universitetet som sanningsinstitution

*Sharon Rider*

## **Introduktion**

Under några års tid har vi kunnat se en utveckling som vi anar kan vara ganska farlig, men som vi ännu kämpar med att förstå oss på. En av de första (och fortfarande bästa) försöken att hitta ett begrepp för denna tendens myntades, inte av en filosof eller poet utan av komikern Stephen Colbert, som beskrev faktaunderlaget för beslutet att invadera Irak år 2003 som "truthiness" (Meyer 2006), eller "Veritasiness" (Smith 2006). I samband med tumultet som omger medialiseringen av den politiska sfären under senare tid, och i synnerhet miss/bruket av sociala medier som ideologisk indoktrinering, har flera nya ord myntats för att fånga in ett nu alltför bekant tillstånd: "faktaresistens" och "post-sanning" är de mest aktuella.

När vissa grundläggande ord inte längre brukas som förr, såsom exempelvis begrepp och distinktioner som "sann" och "falsk", "verklig" och "påhittad", "fakta" och "åsikt", "sanning" och "lögn", "skäl" och "undanflykt", tyder det på en förändring i vår livsform. Men vad kan det betyda att säga att ord "brukas" på ett visst sätt? Som vi kommer att se, i anslutning till Arendt och Ortega, är en gemensam värld möjlig endast om det finns ett gemensamt vidkännande av när och i vilka sammanhang det är lämpligt att säga att något är "sant", en "lögn" eller "ett faktum". Det är denna gemensamma förståelse som utgör grunden för hur och när genuin enighet eller oenighet alls kan komma till stånd. När en situation uppstår i vilken vi inte utan vidare kan känna igen oss i bruket av ord som "sanning" eller



”lögn” upplöses betingelserna för kultur, vetenskap och lagar. En del politiska kommentatorer har uttryckt den pessimistiska hållningen att vi just nu upplever de första skälvingarna i politikens och samhällets grundvalar. Vissa menar att ett av det bästa sättet att skydda och behålla ett stabilt och blomstrande samhälle är att upprätthålla våra bildningsinstitutioner.

John Stuart Mill inleder *Om friheten* (1859/2008) med ett motto från Wilhelm von Humboldts *Om gränserna för statens verksamhet*: ”Den ledande principen, som varje argument som utvecklas på dessa sidor sammanstrålar i, är den absoluta och väsentliga vikten av mänsklig utveckling i dess rikaste mångfald” (ML:s och SR:s översättning). I det följande kommer relationen mellan liberalism, i sin filosofiska bemärkelse, och högre utbildning att undersökas med avseende på denna ”väsentliga vikt av mänsklig utveckling i dess rikaste mångfald”. I denna essä undersöker jag universitetets roll som det som Hannah Arendt kallade, ”en sanningsinstitution”, nödvändig för upprätthållandet av en liberal (och demokratisk) livsform. Våra gemensamma sanningsinstitutioners ställning och beskaffenhet kan mycket väl vara den mest angelägna politiska frågan vi har idag.

### **Den sociala världen och dess element**

Upplysningstänkarna betraktade frihetens relation till bildning både som mål och medel. Man ansåg att intellektuell prövning och ett fritt utbyte av idéer leder till att det mänskliga förnuftet kontinuerligt förfinas, och på samma gång tänkte man att utbytet förkroppsligar förnuftet i sin högsta form. Ett klassiskt liberalt tema är alltså, å ena sidan, institutionaliserade rättigheter och sådana konstitutionella mekanismer som lägger band på den makt som hotar att undergräva utövandet av förnuftet. Å andra sidan, men nära kopplat till det som en liberal styrelseform kräver: vi måste kunna lita på att varje medborgare erkänner att hennes rätt att tänka och tala fritt förutsätter ett erkännande av att andra också delar samma rättighet och, dessutom, att hon på ett visst sätt aktivt måste välkomna oenighetens möjlighet som en nödvändig komponent i ett fritt utövande av vårt omdöme. De

klassiska liberala tänkarna – från Kant till Mill – ansåg att sociala framsteg skulle mynna ut i en konsensus som inte är ett resultat av tvång. Idag är antagandet att rationalitet som sådan leder till ett omfamnande av allmän-giltiga principer och universella sanningar som alla människor är nödgade att gå med på minst sagt kontroversiell. Kopplingen mellan att använda för-nuftet och att uppnå universella sanningar har brutits, åtminstone vad gäl-ler den samhälleliga, politiska och kulturella sfären.

Industrialiserade länder investerar både hopp och resurser i ”högre ut-bildning”, eller snarare, en förvirrad anhopning av föresatser och mål som samlas under det namnet. När dessa mål kommer till uttryck i styrdokument och politiska utspel talas det om ekonomisk tillväxt, anställningsbarhet, tekniska innovationer, integration av nyanlända, inskräpande av demokra-tiska värden och praktiker, jämställdhet mellan könen, etnisk tolerans och ekologisk hållbarhet. Det är mycket ambitiösa mål för vilket utbildningssys-tem som helst, men inte minst för Europas allt mer avreglerade, till och med fragmenterade universitetslandskap.<sup>1</sup> Men hur ska vi förstå tanken om att liberalismens och medborgarskapets kollaps kan hanteras genom tillräcklig ”utbildning”? Till att börja med ska vi försöka få grepp om vad som menas med medborgarskap i den liberala demokratin.

Vad är medborgarskap i massdemokratier som USA eller EU och dess sta-ter? Vilka är medborgarna, vad är deras relation till *demos*, och i vilken be-märkelse utgör de en massa? Inledningsvis, för att utgå ifrån Ortega Y Gas-sets belysande essä *Massornas revolt*: massorna är inte arbetarklassen, eller ”folk ute i stugorna”. Massdemokratins och masskulturens ”massa” förstås bäst i relation till ”massproduktion”: det är människan när hon ”upprepar sig som generisk typ, den genomsnittliga människan som agerar som sådan, som inte skiljer sig från andra människor”. Ortega definierar ”massmännis-kan” inte som medelmåttig, eller vanligt förekommande, utan som männis-kan som saknar förmågan till reflektion, som är nöjd med sitt moraliska och

---

<sup>1</sup> Jag har studerat de heterogena målen i andra sammanhang, se t.ex. Rider 2009: 83.104, Rider et al 2013 och Rider 2014:19121.

intellektuella tillstånd som det är. Enligt Ortega kännetecknas vår egen tid av förekomsten av "massan och det vulgära" i denna bemärkelse, inte minst bland de så kallade "eliterna". Denna insikt är för Ortega direkt relaterad till demokratin utmaningar i vår tid.

Ortega ansåg att den moderna demokratin, när den blomstrade, dämpades av en stor dos liberalism och passionerad respekt för lagen. En minoritet (som i princip kunde omfatta vem som helst, när som helst, under vilka omständigheter som helst) kunde leva i frihet och säkerhet under lagens beskydd. Oavsett dess övriga tillkortakommanden, hörde det till "den gamla demokratin" att människor (både som kollektiv och som individer) kunde lita på att det fanns specifika institutioner som etablerade och säkerställde grunden för pålitligt och neutralt beslutsfattande. Ett liberalt samhälle byggde på tillit; det var ett samhälle där en pluralitet valde att leva tillsammans trots enorma utmaningar, eftersom de kunde räkna med institutioner som hade potentialen att skapa och upprätthålla grundvalarna för alla och envars rättigheter och skyldigheter. Genom att utan tvång förbinda sig till liberala principer och respekt för lagen utövar medborgaren en sträng självdisciplin i umgänget med andra medborgare. I den här bemärkelsen är demokratin och lagen synonyma.

Men idag, säger Ortega, bevittnar vi en "hyperdemokrati" där massorna agerar direkt – "utanför lagen" – för att framtvunga sina mål och visioner (Ortega 1957: 16). "Massans mentalitet" utgör, enligt Ortega, ett avvisande av behovet att begränsa oss själva. I ett masssamhälle ersätts en genuin mångfald av röster av en homogen mängd. Det är bland annat detta som får tänkare som Dewey att söka massdemokratins lösning i "massutbildningen". Men, som Ortega noterar är moderna bildningsinstitutioner framför allt utformade för att lära "massan" de moderna livets tekniker: studenterna har fått verktyg, men får sällan en förståelse för den tradition som möjliggjorde dessa verktyg och resultat, inklusive den moderna demokratin. Att nytta och tillämpning betonas utan en grundläggande insikt i vetenskapens förutsättningar – dess historia, teoretiska överväganden och grundvalar – gör att

studenter inte begriper vad som krävs för att tänka, för att inte tala om att tänka nytt eller annorlunda. De bara tar för givet att de idéer och tekniker de lär sig bara "är så". Utan insikt i deras betingelser blir hela vår livsform, dess vetenskap och dess kultur, något "givet", som bara finns där för att garantera våra friheter och tillfredsställa våra behov – utan att förpliktiga till ansträngning, självbesinning eller eftertanke. Det innebär att varje individs instinkter, åsikter, lustar, preferenser och smak får vara precis som de är och inte ska behöva möta något egentligt motstånd. Våra rättigheter ligger framför oss som fallfrukt. Massmänniskan lär sig inte att betrakta institutionerna som hennes liv förutsätter som något som hon, tillsammans med andra, är ansvarig för att själva upprätthålla. I värsta fall leder utbildningen inte till aktivering av intellektet, utan snarare till att individens passiviserar ytterligare i sitt tänkande.

För Ortega var den främsta anledningen att använda sig av ordet massa inte att markera en talrik mängd, utan framför allt att beteckna en statisk tillvaro, en tröghet inom en viss livsform. Den människotyp som alstras i massamhället är instängd i sig själv och saknar förmågan att ta hänsyn både till andra människor och sakförhållanden. Av denna anledning har massmänniskan oftast många åsikter, men sällan riktiga idéer. Att komma på en idé betyder att man är kapabel till att anföra skäl för den idé man förfäktar; vilket i sin tur förutsätter att det finns något sådant som giltiga skäl och möjligheten att på ett begripligt sätt kommunicera om dessa skäl vars giltighet avgörs av den värld vi har i gemensam. Att formulera och begripa idéer, att fälla omdömen, betyder att man erkänner sakförhållandens auktoritet. Men massmänniskan känner sig vilsen om hennes idéer, preferenser och val utsätts för kritisk diskussion, och som en ryggradsreaktion tillbakavisar hon skyldigheten att acceptera någon som helst annan auktoritet än den hon finner hos sig själv (Ortega 1957: 74).

Människans egna och oprövade åsikter är i själva verket inte mer än "lustar iklädda ord". Åsikter uppfattas på så sätt som något man väljer, som man "plockar upp" utifrån, såtillvida det passar ens behov eller smak. Att

likställa värdet av sådana "spontana åsikter" med dem som erövrats genom reflektion, diskussion och kritisk prövning, är inte bara att förneka värdet av sakkunskap; det är att förespråka rätten att genom tvång frånta andra rätten att begära skäl och argument, av sig själv liksom andra, som grund för gemensamma beslut. Antagandet att man inte behöver skäl för sina handlingar eller uppfattningar, skäl som går att resonera om med andra som inte delar ens uppfattning, och vidare att man har rätt att påtvinga sin vilja på andra eftersom man "har rätt", är i grunden en illiberal föreställning.

I en fungerande liberal demokrati erkänner varje medborgare underförstått en uppsättning förpliktande begränsningar av den egna friheten, kriterier för avgörande av tvister, och respekt för legitima meningsskiljaktigheter samt institutioner som ges rollen av legitima domare. Om däremot dessa demokratiska principer enbart uppfattas som relativa eller tillfälliga konventioner som vi lika gärna kan vara utan, eller som ofrånkomligen partiska och intresse-drivna, krackelerar grunden för demokrati.

Ortegas bild av massmänniskan framställer en människotyp som helt enkelt inte vill kännas vid några begränsningar. Hon tänker att hon själv inte behöver utvecklas intellektuellt eller moraliskt, och att eventuella problem alltid ligger någon annanstans, hos andra, som utgör hinder för uppfyllandet av hennes krav på världen. Hon är i grunden tillfreds med den hon är, hon ser ingen anledning att lyssna på andra och ta in det som är främmande eller oväntat, om det inte passar ihop med hennes böjelser och tidigare antaganden. Hon varken kan eller vill ta på allvar det som inte redan finns hos henne. Dessa karaktärsdrag leder till inställningen att hon är i sin rätt att påtvinga andra sin vilja och sina ståndpunkter, eftersom det inte finns någon begränsning i vad hon kan vilja. Denna inställning, menar Ortega, är själva motsatsen till frihetlighet i alla dess former, vilken bottnar i en disciplinerad vilja att leva med andra och ta andra i beaktande.

### **Den kunniga dumskallen**

Nu kommer det svåra. När Ortega ställer frågan om det går att finna en re-

ell motsvarighet till den ovan beskrivna idealtypiska mentaliteten bland befintliga sociala klasser, finner han den i den bildade medelklassen, den klass som tidigare säkerställde att den liberala demokratin kunde överleva och blomstra. Han hittar den alltså bland de högt utbildade specialisterna, ”experterna”: ingenjörer, läkare, ekonomer, lärare och så vidare, men framför allt bland dem med särskilt gedigen utbildning, en kategori som gärna lyfts fram som förebilder för det moderna samhället i stort, nämligen vetenskapsmän i bred bemärkelse..

Då vetenskapligt arbete av nödvändighet har kommit att kräva specialisering, har vetenskapsmän för varje generation förlorat allt mer kontakt med andra vetenskaper än sina egna, kontakter som för tidigare generationer var en nödvändighet. Det snäva intresseområdet i den egna intellektuella apparaten med dess egna konventioner har skapat en expert som behärskar sitt lilla hörn av universum, och som på samma gång överskattar sitt kunnande om allt annat. Hon är ju ”högutbildad”. Utvecklingen skapar en ny människotyp, ”den kunniga dumskallen”. Genom sitt kunnande upplever hon sig som bättre skickad att fatta beslut om allt mellan himmel och jord. Hon är instängd i sina egna preferenser och föreställningar, eller, som Ortega säger, hon lever i ett oavbrutet tillstånd av ”icke-lyssnande”. Hon är inte kapabel till att ta det eller dem som är främmande eller annorlunda i beaktande. Man kan alltså säga att en viss sorts utbildning, och även en viss sorts förment bildning såsom man idag förknippar med humaniora, kan leda till intellektuell instängdhet och avskurenhet, en cementerad oförmåga att blicka utanför sina egna ramar.

Kollektiv handling för ett gemensamt syfte kräver däremot att vi emellanåt också måste avstå från att handla utifrån våra egna premisser för att istället tillsammans reflektera kring vad det är för ett slags samhälle vi från olika håll strävar efter. Ett annat sätt att säga samma sak: vi betraktar ibland oss själva, vårt samhälle, som ett problem att skärskåda (och eventuellt ändra på). Ortega förstår Aristoteles’ tanke att människan är ett politiskt djur och att alla människor av naturen är vetgiriga som olika sätt att säga att

människans böjelse och förmåga att artikulera genomtänkta ståndpunkter kring vår värld och vilka vi är för och med varandra hör till en fullt utvecklad mänsklig livsform. Men denna förmåga att förstå oss på varandra och hålla varandra ansvariga är ett ständigt pågående och oavslutat projekt. Om samhället skapas endast genom våra gemensamma ansträngningar, och om tanken aldrig är fulländad, utan alltid oavslutad en del av våra vardagliga strävanden här i världen, då kan vi också säga att förmågan att tänka kräver kontinuerlig och vaksam träning. Bildning är alltså en grundläggande del av hur ett i egentlig mening mänskligt samhälle uppnås och upprätthålls.

### **Liberalism och civilisation**

Enligt Ortega betyder civilisation det självmedvetna och ihärdiga valet att leva tillsammans. Andemeningen är alltså att det betyder att ta andra i beaktande när man handlar. Civilisationen är alltid liberal i ordets bredaste bemärkelse: den förutsätter ett visst mått av generositet och gästfrihet; att ta den andra på allvar, att ta hänsyn till henne, även om hon tillhör "motståndarlägret", eller bara är svagare.

För Hannah Arendt är det fantasi och omdöme, snarare än "kunskap" (i bemärkelsen att kunna fastställa att ett enskilt faktum faller under en viss allmän lag eller princip) som krävs för att engagera sig i det politiska projektet. Arendt tolkar Kants idé om "intresselöst omdöme" som något som har att göra med nödvändigheten att dra sig tillbaka till en åskådarposition bortom handlingsscenen. Åskådarens betraktande utgör inte förutsättningen för "objektivitet" i gängse mening, utan snarare "opartiskhet". Åskådaren, i denna mening, betraktar situationen utifrån deltagarnas olika perspektiv, utan att själv ha ett investerat intresse däri såsom hon skulle göra om hon var delaktig i spelet. Att se våra egna handlingar och åsikter som jämställda med andra aktörers kräver dock ett stort mått av såväl moralisk som intellektuell ansträngning. Arendt kallar detta perspektiv "tänkande", vilket inte är något vi "har" utan vidare. Det handlar snarare om en förmåga till resonabla och kloka omdömen, klart tänkande och intelligent handlande

som ideligen måste tillkämpas och upprätthållas.

Till skillnad från andra djur, vars agerande alltid är en reaktion på den omedelbara omgivningen, kan människan då och då dra sig tillbaka in i sig själv och sätta allt runtomkring utom det som hon fokuserar på inom parentes. Hon kan fästa uppmärksamhet på sig själv, sina idéer, tankar och planer. Men – och detta är viktigt – dessa saker är inte bara förankrade i individen, utan de kommer till henne från världen: från det som andra sagt, böcker hon läst, historier hon hört, de sociala mönster hon föddes in i, språket hon talar. Det är alltså paradoxalt nog så att jag för att dra mig tillbaka till mig själv också måste öppna mig för andra. Utan andra finns det ingen inre värld att dra sig tillbaka till. För Arendt liksom för Ortega är livets mening inte att tänka – men om våra handlingar helt skiljs från vårt tänkande blir handlingarna naturligtvis ogenomtänkta.

När människan ständigt är utsatt för hot, risker och verkliga eller inbillade faror – när hon är sysselsatt med sådant som hindrar henne från att samla sina tankar – är hon fången i sina impulser. Om hon inte kan stanna till för en stund och säga ”vänta, nu måste jag tänka efter”, kan hon inte heller vara ”sig själv”. Hon blir ”das Man”, massmänniska, alla och ingen särskild. När vilja och handlingskraft (”starkt ledarskap”, som man säger idag) dominerar en epok börjar vi enligt Ortega med att låsa våra dörrar. När det varken finns tid eller plats för reflektion är det upplagt för tanklöst handlande eller, för att använda Ortegas tekniska term, dumhet. I ett bisamhälle gör alla bin vad de måste. Bina har inga skäl för vad de gör, och behöver inte heller några. Som ett djur utrustat med förnuft är människan däremot dömd till ett liv där hon ger och avkräver skäl. För att besluta mig för om jag har ”bra skäl”, om jag har tänkt rätt, måste jag jämföra med andras skäl och tankar.

Men för att göra det behöver vi någon form av *sensus communis*, en gemensam grund att stå på. Om vi som utgångspunkt avvisar möjligheten till en sådan gemensam grund avvisar vi också möjligheten att leva tillsammans på ett meningsfullt sätt. Varje åsikt eller omdöme om sakernas till-



stånd är en böljande rörelse fram och tillbaka mellan mig och andra: för att undersöka de skäl jag har för att säga ”X är bra” måste jag kunna förklara mina tankar för någon annan. Där det inte finns skäl, finns det inget omdöme, utan bara urladdning – en böjelse, en kroppslig reaktion, en känsla. Redan begreppet omdöme förutsätter en rörelse in i mig själv och utåt, vilket tyder på att det måste finnas en gemensam måttstock eller referenspunkt – en värld vi delar. Men som vi redan sett består denna värld av våra gemensamma strävanden och försök att uppmärksamma och ta hänsyn till varandra både i tanke och handling. Det gemensamma ansvaret för att skapa en gemensam grund kan också kallas utbildning.

### **Högre utbildning som en sanningsinstitution**

Idag är det många av oss som tenderar att inta en ensidig diet när det gäller hur vi ”konsumerar” information. Vi undviker sådant som inte stämmer överens med vår bild, eller som inte låter sig integreras med vår tidigare förståelse utan skarvar. Vi är misstänksamma mot kunskap som kommer från ”fel” källa. Vad beror denna utveckling på? Jag ska argumentera för följande hypotes: vad som sker nu är att det som Arendt kallade ”sanningsinstitutioner” förfaller. Institutioner ska här inte förstås som ting, utan som ett tillstånd som uppnåtts genom att människor genom tänkande och handling strävar efter att skapa en värld som passar mänskligt liv. De uppstår inte naturligt, utan härrör ur tålmodig mänsklig färdighet. Enligt Arendt har universitet och domstolar varit de mest universellt erkända sätena för sanning, kunskap och fakta. För att ta ett av Arendts egna exempel: akademiska historiker som tillhör olika skolbildningar och som har olika forskningsintressen kan ge mycket olikartade beskrivningar av ”det som faktiskt ledde fram till andra världskriget”. Men i varje beskrivning är det under alla förhållanden sant att Tyskland invaderade Polen. Och det är falskt att Polen invaderade Tyskland. Det kan finnas många perspektiv på det som kan ha orsakat ett visst sakförhållande och vad det fått för konsekvenser, men sakförhållandet i sig står fast. Historikern måste i egenskap av historiker

känna ett ansvar för att upprätthålla den gräns som förbjuder att man anpassar fakta till den berättelse hon vill berätta – om hon inte gör det upphör historia att existera i dess moderna, akademiska bemärkelse, och återgår till sedelärande historier som berättas av folk som har olika motiv att berätta just dessa historier. Eftersom alla då har sin egen historia att berätta saknas det en opartisk domare.

Vad ska man säga om klimatförändringarna, för att ta ett aktuellt exempel? Enligt Arendt vore det felaktigt att kalla "klimatförändringar" ett faktum. Det är snarare en språklig genväg som står för de mödosamt vunna resultaten av intellektuell ansträngning och resursallokering i den pågående aktivitet som går under namnet vetenskap. "Klimatförändring" är svaret på tusentals frågor som har ställts och besvarats genom observationer och experiment, i laboratorier och rapporter världen över. Att förneka resultatet av allt detta medvetna mänskliga arbete, inte delvis utan i sin helhet, är att förneka rätten att dra vettiga slutsatser utifrån vår kollektiva tankekraft. Eftersom det är ett resultat av decennier av vetenskaplig forskning i vilken få av oss har sådana insikter att vi kan ha välgrundade åsikter om den, är klimatförändringen inte en fråga om åsikter. De som uttrycker "åsikten" att vi just nu upplever de meteorologiska konsekvenserna av vår livsform på planeten visar i stället sitt förtroende för vetenskapens metoder och praktiker – med andra ord: ett förtroende för utbildning och expertis. Vi närmar oss nu pudelns kärna. De flesta av oss är inte klimatologer. Oavsett vilka åsikter vi har, står vi på samma grund när det gäller fakta, och vi har inte tillräckligt på fötterna för att bedöma hur resultaten uppnåtts eller för att kontrollera resultatens giltighet. Däremot har vi goda grunder att respektera forskning och dess resultat, att tillerkänna den en viss auktoritet.

Enligt Arendts historiografi har det sedan upplysningen funnits en svängning mellan viljan att markera frihet på auktoritetens bekostnad och viljan att återupprätta auktoriteten på den individuella frihetens bekostnad. Men i vår tid blandas dessa två viljor ihop, och skillnaden mellan grader och former av personlig frihet å ena sidan och ideal, grader och former av styr-

ning, å den andra förloras. Problemet är att varken genuin auktoritet eller frihet i dess djupaste bemärkelse tillhör vår erfarenhet av världen idag. Att både auktoritet och frihet är på tillbakagång ser Arendt bland annat som ett resultat av att man blandat ihop två väsensskilda roller, den mellan styrning och undervisning, och pekar på två problematiska konsekvenser som sammanblandningen får. Det politiska skiktet låtsas vara ett slags lärare, och läraryrket och dess auktoritet förstås i termer av maktutövning, d.v.s. ideologiskt. Men Arendt understryker betydelsen av att elevens ojämlikhet är tillfällig, såsom elev är hon en potentiell like, till skillnad från politisk styrning, där den styrde är underordnad som sådan. Deltagandet i gemensamma angelägenheter förutsätter att utbildningen som krävs för att vara en like är fullbordad. Utbildningen ska alltså förbereda den unga människan för att utöva jämlikhet och frihet i ett *polis*. Lärarens auktoritet är alltid på en och samma gång politiskt irrelevant och fullständigt nödvändig för att förbereda den unga på uppgifterna i framtiden. För Arendt är auktoritet inte makt, utan det som ger makten legitimitet. Den kompletterar makten, men gör det inte genom tvång eller befallning, utan endast genom att erkännas. En sådan auktoritet är okränkbar om den verkligen tillhör en gemensam och värderad tradition, en gemensam väv av relationer.

För Arendt är det som är viktigt i politiken varken individen eller gruppen, utan den gemensamma världen. Det som krävs för att ett fritt politiskt samfund ska kunna ta ansvar för världen är en offentlig sfär där olika idéer om hur världen ska vara kan mötas genom öppen konfrontation i form av argument. Agoran, som gör detta möjligt, förutsätter ett erkännande av auktoriteten i en gemensam värld som alla parter kan hänvisa till. Även om sakförhållanden kan analyseras på olika sätt och sättas i olika sammanhang beroende på vart resonemanget är på väg tar detta inte bort auktoriteten som fakta har. Om vi gör avkall på kravet att åtminstone enklare fakta är gemensamma, blir politik utan tvång eller illegitim auktoritet omöjlig, eftersom vi inte längre delar en gemensam värld som vi kan gräla om. Därför är det väsentligt att det finns en instans där samtalsparterna kan hämta

sina gemensamma "fakta", där opartisk expertis fungerar som ett regulativt ideal. Arendt nämner universitet och domstolar som sådana "sanningsinstitutioner". "Mycket ovälkomna sanningar har levererats från universitetet, och mycket ovälkomna domslut har avgivits gång efter annan." (Arendt 2004: 275) Trots att deras uppgift i moderna demokratiska stater är just att "propagera sanning" snarare än att följa politikens spelregler har sanningsinstitutionerna grundats och upprätthållits av just den politiska makten. Arendt anser att dessa institutioners blotta existens, inte minst genom de "obundna och förhoppningsvis opartiska" forskarna och rättsskiparna som är anslutna till dem, ökar chansen att sanningen överlever.

Arendt noterar också att de ämnen som är minst "nyttiga" är exakt de som är mest viktiga för politiken. Humaniora har som uppgift att "ta reda på, hålla vakt över och tolka faktasanningar och människors dokument" (2004, 276). Humaniora fyller den politiska funktionen att leverera kunskaper och insikter som inte är beroende av den politiska sfären, just eftersom ingen handling eller beslut kan stå på spel här. Humanisten ska enbart säga "så här ser världen ut". Läraren visar vad som är eller har varit fallet, oavsett vad du eller jag tycker om det: så här tränas vi i att vara sanningsenliga, och så här tränas också vår omdömesförmåga.

Genom att hänvisa till Upplysningens idé om att det inte kan finnas någon vattentät distinktion mellan friheten att kommunicera och friheten att tänka betonar Arendt att den enda garant vi har för möjligheten att fälla sanna omdömen är vår förmåga att pröva våra resonemang i relation till andras: "vi tänker i gemenskap". Både studenten och forskaren behöver på grund av den mänskliga felbarheten "hela den läsande publiken" för att tänka (2004, 249-50). Åsikter hänvisar till sakförhållanden, och sanningar om sådana förhållanden är politiska genom att hänföra sig till händelser och omständigheter som kräver vittnesbörd. Men sakförhållanden är inte i sig "åsikter" eller "berättelser". Det är snarare på basis av fakta som vi grundar våra åsikter, eller bygger våra berättelser, vilka i sin tur ofta härrör ur specifika intressen, böjelser eller behov. Om påståenden om sakförhållanden

formuleras utifrån smak, politiska mål och intressen, då har vi förlorat den gemensamma världen där samtal och övertalning – utövandet av politisk frihet – kan uppstå.

Sakförhållanden ändras heller inte på basis av om vi godkänner dem eller ej. I den bemärkelsen är de tvingande snarare än övertygande. Däremot: ju större min förmåga att kontextualisera och begreppsliggöra ett visst sakförhållande från olika perspektiv är – ju mera ”expansivt” mitt sätt att tänka är – desto subtilare, riktigare och mera rättvisande kommer mitt omdöme att vara (att se något endast utifrån en viss synvinkel innebär alltid förvrängning). Det enda sättet att undvika att vår fantasi krymps och deformeras är att vara öppen för att ha fel, att tveka över våra egna förgivettaganden.

När sanningsinstitutioner antar en politisk agenda reproduceras inte bara en specifik ideologi utan även vanan att betrakta allt sanningsökande och sanningsägande som per definition partiskt. Alltså kan de inte fungera som tillflyktsort för kunskap och idéer som kan bilda en gemensam grund i förhandlingen och samtalet om en gemensam värld – en värld som är arenan där frihet kan utövas och säkerställas för kommande generationer. Sanningsinstitutionerna inlemmas då istället i stundens efemära politik.

Globalisering, digitalisering och den krassa ekonomiska verkligheten innebär en genuin utmaning för högre utbildning. Men vidden av den utmaningen har inte uppmärksamrats tillräckligt mycket. Det har i slutändan att göra med vår förmåga och vilja att återupprätta det gemensamma projektet att välja att dela en värld med varandra som likar – så att min frihet och förmåga att tänka är beroende av din. En förutsättning för detta projekt är att vi etablerar institutioner, ”trygga rum”, där vi kan odla och artikulera vår kunskap om världen, och där personliga eller gruppintressen och övertygelser inte har en tvingande kraft. Den liberala demokratin har ett otvetydigt behov av sanningsinstitutioner som har legitim auktoritet – där argumentation hänvisar till sakförhållanden av olika slag vars framtida användning vi inte kan förutsäga, eftersom nya fakta och nya argument uppstår och korrigerar vad vi redan tror oss veta. Utan en sådan gemensam grund står vi

inför risken att minoriteter – i synnerhet de minoriteter som Ortega talade om, nämligen de som faktiskt tänker efter – inte längre beskyddas av en fungerande demokrati.

Översättning från engelska: Mio Lindman & Sharon Rider

### Litteratur

Arendt, Hannah. 2004. *Mellan det förflutna och framtiden: Åtta övningar i politiskt tänkande*. Göteborg: Daidalos.

Mill, J.S. 2008. *On Liberty and Utilitarianism*. New York: Penguin Random House.

Meyer, Dick. 2006. *The Truth of Truthiness*. <http://www.cbsnews.com/news/the-truth-of-truthiness>. Accessed 20 Feb 2017.

Rider, Sharon et al. 2013. *Transformations in Research, Higher Education and the Academic Market: The Breakdown of Scientific Thought*. Dordrecht: Springer.

Rider, Sharon. 2009. The Future of the European University: Liberal Democracy or Authoritarian Capitalism? *Culture Unbound: Journal of Current Cultural Research*. Vol. 1: 83-104.

Rider, Sharon. 2014. The Very Idea of Higher Education: Vocation of Man or Vocational Training? In *The Humboldtian Tradition*, eds. Thomas Karlsruhn, Peter Josephson & Johan Östling, 191-212. Leiden: Brill.

Smith, Christy Hardin. 2006. A Stop on the Veritasiness Tour 2006.

Firedoglake. <https://shadowproof.com/2006/06/05/a-stop-on-the-veritasiness-tour-2006>. Accessed 20 Feb 2017.

# Drömmen om en annan värld – Det bibliska arvets utopiska kraft

Jayne Svenungsson

”Den moderna politiken är ett kapitel i religionens historia.” Detta lakoniska konstaterande inleder John Grays bästsäljare *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* från 2007. Gray, som gjort sig känd som en av samtidens mer välformulerade kulturpessimister, beskriver hur vi i början av det nya millenniet befinner oss i ett landskap bestrött med vrakdelar från det gångna seklets havererade utopier. Kommunism, fascism, nazism – samtliga reste sig med frälsande anspråk för (utvalda delar av) mänskligheten, och samtliga tog en ände med förskräckelse. Samtliga hade också sin förlaga i den bibliska religionen: ”Modernitetens sekulära terror är en muterad form av det våld som ackompanjerat kristendomen genom historien.”<sup>1</sup>

Om västerlandet gång efter annan genererat fram utopiska visioner med förödande konsekvenser för det politiska livet beror det alltså på dess rötter i det bibliska arvet. Det är den apokalyptiska tron på en nära förestående fullkomlig värld som spökar i det moderna Europas politiska fantasier om det ideala samhället. Än idag, hävdar Gray, tenderar vi att förneka farorna med utopiskt tänkande. Skillnaden gentemot 1900-talet är möjligen att utopierna idag återfinns på högerkanten snarare än på vänsterkanten. Gray syftar då inte primärt på högerextremismens landvinningar, utan på de storvulna visioner som utmärkt amerikansk och delvis europeisk utrikespolitik i kölvattnet av terrordåden 2001. Om Gray har ett ärende med sin bok är det

---

<sup>1</sup> John Gray, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* (London: Penguin Books, 2008 [2007]), s. 3.

därför att få oss att nyktra till och formulera en politik fri från illusioner:

Precis som under 1900-talet förnekar vi idag utopismens faror. Nu som då inbillar vi oss att inget kan stoppa människan från att ständigt omskapa sig själv och den värld hon lever i efter eget behag. Denna fantasi kastar ljus på flera aspekter av den samtida kulturen, och givet dessa omständigheter är det vi behöver mest av allt idag ett *dystopiskt* tänkande.<sup>2</sup>

Grays diagnos av samtiden står naturligtvis inte oemotsagd. I den andra ändan av det politisk-filosofiska spektrat finner vi idag en rad tänkare som likt Gray ser en koppling mellan politisk utopism och västerlandets religiösa arv, men som till skillnad från Gray inte betraktar utopism som något destruktivt. Denna trend finner sin kanske mest färgstarke representant i Slavoj Žižek, och det är knappast någon tillfällighet att Žižek och Gray drabbat samman i offentligheten under senare år.<sup>3</sup> Möjligen skulle Žižek stämma in i Grays svidande kritik mot den högerutopism som under 2000-talet manifesterat sig i "kriget mot terrorn" och idén om den västerländska demokratis universaliserbarhet, men här slutar också samsynen. För Žižek är det inte människans tro på att hon kan omskapa sig själv och den värld hon lever i som är det akuta problemet i samtiden. Tvärtom är vår tids stora dilemma den bristande tron på att verklig politisk förändring överhuvudtaget är möjlig – det så kallade postpolitiska tillståndet.<sup>4</sup>

Framför allt skiljer sig Gray och Žižek åt vad gäller synen på det bibliska arvets politiska värde. Žižek har förvisso inte mer till övers än Gray för religionen som personlig angelägenhet. Däremot ser han en ovärderlig resurs i det bibliska arvet för politikens räkning. Om liberalismen invaggar människor i förnöjsam likgiltighet inför det kapitalistiska samhällets inbyggda orättfärdighet, har det bibliska hoppet om en messiansk förlossning en unik

---

<sup>2</sup> Ibid., s. 27.

<sup>3</sup> Se vidare John Gray, "The Violent Visions of Slavoj Žižek", *New York Review of Books*, vol. 59, nr 12 (2012), samt Žižeks genmäle "Not Less Than Nothing, But Simply Nothing", <http://www.versobooks.com/blogs/1046-not-less-than-nothing-but-simply-nothing>, 2 juli 2012 (hämtat 2014-09-24).

<sup>4</sup> Se t.ex. Slavoj Žižek, "Carl Schmitt i den postpolitiska tidsåldern", översättning: Henrik Gundenäs, *Fronesis*, nr 19–29 (2010), s. 46–67.



förmåga att frambringa engagerade subjekt som är villiga att leva och dö för sin sanning. I böcker som *The Fragile Absolute – Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* (2000) och *The Monstrosity of Christ* (2009) driver Žižek rentav tesen att ett genuint revolutionärt tänkande enbart kan formuleras inom ramen för den kristna teologins verkningshistoria.

Žižeks revolutionsromantiska omhuldande av kristendomen har lika lite som Grays kulturpessimism undgått kritik. Min avsikt i den här essän är emellertid inte att fördjupa mig i den kritiska diskussionen kring dessa två författarskap.<sup>5</sup> Istället ska jag närma mig den mer övergripande frågan om det bibliska arvets politiska värde. Om Gray representerar en ytterlighetsposition i sitt kategoriska avfärdande av varje konstruktiv impuls i västerlandets religiösa arv, representerar Žižek en annan i sitt tämligen okritiska hyllande av den utopiska kraften i den kristna religionen. I kontrast till båda positionerna vill jag hävda att det inte finns något enkelt eller entydigt svar på frågan om det bibliska arvets politiska värde. Tvärtom har den västerländska historieteologin gett upphov till en komplex och tveeggad verkningshistoria, vilken rymmer såväl destruktiva som konstruktiva inslag. För att visa på komplexiteten i frågan ska jag i ett första led göra ett nedslag i de kritiska debatter kring den bibliska religionens utopiska aspekter som utspelade sig i mitten av förra århundradet. Därefter lyfter jag fram några av de röster som vid samma tid försökte skriva fram det bestående politiska värdet i bibelns profetiska arv. I förlängning av dessa röster ger jag till sist tre skissartade exempel på hur den utopiska kraft som finns i det bibliska arvet kan ge konstruktiva impulser till pågående politiska processer än idag.

### **Myten om historiens mening**

1900-talet har gång efter annan utmålats som det svarta århundradet, en faustisk era då människans strävan att forma historien efter eget gottfin-

---

<sup>5</sup> Jag utvecklar en längre kritisk läsning av Žižek i min bok *Den gudomliga historien. Profetism, messianism och andens utveckling* (Göteborg: Glänta förlag, 2014), s. 228–242. Mot slutet av boken utvecklar jag även en kritik av den position Gray representerar (dock ej av Gray själv) vad beträffar synen på det bibliska arvets politiska värde (s. 248–250).

nande nådde tidigare osedda höjder. Under flera decennier löpte det ideologiska vansinnet amok och lämnade Europa med omnejd i ruiner. När röken bland ruinerna sakta började skingras, vid mitten av seklet, infann sig en tid av kritisk besinning. Otaliga var de europeiska intellektuella som i kölvattnet av andra världskriget försökte dechiffrera de urartade ideologernas vansinne. En återkommande fråga i dessa kritiska självreflektioner handlade om religionen. Var det helt enkelt så att de totalitära strömningar som svept fram över kontinenten kunde spåras tillbaka till västerlandets religiösa arv?

Ett av de mer berömda försöken att reda ut denna fråga återfinns i Karl Löwiths klassiska verk *Meaning in History*, författat 1949 under hans exil i USA. Som titeln antyder vill Löwith komma åt illusionen om att historien rymmer en högre mening som människan är satt att förverkliga. Det är just denna illusion som ligger bakom den hybrisartade strävan att forcera historiens gång i avsikt att uppnå ett perfekt samhälle.

Likt flera andra liberala tänkare, såsom Karl Popper och Isaiah Berlin, såg Löwith en koppling mellan 1900-talets totalitära ideologier och 1800-talets storvulna historiefilosofier. Men han gick samtidigt längre i sin analys. Det räcker inte med att spåra de moderna utopiernas rötter tillbaka till den tyska idealismen och dess kvasiteologiska tydningar av historien; roten till det onda ligger helt enkelt i det bibliska arvet som sådant. Det är inom ramen för detta arv som människan för första gången börja föreställa sig historien som gudomlig, som ett eskatologiskt drama om frälsning och förtappelse styrt av den gudomliga försynen.<sup>6</sup>

Under medeltiden utkristalliserar sig de bibliska förlossningsvisionerna till omfattande historieteologer. Augustinus intar här en särställning, inte bara i sin egenskap av västkyrkans mest inflytelserika teolog. Med sin lära om de två städerna förmår Augustinus på ett unikt sätt upprätthålla det kristna hoppet om en kommande förlossning, samtidigt som han tillhandahåller en förklaring till varför historiens fullbordan inte inträffat trots att

---

<sup>6</sup> Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago och London: University of Chicago Press, 1949), s. 1–32.

flera århundraden förflutit sedan Kristi tid på jorden. Historiens egentliga mening ligger helt enkelt förborgad i Guds stad, och det är inte människans uppgift att utifrån skeenden i den världsliga staden försöka förutspå eller påskynda de yttersta tiderna. Inte helt förvånande kommer Augustinus tämligen väl ut ur Löwiths framställning. Med den nordafrikanske biskopen stävs den apokalyptiska impulsen i det bibliska arvet och kyrkan finner sig i sin roll som pilgrim på jorden, tålmodigt inväntandes Gudsrikets slutliga inbrott.<sup>7</sup>

När vi når högmedeltiden kommer bilden att ändras. Om apokalyptiska strömningar i begränsad omfattning alltid florerat på det folkliga planet, får de ett teologiskt uppsving under 1100-talet. Nyckelnamnet är den kalabriske abboten Joakim av Floris. Till skillnad från Augustinus utvecklar Joakim en dynamisk historieteologi där nya aspekter av Guds uppenbarelse successivt öppnas upp. Framför allt skiljer de sig åt i synen på bibelns tal om tusenårsriket. Om Augustinus tolkade tusenårsriket som en metafor för kyrkans tid på jorden, läste Joakim texten bokstavligt och förstod den som ett löfte om en nära förestående jordisk tid av frid och andlig blomstring. Även om Joakim inte förnekade att historien en dag skulle ta slut, försköt han därmed i väsentlig grad fokus från det eviga paradiset mot detta jordiska idealtillstånd.<sup>8</sup>

Med denna rörelse frigjordes en oanad utopisk kraft. Från de millenaristiska strömningarna under senmedeltiden fram till de tyska bondekrigen på 1500-talet gav Joakims vision om ”Andens tidsålder” bränsle till drömmen om en annan, bättre värld. När den bibliska världsbilden till sist bleknade några århundraden senare kom tron på ett överhistoriskt mål att vändas in mot historien själv. Så föddes den moderna utopin om det fulländade samhället, en idé som gång efter annan genererat totalitära projekt där övergrepp i samtiden rättfärdigats av mål i framtiden.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Ibid., s. 160–173.

<sup>8</sup> Ibid., s. 145–159.

<sup>9</sup> Ibid., s. 60–103.

Det var alltså denna illusion om ett fulländat samhälle som Löwith ville avslöja genom att visa på dess rötter i apokalyptiska föreställningar om ett kommande fridsrike. Om det moderna västerlandet varit besatt av idén om framsteg genom politiska och vetenskapliga medel, är det helt enkelt för att det står i direkt kontinuitet med den ”judiska och kristna tron på fulländning” – och det är inte förrän vi ger upp denna tro som vi kan börja förhålla oss till historien på ett mer nyanserat sätt.<sup>10</sup>

Löwith har inte varit ensam om att fälla denna kritiska dom över det bibliska arvet. Ungefär vid samma tid, i början av 1950-talet, utvecklade den konservative politiske tänkaren Eric Voegelin en liknande kritik av den moderna framstegstron och dess avarter i 1900-talets totalitära ideologier. Till skillnad från Löwith ville Voegelin förvisso försvara en autentisk kristen tro bortom millenaristiska avarter, men han var enig med sin landsman om att medeltidens kiliastiska strömningar banade vägen för modernitetens utopier.<sup>11</sup> Några år senare, 1957, fick tesen om det bibliska arvets utopiska kraft ny näring genom Norman Cohns inflytelserika studie *The Pursuit of the Millennium*, och ytterligare två decennier framåt, när sextioåttarörelsen svept fram över världen, publicerade Melvin Lasky sin omfattande *Utopia and Revolution: On the Origins of a Metaphor*.<sup>12</sup>

I samtiden finner den anti-utopiska tradition som Löwith lade grund för sin kanske mest ivrige försvarare just i John Gray. Sålunda kan Gray, i linje med vad som redan återgetts inledningsvis, konstatera att ”[m]oderna revolutionära rörelser är en fortsättning på religionen med andra medel”.<sup>13</sup>

---

10 Ibid., s. 1–2.

11 Se vidare Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1952).

12 Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London: Pimlico, 1993 [1957]), samt Melvin J. Lasky, *Utopia and Revolution: On the Origins of a Metaphor* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

13 Gray, *Black Mass*, 3.

## Det profetiska löftet

Frågan är bara om detta enbart är av ondo – om västerlandets teologiska förflutna endast är en belastning för det moderna politiska tänkandet. Parallellt med den omfattande utopikritik som växte fram i kölvattnet av andra världskriget trädde en rad andra tänkare, företrädesvis av judisk börd, fram och försvarade de konstruktiva politiska impulser som finns i bibelns profetiska arv. Hit hör Ernst Bloch, Martin Buber, Abraham Heschel, Yehezkel Kaufmann, Gershom Scholem och Jacob Taubes, för att bara nämna några. Dessa tänkare skiljde sig åt i väsentliga avseenden. Gemensamt var dock att de avfärdade föreställningen att modernitetens våldsamma ideologier skulle misskreditera det bibliska arvet. Även om det är sant att teologiska föreställningar om förlossning ibland tjänat som inspiration för farliga utopiska projekt, är det lika sant att det bibliska arvet genom historien skänkt inspiration till genuint emancipatoriska rörelser.

För att synliggöra denna dynamik är det nödvändigt att gå tillbaka till den profetiska litteraturen i den Hebreiska bibeln, kristendomens Gamla testamente. Det är hos de antika judiska profeterna som idén om Gud som hela mänsklighetens Gud för första gången formuleras. Med drömmen om alla folks återvändande till Israels Gud vidgar profeterna vad som från början var en nationell idé till att bli en universell vision och lägger därmed grunden för ett radikalt jämlikhetsideal. Ett annat framträdande drag i den profetiska litteraturen är oviljan att tillskriva någon befintlig politisk eller social ordning överhistorisk auktoritet. I profeternas ögon överskrider Guds rättvisa alltid världsliga ordningar, vilket innebär att varje sådan ordning kan utmanas i namn av denna högre rättvisa.<sup>14</sup>

I tydlig kontrast till de som ryggradsmässigt förkastade det bibliska arvet kunde tänkare som Buber, Heschel och Scholem sålunda argumentera för att den profetiska förkunnelsen om en högre rättvisa i alla tider varit en vital kraft för marginaliserade folk som här funnit en härd för motstånd mot

---

<sup>14</sup> Se vidare Martin Buber, *The Prophetic Faith*, övers. Carlyle Witton-Davies (New York: Collier Books, 1949) samt Abraham J. Heschel, *The Prophets*, vol. I–II (New York: Harper Perennial Classics, 2001 [1962]).

repressiva strukturer av både politiskt och religiöst slag. Detta innebär inte att de betraktade den messianska förlossningen som ett tillstånd som kunde uppnås en gång för alla. I linje med en betydande ådra inom judiskt tänkande föreställde de sig snarare förlossningen som en aldrig avslutad uppgift. Med Scholems ord: ”Messias ankomst är förbunden med det omöjliga, eller åtminstone med högst paradoxala omständigheter.”<sup>15</sup>

Med detta synsätt framträder den messianska idén om en kommande förlossning snarare som ett värn *mot* totalitära idéer om ett fullkomligt samhälle: om totalitarism i dess olika skepnader utmärks av strävan att inrätta himmelriket på jorden, uttrycker den messianska idén i sin judiska (men även kristna) skepnad en insikt om att historien alltid rymmer mer än vad vi någonsin kan förutse eller föreställa oss; att det alltid finns mer att hoppas på och sträva efter, och att vi därför aldrig får slå oss till ro med sakernas tillstånd.

Det som är slående om man ställer tänkare som Buber, Heschel och Scholem vid sidan av Löwith är alltså att vi finner två helt olika värderingar av de bibliska arvet – och jag vill hävda att båda hållningarna rymmer en betydande grad av sanning. Det är, som jag redan framhållit, inte svårt att finna exempel på hur teologiska föreställningar om en ideal tillvaro gett (och alltså ger) bränsle till både politisk och religiös extremism. Men det är inte heller svårt att visa hur den profetiska drömmen om en annan värld genom tiderna inspirerat människor att kritisera, protestera eller rentav revoltera mot korrupta och orättfärdiga samhällsordningar. Givet att religiösa traditioner är dynamiska storheter – pågående förhandlingar mellan olika tolkningar – är detta knappast ämnat att förvåna. Det bibliska arvet rymmer som alla religiösa arv såväl konstruktiva som destruktiva potentialer. Den verkliga utmaningen för varje levande religiös tradition ligger därför i att synliggöra och problematisera traditionens repressiva drag och samtidigt urskilja och uppmuntra dess godartade sidor. I själva verket är detta

---

<sup>15</sup> Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, övers. Michael A. Meyer (New York: Schocken Books, 1971 [1959]), s. 34.

ett arbete som ständigt pågår – bland historiker, teologer och textforskare, men framför allt bland de människor som identifierar sig med och bär upp traditionen i fråga.<sup>16</sup>

Det är också här som den anti-utopiska kritiken av det bibliska arvet enligt min mening kommer till korta. Om kritiker från Löwith till Gray delar övertygelsen att modern politik bör kapa banden till sitt teologiskt förflutna, kan man helt enkelt fråga om de inte ger upp alltför lätt. Vare sig vi vill det eller ej, förblir det bibliska arvet (vid sidan av grekiska och arabiska impulser) en väsentlig grund för västerlandets politiska, juridiska och filosofiska traditioner. Att avsäga sig detta arv istället för att göra anspråk på det som en gemensam kulturell angelägenhet är kort och gott att överlåta arvet till de krafter inom både judendom och kristendom som gärna identifierar den egna traditionen med just de drag som de utopikritiska tänkarna ser som utmärkande för den bibliska religionen (farlig utopism, teokratiska fantasier, ett prisgivande av livet här och nu i namn av ett framtida mål).

Sist men inte minst, att avsäga sig det bibliska arvet av politisk-filosofiska skäl är också att avsäga sig de resurser som de bibliska traditionerna erbjuder för konstruktivt politiskt engagemang. Detta leder mig åter till den övergripande frågan om det bibliska arvets politiska värde. Om den moderna utopikritiken med viss rätt visat på det bibliska arvets förmåga att generera politiska utopier av det mer problematiska slaget, är frågan därmed långtifrån uttömd. Dock behöver diskussionen om det bibliska arvets bestående värde bli mer finstilt – och självkritisk – än den tenderar att bli bland de tänkare som i samtiden hyllar den kristna teologins revolutionära kraft.<sup>17</sup> Jag ska avsluta den här essän med att mycket kortfattat lyfta fram tre aspekter av det bibliska arvet som jag menar kan tjäna som konstruktiva resurser i den pågående politisk-filosofiska debatten om universalism, identitet,

---

16 Jag utvecklar detta resonemang ytterligare i artikeln "Gud mellan upplysning och vidskepelse", i Sven Rise och Knut-Willy Sæther (red.), *En bok om Gud: Gudstanken i brytningen mellan det moderne og det postmoderne* (Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2011), s. 185–198.

17 Jfr, förutom de titlar av Žižek som jag lyfte fram inledningsvis, exempelvis den av Žižek, Creston Davis och John Milbank redigerade volymen *Paul's New Movement: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology* (Grand Rapids: Brazos Press, 2010).

rättvisa och demokrati (självfallet är detta fokus på det bibliska arvet på intet sätt avsett att förneka eller överskyla motsvarande kritiska potentialer i andra religiösa arv).

### **Det bibliska arvet som politisk-filosofisk resurs**

Den första aspekten jag vill lyfta fram är den bibliska föreställningen om en *partikulärt situerad universalism*. Detta är kanske inte det första man kommer att tänka på om man betraktar den kristna kyrkans historia. Kristendomen – och i förlängningen hela den västerländska civilisationen – har onekligen haft en tendens att generera förhävande och ibland våldsamma former av universalism. Genom att förstå den egna traditionen som ett universellt budskap om frälsning har den kristna kyrkans företrädare ibland varit blinda för de egna anspråkens partikulära förutsättningar och därmed brustit i respekt mot andra traditioners partikularitet. Detta är ett mönster som framför allt utmärkt kristendomens förhållande till judendomen, där kyrkan genom historien presenterat det egna budskapet som en fullbordning av det löfte som Gud ursprungligen gav åt det judiska folket (så kallad ersättningsteologi).<sup>18</sup> Men det är naturligtvis också möjligt att peka på ett samband mellan kristendomens anspråk på att erbjuda universell frälsning och västerlandets anspråk på att tillhandahålla ”civilisation” genom otaliga missions- och kolonisationsprojekt in i våra dagar.

Om vi återvänder till det bibliska arvets rötter, de bibliska texterna, finner vi emellertid en annorlunda föreställning om det universella. Redan i delar av den profetiska litteraturen växer en universalistisk tradition fram, knuten till föreställningen att det *judiska* folkets Gud i själva verket är den enda Guden och därmed alla folks Gud. Det som skiljer denna universalism från det slags förhävande universalism som ofta utmärkt den senare västerländska historien är just dess partikulära förankring: det är det judiska folkets Gud som erbjuds även andra folk, ett erbjudande som också inbe-

---

<sup>18</sup> Se t.ex. James Carroll, *Constantine's Sword: The Church and the Jews* (Boston och New York: Houghton Mifflin Company, 2001).



griper de andra folkens frihet att avböja denna specifika förståelse av det universella.

I Nya testamentet finner denna partikulärt situerade universalism sitt mest pregnanta uttryck i Paulus utläggning av det judiska förbundet. Övertygad om att Israels Gud är så stor i sin rättvisa och nåd att även icke-judar som kommit till tro på Messias ska få del av förlösningen, argumenterar Paulus för att judarnas hittills exklusiva förbund med Gud bör öppnas upp och välkomna alla folk. Detta innebär dock inte att han gör avkall på förbundets specifikt judiska rötter. I Romarbrevet använder han bilden av ett olivträd för att belysa sitt argument. Det judiska förbundet, skriver han, är som en djupt rotad olivstam. På denna stam tillåter Gud i sin storhet nu även att grenar från vildoliver ympas in (Rom. 10:17–24). Vill man finna det särskiljande i denna bibliska universalism är det alltså en obenägenhet att presentera de egna föreställningarna om det universella (om Gud, människan och historien) lösryckta från det partikulära (från lagen, förbundet och den specifika livsväg som därmed påbjuds).<sup>19</sup>

Denna partikulärt situerade universalism utgör ett viktigt korrektiv till den förhävande universalism som alltför ofta utmärkt det västerländska förhållandet till den övriga världen. Det internationella arbetet med mänskliga rättigheter kan tjäna som belysande exempel i samtiden. Utan att på något sätt tona ner betydelsen av strävan att formulera universella etiska värden, är det ett faktum att den internationella diskussionen om mänskliga rättigheter ofta blundar för sina egna rötter i en västerländsk liberal tradition. Därmed tenderar man också att på förhand utesluta andra traditioners sätt att definiera mänsklig frihet och kulturell blomstring. Här kan man, likt Elena Namli, fråga om inte den liberala rättighetsdiskursen rentav borde lyssna in och lära sig av den kritiska kontextmedvetenhet som ofta utmärker religiösa traditioner:

---

<sup>19</sup> Liket merparten av historiskt orienterade Paulusforskare tar jag avstånd från Alain Badiou (och förlängningen Žižeks) spridda tes att Paulus formulerar en universalism som bryter med partikulariteten i det judiska förbundet; se vidare Svenungsson, *Den gudomliga historien*, s. 198–210. Jfr även Daniel Boyarin, ”Paul among the Antiphrilosophers; or, Saul among the Sophists”, i John D. Caputo och Linda Martin Alcoff (red.), *St. Paul among the Philosophers* (Bloomington och Indianapolis: Indiana University Press, 2009), s. 109–141.

Om mänskliga rättigheter, islam och kristendom alla gör anspråk på universalitet, finns det, av historiska skäl, en större självkritik vad beträffar detta anspråk inom kristna och muslimska traditioner än inom MR-diskursen. Medan de flesta kristna och muslimer är medvetna om en lång historia av politiskt och socialt missbruk av deras traditioner, ser de flesta MR-aktivister mänskliga rättigheter som uteslutande befriande.<sup>20</sup> Detta leder mig till den andra aspekten jag vill lyfta fram i det bibliska arvet: *förbudet mot idolatri*. Om förhävande universalism är ett hinder för sunda politiska processer i samtiden, är växande sekterism av såväl nationalistisk som religiös art ett annat. Även här utgör den profetiska ådran i det bibliska arvet en kritisk resurs i kraft av sitt starka ifrågasättande av varje mänskligt anspråk på att slå fast personliga, religiösa eller sociala identiteter en gång för alla. Bibelns förbud mot avgudadyrkan utmanar inte bara mänskliga försök att gripa eller definiera det gudomliga, utan även det mänskliga. Sålunda kan Rowan Williams, Anglikanska kyrkans tidigare ärkebiskop, inskräpa att religion handlar om att ständigt utmanas om ”vad vi tror att vi vet om människan och hennes öde”.<sup>21</sup>

Åtskilliga är de politiska, religiösa och etniska strömningar som i samtiden skulle behöva bli påmindas om det ofärdiga och porösa i varje identitet – mänsklig såväl som gudomlig. Så kunde Israels ledande politiker, för att ta ett bland många exempel, ha ett och annat att lära genom att lyssna, på nytt, till Martin Bubers ord om den judiska föreställningen om Guds folk: ”Just i Israels religion är det omöjligt att göra sig en avgudabild av folket som helhet, eftersom den religiösa hållningen gentemot gemenskapen i sig är kritisk och postulativ. Den som tillskriver nationen eller gemenskapen egenskaper som absolut eller självtillräcklig förråder Israels religion.”<sup>22</sup> Den principiella innebörden i Bubers ord kan dock riktas mot varje strävan

---

<sup>20</sup> Elena Namli, *Human Rights as Ethics, Politics and Law* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2014), s. 94.

<sup>21</sup> Rowan Williams, *Faith in the Public Square* (London: Bloomsbury, 2012), s. 1.

<sup>22</sup> Martin Buber, ”The Silent Question” (1951) i Nahum N. Glatzer (utg.), *Martin Buber: On Judaism* (New York, Schocken Books, 1967), s. 207.

efter religiös exklusivitet och etniskt definierad nationalism.

Den tredje och sista aspekten av det bibliska arvet som jag vill lyfta fram är det *rättvisbegrepp* som framträder i den profetiska litteraturen och som jag i förbigående redan berört. Rättvisa, för att citera Abraham Heschel, är i de antika profeternas ögon ”inte bara en gammal sedvana, en mänsklig konvention, en värdering – utan ett transcendent krav med gudomlig tyngd. Det är inte bara ett förhållande mellan människa och människa, utan en *handling* som involverar Gud, ett gudomligt behov.”<sup>23</sup> Det Heschel här indikerar är att rättvisa i biblisk mening är något som alltid överskrider mänskliga maktordningar. Så utgör ett exempelvis ett återkommande motiv i den profetiska litteraturen politiska ledare som tenderar att förväxla sin egen makt med Guds makt. Mot detta ställs profeten som ständigt utmanar varje anspråk på att företräda den slutgiltiga inkarnationen av den gudomliga rättvisan. Detta innebär inte att profeten i sin tur kan göra anspråk på att företräda den gudomliga rättvisan; snarare markerar profeterna att rättvisa är något som aldrig är en gång för alla givet. Rättvisa kan med andra ord aldrig reduceras till det befintliga systemet av moraliska föreskrifter, lagar och normer.

Denna produktiva spänning mellan själva idén om rättvisa och varje befintligt politiskt och juridiskt system – vilken i modern tid bland annat fångats upp av Jacques Derrida<sup>24</sup> – har två betydelsefulla konsekvenser. För det första påminner den om att rådande social och kulturell trygghet, då sådan finns, aldrig kan tas för given. För det andra utgör den ett incitament till att kritisera, protestera och möjligen revoltera mot korrupta och orättfärdiga samhällsordningar. Betraktar man de relativt stabila demokratiska samhällena i väst framstår behovet av ett sådant transcendent rättvisbegrepp kanske inte direkt som akut. En snabb blick i den historiska backspejeln – för att inte tala om en blick ut över den vidare världen – påminner oss dock om betydelsen av att kultivera en idé om rättvisa som, för att åter citera

---

<sup>23</sup> Heschel, *The Prophets*, s. 253.

<sup>24</sup> Se vidare Jacques Derrida, *Lagens kraft: "Auktoritetens mystiska fundament"*, övers. Fredrika Spindler (Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion, 2005).

Rowan Williams, ger oss ”möjlighet att kritisera staten i namn av en sanning som inte förändras vid nästa val”.<sup>25</sup>

I denna mening skänker det profetiska rättvisebegreppet också väsentliga perspektiv åt pågående debatter om demokratins natur. Inte minst kallar det till försiktighet vad beträffar den av John Gray utpekade ”utopiska frestelsen” att se demokrati som ett färdigskuret styrelseskick som vi påbördar ”odemokratiska” samhällen.<sup>26</sup> Istället påminner det oss om att demokrati är – eller åtminstone bör vara – en dynamisk vision, en öppen process som hela tiden eftersträvar att bli mer rättvis, dock med den väsentliga insikten om att rättvisan som sådan aldrig slutgiltigt kan uppnås.<sup>27</sup>

## Litteratur

Boyarin, Daniel: ”Paul among the Antiphilosophers; or, Saul among the Sophists”, i John D. Caputo och Linda Martin Alcoff (red.), *St. Paul among the Philosophers* (Bloomington och Indianapolis: Indiana University Press, 2009), s. 109–141.

Buber, Martin: *The Prophetic Faith*, övers. Carlyle Witton-Davies (New York: Collier Books, 1949).

–; ”The Silent Question” (1951) i Nahum N. Glatzer (utg.), *Martin Buber: On Judaism* (New York, Schocken Books, 1967), s. 202–213.

Carroll, James: *Constantine’s Sword: The Church and the Jews* (Boston och New York: Houghton Mifflin Company, 2001).

Cohn, Norman: *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London: Pimlico, 1993 [1957]).

Derrida, Jacques: *Lagens kraft: ”Auktoritetens mystiska fundament”*, övers. Fredrika Spindler (Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion,

---

<sup>25</sup> Williams, *Faith in the Public Square*, s. 3.

<sup>26</sup> Jfr Gray, *Black Mass*, 104–149.

<sup>27</sup> Denna text har tidigare varit publicerad i Mårten Björk och Jon Wittrock (red.), *Människa, stat, utopi – En antologi om det möjligas konst*, Göteborg: Daidalos, 2015, s. 217–232.

2005).

Gray, John: *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* (London: Penguin Books, 2008 [2007]).

–; ”The Violent Visions of Slavoj Žižek”, *New York Review of Books*, vol. 59, nr 12 (2012).

Heschel, Abraham J.: *The Prophets*, vol. I–II (New York: Harper Perennial Classics, 2001 [1962]).

Lasky; Melvin J.: *Utopia and Revolution: On the Origins of a Metaphor* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

Löwith, Karl: *Meaning in History* (Chicago och London: University of Chicago Press, 1949).

Namli, Elena: *Human Rights as Ethics, Politics and Law* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2014).

Scholem, Gershom: *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, övers. Michael A. Meyer (New York: Schocken Books, 1971 [1959]).

Svenungsson, Jayne: ”Gud mellan upplysning och vidskepelse”, i Sven Rise och Knut-Willy Sæther (red.), *En bok om Gud: Gudstanken i brytningen mellan det moderne og det postmoderne* (Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2011), s. 185–198.

–; *Den gudomliga historien. Profetism, messianism och andens utveckling* (Göteborg: Glänta förlag, 2014).

Voegelin, Eric: *The New Science of Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1952).

Williams, Rowan: *Faith in the Public Square* (London: Bloomsbury, 2012).

Žižek, Slavoj: ”Carl Schmitt i den postpolitiska tidsåldern”, översättning: Henrik Gundenäs, *Fronesis*, nr 19–29 (2010), s. 46–67.

–; ”Not Less Than Nothing, But Simply Nothing”, <http://www.versobooks.com/blogs/1046-not-less-than-nothing-but-simply-nothing>, 2 juli 2012 (hämtat 2014-09-24).

–; Creston Davis och John Milbank (red.) *Paul’s New Movement: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology* (Grand Rapids: Brazos Press, 2010).

# Det ska fan vara politiskt korrekt<sup>1</sup>

Åsa Linderborg

Jag ska i det följande försöka tänka högt. Ämnet jag vill diskutera – identitetspolitik – är så komplicerat att jag inte har mer än frågor. Jag vill ändå skissa ett underlag för vad jag hoppas kan bli en konstruktiv debatt.

Jag betecknar mig själv som politiskt korrekt. Det vill säga, jag strävar efter att verka för alla människors lika värde och möjligheter oavsett kön, etnicitet, ras (om vi nu ska använda det ordet), sexuell läggning, funktionsnedsättning etc. Till definitionen av PK brukar aldrig kategorin klass räknas – det blir lätt så när vänstern ska samsas med liberalerna – men jag är även klassmedveten.

Naturligtvis bär också jag fördomar, och självklart kan jag agera egenlyttigt i en rad situationer, men jag försöker vara så solidarisk jag kan. Det gör, vågar jag påstå, de flesta PK-människor. Ofta stökar yttrandefriheten till det, det är ju lättare att vara PK om man tycker att fördomsfulla uttalanden ska förbjudas, men ibland tvingas man gå de ideologiskt delikata brottningsmatcherna.

Alla som kallar sig demokrater och humanister måste vara politiskt korrekta, annars är man egentligen nåt annat, men några har intagit positioner som känns omöjligt stelbenta. Ofta bygger de på misstroende, där man vägrar erkänna någons goda intentioner. Klimatet börjar likna det som fanns inom vissa vänsterkretsar på 70-talet; en dogmatism som resulterade i utrensningar. Det politiskt korrekta börjar slå över i ett slags polisiärt medvetande. Jag ska ta några exempel:

I boken *Varat och varan* kallar Kajsa Ekis Ekman dumt nog en transkvinna för ”han”. Man kan tolka det som ett utslag av transfobi. Eller också kan man

---

<sup>1</sup> Artikeln publicerades i *Aftonbladet* 07.11.2014.

se det som ett utslag av okunskap. Det justa måste ju vara att åtminstone pröva den generösa tolkningen, okunskap, och Kajsa Ekis Ekman har också gång på gång sagt att hon använt fel pronomen, men det har inte godtagits.

På internationella kvinnodagen organiserade Maria Sveland en stor afton på Södra teatern, som utsattes för bojkott av vissa transpersoner och feminister eftersom Kajsa Ekis Ekman var en av talarna. De ordnade därför ”en alternativ festival”, då de som transpersoner ”inte kunde känna sig trygga i det feministiska rummet” om Ekis var där. Det var även bojkott i Malmö, när Kajsa Ekis Ekman var inbjuden av Socialistiska läkare, Vänsterpartiet, Fi, RFSL med flera. Kritiken har också handlat om att Kajsa Ekis Ekman skriver att transkvinnan approprierar (tillgodogör sig) kvinnlighet såsom vita kan appropriera svarta etc. Även här har hon nyanserat sig – det var en fullkomligt missriktad liknelse som skulle förklara nånting helt annat – men det räcker inte.

Det har också förekommit kritik mot att Kajsa Ekis Ekman främst skriver om ciskvinnor som prostituerar sig, när det också är vanligt att transpersoner gör det. (En cisperson är en person som entydigt är och alltid av omvärlden har definierats som antingen man eller kvinna och är motsatsen till en transperson.)

Det är en kritik som borde drabba fler än Ekis. Samtidigt är det svårt att förstå hur hon i det här fallet ska agera, eftersom det finns en maxim som lyder: ”Prata inte om oss. Prata med oss. Tala ALDRIG för oss”. Till saken hör också att Kajsa Ekis Ekman kritiserat surrogatmödraskap, vilket retat upp framför allt den liberala delen av hbtq-rörelsen. Med andra ord: här finns både en besvärande slarvig begreppshantering och en ideologisk konflikt. Kajsa Ekis Ekman är bland annat kolumnist i *ETC*. Den redaktionen blev i våras, fyra år efter att boken kom ut, kontaktad med krav på att Ekis ska sluta skriva där. På Twitter har följande repression formulerats: den som länkar till en artikel av Ekis får gult kort, två länkar ger rött. Efter 8 mars-eventet blev det en infekterad debatt på sociala medier där personer som tog ställning för Ekis fick anonyma meddelanden; om de inte ändrade sig skulle deras arbetsgivare kontaktas och de skulle förlora jobbet.

Ostracisering, mccarthyism, stalinism ... Kalla det vad som helst, men

den som kräver att en meningsmotståndare ska uteslutas ur den sociala gemenskapen eller ropar på yrkesförbud kan aldrig nånsin bli trovärdig när hen snackar sig varm för mänskliga rättigheter.

Identitetspolitiken har en massa begrepp som är svåra att hantera för den som inte själv är aktiv i diskursen. De språkliga blindskären finns överallt, det är många som trillar dit trots att de inte vill annat än vara empatiska och solidariska. Men begreppen rymmer också kategoriseringar som ibland snarare döljer än synliggör maktstrukturerna.

Nina Björk skrev en artikel i *Dagens Nyheter* om förlossningsvården och kvinnor som föder barn. Den ansågs i sociala medier för cisnormativ eftersom även män kan föda barn (det vill säga män som tidigare har definierats som kvinnor och som har behållit sitt könsorgan).

Liv Strömquist är aktuell med seriealbumet *Kunskapens frukt*, som handlar om "det som brukar kallas för det kvinnliga könsorganet". Även hon har anklagats gå cisnormativitetens ärende. Det hjälper inte att skriva "det som brukar kallas", hon anses ändå gnugga in att det bara är kvinnor som har slidor, när det faktiskt också kan vara människor som är män som har det.

Jag kan förstå att transpersonerna känner sig exkluderade, men faktum är att 99,5 procent eller fler av alla kvinnor har en fitta och den ger oss en massa gemensamma erfarenheter såsom lönediskriminering, dubbelarbete, högre sjuktal, förminskning i det offentliga rummet etc. Det är klart att transkvinnor är kvinnor och transmän är män, men kan vi inte prata om snopp och snippa förnekar vi könsförtrycket. Då kan vi heller inte prata om patriarkatet eller ens kämpa för jämställdhet.

Det finns också identitetspolitiker som menar just det: ordet jämställdhet ska bort, eftersom det implicerar män och kvinnor som "naturliga" och givna kategorier. Då blir det inte mycket kvar av feminismen. Och det blir inget kvar av vänsterns systemkritik när allt kokar ner till en extremindividualistisk mikronivå. Liberalism, helt enkelt.

Identitetspolitikens kärnbudskap är att fördomarna existerar hela tiden. Det är ju helt sant, och jag var för ett par år sen ärlig nog att formulera mina



egna, med anledning av Ruben Östlunds *Play*. Filmen, menar jag, förstärker den koloniala blicken på svarta på ett sätt som raserar hundra års antirasistisk kamp; när jag kom ut ur biosalongen flashade min hjärna hundratals stereotyper. Det är alltså utifrån en antirasistisk (och klassmässig) ståndpunkt som jag avskyr den filmen.

Detta gör att jag nu anklagas på en rad olika ställen för att ha rasistiska fördomar varje gång jag ser en svart: Åsa Linderborgs kritik mot Alice Bah Kuhnke handlar egentligen inte om att kulturministern är inkompetent, utan om att hon är svart. Med den argumentationstekniken finns det inga möjligheter att diskutera över huvud taget. Det offentliga samtalet mördas. Om man gör hudfärg av allt, ser man inte makten om den för en gångs skull inte är vit. Om man gör frågan om representation överordnad, döljer man de ideologiska (och klassmässiga) motsättningar som trots allt finns. Alla svarta strävar inte åt samma håll och har inte samma socioekonomiska intressen.

För mig som socialist är alla människors lika värde och möjligheter en självklarhet, det är själva frigörelseprojektet. Men identitetspolitiken såsom den ser ut nu börjar få en kraftig liberal slagsida. Det är för övrigt symptomatiskt för hela vänsterrörelsen, vilket gör att många identitetspolitiker som egentligen är liberaler kan kalla sig för vänster samtidigt som många liberaler tycker att vänstern genom identitetspolitiken helt har spårat ur.

Det är mer liberalt än vänster att göra representation till en fråga om hudfärg och inte struktur. Det är det som gör att vi fastnar i symbolerna – *Lilla hjärtat*, negerboll – som visserligen är nog så viktiga, men som aldrig vidgas till att handla om levnadsvillkoren i Gottsunda. Vi stirrar oss blinda på avvikelserna i ett enskilt verk – en författare som gjort fel när hon tror att hon gjort rätt kan man bannlysa – i stället för att titta på en hel strukturnivå. Det är mycket enklare, en bok kan man kasta bort, men att välta ett helt förtryck över ända kräver en politisk insats av ett annat slag än det liberalerna är beredda till.

Representationsfrågan är viktig, men den är begränsande på ett i grun-

den liberalt manér. För den enskilda individen kan den vara framkomlig och som symbol är den viktig, men den kan aldrig lyfta ett helt kollektiv. På samma sätt har inte min individuella klassresa varit en väg för hela arbetarklassens uppåtstigande. Visst kan man kvotera in kvinnor i bolagsstyrelserna, men det är likt förbannat en bolagsstyrelse.

Samtidigt som identitetspolitiken gör frågan om representation överordnad slår den stenhårt mot alla stereotyper. Även det är lätt att ställa upp på. Jag plågas själv av alla schabloniseringar av arbetarklassen, oavsett om de kommer från höger eller vänster. Men även här kan det polisiära medvetandet slå till. Nyligen ville några stoppa Ulrich Seidls film *Paradis Kärlek* från SVT:s tablå. Den anses fördomsfull då den skildrar svart manlig prostitution i Kenya. Det här påminner om den feministiska filmkritiken på 90-talet, som handlade om att man aldrig får skildra kvinnor som offer. Men problemet är ju att kvinnor ofta är offer. Det står inte i motsättning till att också visa starka kvinnokarakterer.

Om kulturen inte kan behandla hur svarta utsätts för rasism på arbetsmarknaden, då osynliggör vi ett förtryck. Samtidigt blir det ett problem om svarta inte också skildras på andra sätt. Det är därför det är bra att Alice Bah Kuhnke är minister och Obama president, eftersom den sortens representation får oss att associera svarta till en massa olika saker.

Ett stort problem med identitetspolitiken är att den allt ivrigare skuldbelägger och splittrar. Man ska känna skuld för att man inte deltar i kampen, samtidigt som man inte får vara med för att man inte fattar hur det är att vara svart, homosexuell, transperson etc. Håll käften Tomas Ledin, du är inte Jason, kom inte här och vifta med ditt pass! Människor som vill vara solidariska får höra att du saknar empirisk erfarenhet och därmed empatisk förmåga att förstå de här frågorna. Men vilka kamper får jag som vit heterosexuell människa då vara med i? Vad vinner kampen på att Tomas Ledin stannar hemma och håller käft?

Alla erfarenheter går inte att förklara för andra, men vi måste lita på att alla ändå har ambitionen att förstå. Det är skillnad på personlig erfarenhet,

ideologi och samhällsstruktur. Fattar vi inte det omöjliggörs all solidaritet och därmed massrörelse. Världshistorien hade sett annorlunda ut. Man kan ta patent på erfarenheter, men man kan aldrig ta patent på kamp.

Den här texten kan säkert läsas som att jag i egenskap av vit vänstermänniska vill sätta upp riktlinjerna – att jag är auktoritär, helt enkelt – och det är möjligt, men vi måste ändå kunna ha en diskussion om vad kampen ska handla om. Menar vi allvar med att förtrycket är en struktur (och inte bara en fördomsfull kultur) som ska ändras, måste vi arbeta brett. Frågan är komplicerad och jag har säkert förenklat den på en rad punkter, men det bekymrar mig inte i stunden. Jag hoppas att dialektiken, det vill säga viljan till att diskutera oss framåt, ska segra över det polisiära medvetandet. Det enda jag möjligen kan be om ursäkt för, är att jag inte skrivit den här texten för länge sen.

# DEN MODERNA VÄRLDSORDNINGEN – KRITISKA ANALYSER

# Varför lyckas vi inte råda bot på global fattigdom?

*Eva Nilsson*

Den extrema fattigdomen i världen har minskat. Numera lever ”endast” 11 procent av världens 7,1 miljarder människor på under 1,90 dollar om dagen, uppskattar FN:s utvecklingsprogram UNDP.<sup>1</sup> I jämförelse med år 1990 är antalet extremt fattiga människor över en miljard mindre i dag.

Trenden är positiv, men problemen är ännu inte lösta. Nästan 800 miljoner människor lever fortfarande i extrem fattigdom. Över hälften av dem är barn. Varje minut dör 11 barn som är under fem års ålder. Var nionde människa lider av hunger och var tredje människa är undernärd.

FN har nyligen beskrivit den pågående hungersnöden i östra Afrika som den värsta humanitära krisen sedan andra världskriget. Hungersnöden beror på extrem torka som orsakas av klimatförändringen och ett väldigt starkt El Niño-fenomen.

Fattigdom är inte vårt enda problem. Extrem ojämlikhet mellan rika och fattiga håller på att växa. Även om inkomstklyftan växt långsammare under de senaste tio åren, ökar förmögenhetsskillnaderna konstant. Förmögenheten som ägs av de superrika som äger över trettio miljoner har vuxit mest. Enligt välgörenhetsorganisationen Oxfams senaste beräkningar äger åtta personer lika mycket som hälften av världens befolkning, det vill säga 3,6 miljarder människor. Bara för några år sedan rymdes de rikaste i en spårvagn. Nu rymms de i en minibuss.

Det är ingen nyhet att förmögenheten på den globala nivån koncentreras i USA och Europa, medan fattigdomen koncentreras i Afrika och i några län-

---

<sup>1</sup> Världsbanken har definierat 1,90 dollar som gränsen för extrem fattigdom. Om man däremot skulle använda en gräns på 2,50 dollar, skulle antalet fattiga vara nästan hälften av hela världens befolkning.

der i Asien, speciellt i Indien. En nyare trend är att klyftan mellan rika och fattiga växer på nationell nivå också inom u-länder. Även om det i Indien finns mera fattiga människor än någon annanstans i hela världen, är landets rikaste miljardärers förmögenhet nu tolv gånger större än för 15 år sedan. Ett annat liknande exempel kommer från Thailand, där landets 500 parlamentariker äger lika mycket som landets två miljoner fattigaste hushåll.

Ekonomisk ojämlikhet leder till en ond cirkel, speciellt om bastjänster har privatiserats. De rika har råd med bra utbildning och hälsovård medan de utbildade och friska oftast lyckas få sin förmögenhet att växa. Cirkeln fortsätter sin gång så att det oftast är de som har möjlighet att samla ekonomiskt och socialt kapital som tar sig till beslutsfattande organ. I ett sådant samhälle känner en stor del av befolkningen att demokratin tjänar de rikas intressen. När Oxfam frågade människor i Brasilien, Indien, Sydafrika, Spanien, Storbritannien och USA vad de tänkte om sina politiska system, svarade mer än hälften av de tillfrågade i alla länder att systemet tjänar de rika.

### **Utvecklingssamarbetets strävan att bygga empirisk suveränitet**

U-landsforskningen och biståndsbranschen har haft huvudbry i snart 60 år om hur fattigdom ska utrotas, hur ekonomisk tillväxt fås till stånd och hur stater byggs upp och utvecklas. Man har speglat afrikanska stater mot Max Webers definition av den moderna staten som har monopol att legitimt bruka våld över ett specifikt territorium och som administreras av en legal-rationell byråkrati. Dagens norm är att när stater inte uppfyller dessa kriterier, är de misslyckade. Biståndsbranschen har försökt lösa problemet genom varierande tillvägagångssätt. Vid vissa tillfällen har det varit viktigt att förstärka staten, vid andra har det gällt att privatisera allt och minimera staten.

Logiken bakom det här har varit att utvecklingen i Afrika förhindras eftersom länderna där lider brist på något som vi i västvärlden har. När FN:s generalförsamling gav kolonierna självständighet på 50- och 60-talen, ansågs det att länderna inte behövde ha samma politiska och ekonomiska

förhållanden som europeiska stater historiskt haft då deras suveränitet formats. Länderna hade inga ordentliga statsförvaltningar, juridiska system, polisstyrkor eller offentliga medel. Och även om de hade statsförvaltningar, hade staten ingen legitimitet eller grund i en demokratisk tradition. Kolonialstaternas makt, som i stort sett baserat sig på våld och vertikala hierarkier, hade lämnat djupa spår efter sig. Staten sågs som något främmande som tillsatts utifrån.

De forna kolonierna erhöll juridisk suveränitet även om de inte uppfyllde de karaktärsdrag som suveräna stater i väst hade. Den juridiska suveräniteten gav den afrikanska politiska eliten rättigheten att vara verksam i det internationella systemet samtidigt som de gamla kolonialmakterna beslöt sig för att bygga upp de bristfälliga staterna med biståndsmedel. Tillgången till bistånd blev ett villkor för staters och människors överlevnad.

Den ständiga jakten efter mera resurser lever vidare i dagens politiska retorik: I Kenya har slagordet ”vem tur är det att äta nu?” varit vanligt under val och i Kamerun har man traditionellt beskrivit politiken som ”*politique du ventre*” – magens politik.

Utvecklingssamarbete har med andra ord blivit det dominerande sättet att sköta förhållandena mellan många länder. I västvärldens uppfattningar om internationella relationer ses speciellt länder i Afrika knappt som något annat än mottagare av bistånd. Biståndspolitik har blivit ett eget politikområde som sköts av tjänstemän och experter på nationell nivå, inom medborgarorganisationer, FN och i allt högre utsträckning av företag. Även om biståndsbudgeterna är marginella i jämförelse med andra budgetanslag, förväntas det att man med dem utrotar fattigdom, skapar ekonomisk tillväxt och främjar respekt för mänskliga rättigheter.

Att debatten om biståndets vara eller icke-vara oftast förs oberoende av andra politiska områden är ett problem. Vi borde inte överhuvudtaget tala om huruvida bistånd har lyckats råda bot på global fattigdom. Det är varken på grund av dåliga biståndsprojekt eller för lite (eller för mycket) pengar som länder förblir fattiga i ekonomisk mening. Biståndets resultat finns i stort

sett på mikronivå och i långvariga processer. På vissa håll har fattigdomen minskat, på andra är människor friskare, på ett tredje har människor ökat sin kunskap om en viss fråga och kanske vågat ifrågasätta en korrumpierad politiker. Speciellt små medborgarorganisationer bygger upp solidaritet över gränserna, ofta på gräsrotsnivå.

Ensam kan biståndssamarbete ändå aldrig råda bot på ett problem som beror på en myriad av ekonomiska och politiska beslut, processer och förhållanden som begränsar människors och länders möjlighet till självbestämmande och självförsörjning.

### **Den trasiga globala ekonomin**

The young countries are still the providers of raw materials, the old of manufactured goods. The change in economic relationship between the new sovereign states and the erstwhile masters is only one of form. Colonialism has achieved a new guise. It has become neo-colonialism, the last stage of imperialism (Kwame Nkrumah, 1965).

När Ghanas första president Kwame Nkrumah uttalade sig om nykolonialism år 1965 var människor i Afrika hoppfulla. Äntligen hade Nkrumah och andra självständighetskämpar i Afrika blivit presidenter och synliggjort ojämlika förhållanden mellan gamla kolonialmakter och de koloniserade.

Det tragiska är att inte så mycket har förändrats i Afrika sedan 1965. Än i dag förser de flesta länder på kontinenten världen med råvaror. Den stora globala förändringen som skett under de senaste 50 åren är att tillverkningen av varor har flyttats från västvärlden till många länder i Asien, exempelvis Kina, Thailand, Vietnam och Bangladesh.

Den dominerande lösningen på den globala handelns ojämlikhet har varit att sträva efter frihandel. Det har ändå inte heller varit en magisk lösning på fattigdomsproblemet. Det som kallas frihandel har aldrig egentligen varit *fri* handel. De globala handelsförhandlingarna har däremot handlat om hur handeln och marknaden *regleras* så att den gynnar speciellt de rika län-



derna som har mera makt. Medan fattiga länder har pressats att slopa olika skyddstullar och nationella stödformer som har haft som målsättning att skydda lokala industriers tillväxt, har de rika länderna förvrängt marknaden med egna skyddstullar, jordbruksstöd, importkvoter, exportstöd, tullskalering, avtal om investeringsskydd och skattelättnader. Listan är lång och visar att frihandeln är långt ifrån fri.

När länder i det globala syd med åren byggt upp en starkare gemensam front mot de gamla i-länderna, har de internationella handelsförhandlingarna mer eller mindre stannat. WTO:s Doha-runda har stått stilla i nästan 15 år och i skrivande stund hotar USA att gå ur organisationen. Samtidigt har antalet bilaterala och regionala avtal ökat kraftigt. Nyligen har också de stött på allt starkare motstånd. I slutet av 2016 beslöt till exempel Tanzania att inte gå med i det så kallade EPA-avtalet som behandlats mellan EU och länder i Afrika, Karibien och Stilla havet.

Fattiga länder har med åren allt hårdare krävt att få utöva protektionism för att skydda sina industrier. Även om kraven inte har uppfyllts i handelsförhandlingarna, verkar det som att deras böner nu besvaras av Donald Trump. När USA intar en allt mer protektionistisk linje, ger det kanske andra länder mera förhandlingsutrymme.

Eller så inte. Man kan nämligen hävda att det inte längre är stater som rår över världsekonomin. I dag har många multinationella storföretag allt mera makt att påverka politikens gång. Det uppskattas att upp till 70 procent av världshandeln egentligen sker *inom* multinationella företag, inte mellan dem. Det är så få som 150 storföretag som driver 40 procent av den globala affärsverksamheten. Om man jämför staters BNP med storföretagens omsättning är 40 av världens 100 största ekonomier företag.

Många företag har blivit så stora att de kan förhandla med och sätta press på stater för att få diverse skatte- och avgiftslättnader eller helt enkelt strunta i till exempel miljölagstiftning. Förutom att de ofta får mycket förmånliga investeringsavtal och skattelättnader är det också många som gör sitt bästa för att undvika att betala skatt på sin vinst. Företag kan nämligen

flytta över sina vinster till skatteparadis så att de betalar mindre skatt i länder där skatteprocenten är hög eller ”normal”. Det här gör de till exempel genom att missbruka sin interna prissättning så att bolaget som finns i ett land med högre beskattning säljer tjänster och produkter till ett högt pris åt sitt dotterbolag i ett skatteparadis. På det sättet flyttar firman sina vinster och minskar på sin skatteskyldighet.

Det finns flera olika beräkningar av problemets storlek. IMF har uppskattat att u-länder årligen förlorar 100–300 miljarder dollar i skatteinkomster på grund av skattesmitning (jfr med 147 miljarder dollar i bistånd år 2015). FN:s handels- och utvecklingsorganisation UNCTAD har uppskattat att företagens interna lånearrangemang som görs i skattesmitsyfte orsakar årliga förluster på 70–120 miljarder dollar i u-länders skatteinkomster. Det här är försiktiga beräkningar och det råder konsensus om att problemet i verkligheten är mycket större. Det är tyvärr svårt att få tag på forskningsdata eftersom skattefusk fungerar tack vare skatteparadisens sekretess.

Forskning visar också att skattesmitning är vanligare i länder med svag förvaltning och låg ekonomisk utvecklingsnivå. Dessutom är fattiga länder mest beroende av just skatter som utländska företag betalar eftersom den informella ekonomin i länderna är stor. Skattesmitning leder alltså till att länders skatteinkomster förblir låga och att länderna fortsätter vara beroende av extern finansiering så som bistånd och lån. Stater kan inte försörja sig själva och demokratin utvecklas inte mellan skattebetalare och beslutsfattare.

Att företag kan kringgå statlig och internationell reglering är inte något som man kan utrota genom bistånd. Det behövs stora strukturella förändringar med nya lagar och regler på nationell, regional och global nivå. Ett viktigt första steg skulle vara att öka företagsverksamhetens transparens så att medborgare, medier och forskare kunde ha bättre insyn i företag och kunde hålla dem ansvariga. Om företagen tvingades publicera sina redovisningar på land-för-land-basis, skulle det vara enklare att få fast dem för skattesmitning. Om de skulle vara tvungna att publicera information om

sina verkliga ägare så skulle ingen kunna gömma sin egendom i skuggföretag bortom skattmasen. Skattemyndigheterna i olika länder borde också ha bättre regler och kapacitet för fungerande samarbete och informationsutbyte sinsemellan.

Förutom regler kring betalande av skatt borde företagen också tvingas respektera mänskliga rättigheter. I dag finns ingen sådan konkret lag varken på nationell eller internationell nivå. Myndigheterna i Europa och USA hävdar att de inte kan rå över vad företagen gör utomlands. Om ett finländskt företag bryter mot mänskliga rättigheter i Thailand, har Finlands lagstiftning ingen makt över företaget. Det uppstår ett allvarligt juridiskt vakuum, där företagen inte regleras av någon alls.

Global ojämlikhet hänger också starkt ihop med klimatförändringen. Det nutida ekonomiska systemet bygger på att vi förbrukar billiga och icke-förnybara naturresurser på ett ohållbart sätt. I alla länder ökar miljöskador och utsläpp i och med att människors ekonomiska välfärd ökar. Samtidigt är det de allra fattigaste som betalar den största notan för klimatförändringen i och med att de drabbas av extrema väderförhållanden som förstör skördar och näringar. Det här ser vi dramatiskt just nu i Östafrika, där man har drabbats av den värsta hungersnöden sedan andra världskriget.

Man kan säga att den globala ekonomin på många sätt är ur led. Den gynnar de förmögna och storföretagen, medan majoriteten av världens befolkning kämpar med att försörja sig själva och sina familjer. Biståndssamarbete, även om dess målsättningar skulle vara goda och solidariska, kan tyvärr aldrig ensamt fixa systemet.

### **Människor vill inte vara offer**

Det är för snävt att betrakta utvecklingssamarbete bara genom ekonomi och pengar. Det är också ett psykologiskt, politiskt och kulturellt maktförhållande. Forskaren Achille Mbembe (2001) har argumenterat att den afrikanska befolkningen i vår tid endast har tolkats negativt och att kontinenten aldrig ansetts besitta attribut som vanligtvis tillhör människonaturen. En-

ligt honom har västvärlden byggt upp den starkaste uppfattningen om ”den andre” i motsats till oss själva i relation till Afrika.

Även själva begreppet ”utveckling” är i det här sammanhanget problematiskt eftersom det låter förstå att alla länder ska följa en viss väg mot ett ”utvecklat” samhälle, ett samhälle som i praktiken definieras av de rika länderna i det globala nord. Genom att tänka så betraktar sig många (omedvetet) som de starka som har makt över de som är svaga och hjälplösa. Det är dessutom i hjälparnas intresse att se de hjälpta som människor med hög moral. Även om vi i dag flaggar för jämställdhet och partnerskap mellan länder, kontinenter och kulturer, har vi ytterst svårt att se de ”svaga” som något annat än dygdiga människor som lever enligt vår moraluppfattning. Det leder till att människan i ett fattigt land förlorar sin mänskliga handlingskraft (eng. agency) och blir ett offer.

Faktum är ändå att människor i fattiga länder är trötta på att vara det stackars hjälpta offret. Därför ser man nu anti-västerländska, anti-koloniala och anti-vita tendenser överallt i Afrika. Bistånd kritiseras allt mer eftersom det ses som ett redskap som de forna härskarna utövar maktpolitik med. Till exempel Tanzanias nyvalda och populära president John P. Magufuli har varnat tanzanier för västländernas imperialism och lovat sätta stopp för landets biståndsberoende. Afrikanska länders samarbete med arabiska och asiatiska stater, speciellt Kina, har gett politiker självförtroende att bjuda motstånd mot de gamla kolonialmakterna.

Anti-västerländska tendenser märks inte bara på statlig nivå utan de finns också bland folket. Speciellt den nya, utbildade medelklassen och överklassen i länder som Kenya eller Ghana är trötta på offerspelet och utropar att biståndets tid är över. Ett exempel är Världsbankens ekonom Dambisa Moyo, som blivit världsberömd för verket *Dead Aid* (2009), där hon argumenterar att utvecklingssamarbete har passiverat afrikaner och lett till en ond cirkel av beroende.

Vi har försökt ändra på afrikanska länder och folk till att motsvara det vi själva är, och aldrig lärt oss förstå afrikanska kulturer och värden, skriver

Achille Mbembe. ”Medan vi nu känner att vi vet nästan allt om vad afrikanska stater, samhällen och ekonomier *inte* är, vet vi absolut ingenting om vad de egentligen är”.

Afrikaforskare hävdar att västerlänningar måste sluta betrakta Afrika utifrån moralistiska bedömningar och att de bör ha förståelse för de moraluppfattningar som ligger bakom allmänt accepterade beteendemönster och kulturer i afrikanska länder, även om de strider mot våra egna moraluppfattningar.

Det finns små tecken på att attityderna i nord håller på att ändras. Den norska Studerandes och akademikers internationella fond (SAIH) har sedan några år tillbaka ordnat en internationell tävling där de rankar de ”värsta” reklamerna som gjorts av biståndsorganisationer i fundraising-syfte. Föreningen vill ifrågasätta stereotyper med hjälp av ironi. Ju oftare reklamerna visar afrikaner som fattiga, undernärda offer, desto bättre klarar de sig i ”Rusty Radiator”-tävlingen. Föreningen har också blivit känd för videon ”Radiators for Norway”, där en grupp afrikaner vill skicka värmebatterier till Norge för att de tycker synd om norrmän som lider av kallt väder. Videon har spridits aktivt i sociala medier sen den släpptes år 2012. Det här är symboliska, små steg i riktning mot en revolution i hur vi tänker om bistånd, utveckling och afrikaner.

### **Utvecklingssamarbetets nyaste trender**

Finlands biståndspolitik har genomgått radikala förändringar under de senaste åren. År 2015 bestämde sig Juha Sipiläs regering för att skära ner 43 procent av biståndet. Medan summan förut var drygt 800 miljoner euro årligen, är den nu lite under 500 miljoner.

Samtidigt har man ändrat på politikens prioriteringar. Man betonar den privata sektorn allt mer. Medan alla andra aktörer, det vill säga medborgarorganisationer, FN och ambassader, fått mindre budgetpengar, har man ökat stödet till finländska företag med 130 miljoner euro. Stödet ges i form av lån och investeringar och förväntas styra tillbaka pengar till statskassan.

Pengarna investeras via statsbolaget Finnfund till finländska företag och investeringsfonder som investerar i globala syd.

Finland vill nu öppet betona sina egna handelsintressen och stöda finländska företags internationalisering och export med biståndspengar. Den nya linjen motiveras bland annat med att u-länder är så riskfyllda investeringsmål att det behövs statsgaranterat stöd till företagen som ”vågar” ta sig an dem. Finländskt kunnande och finländska intressen sätter tonen.

Finland är inte ensamt, utan följer den internationella trenden hack i hälar. Många länder har gått in för liknande politik. Stödet till de allra fattigaste länderna har sjunkit under de senaste åren. Allt som allt har bara sex länder nått den internationella målsättningen att ge 0,7 procent av BNI:t som bistånd. De har också skurit ner och prioriterat sina företag. Forskning av bland annat Organisationen för ekonomiskt samarbete och utveckling (OECD) visar att majoriteten av biståndet som kanaliseras till den privata sektorn har landat i medelinkomstländer. De allra fattigaste länderna har blivit nästan helt och hållet utan både direkt stöd och företagsinvesteringar.

Samtidigt används allt mer biståndspengar – otroligt nog – hemma i Europa. Flera länder har beslutit sig för att använda biståndsanslag för flyktingrelaterade kostnader. På grund av det här var till exempel Sverige den största mottagaren av sitt eget bistånd år 2015. Finland har slagit sig in på samma bana. År 2015 använde staten mera pengar på flyktingkostnader här hemma än vad till exempel Tanzania och Afghanistan fick som bilateralt bistånd.

På grund av de här förändringarna letas det efter nya, innovativa finansieringskällor som ska stöda hållbar utveckling. Under århundradets början talade man om möjligheten att införa globala skatter, såsom Tobinskatten, som skulle fungera som innovativa finansieringskällor för utveckling. Under de senaste åren har man sökt efter nya pengar på finansmarknaden. Olika typer av lån, speciellt masskuldebrev (eng. bonds), har blivit populära instrument för att finansiera projekt kring hållbar utveckling. Medan man för 15 år sedan tänkte att problem såsom klimatförändringen eller finans-

marknadens instabilitet inte kunde lösas med hjälp av marknadskrafter, är tanken nu den motsatta. Dagens globala trend är att den privata sektorn både i rika och fattiga länder kan lyfta människor ur fattigdom och lösa problem kring ojämlikhet, arbetslöshet, hälsa, klimatförändring och så vidare.

I en studie för finländska medborgarorganisationers takorganisation Kepa (Nilsson 2016) kom det fram att det nya kapitalet som mobiliserats på finansmarknaden för hållbar utveckling inte heller just nått de allra fattigaste länderna. Finländska banker och pensionsfonder investerar inte alls i utvecklingsändamål utanför västvärlden.

Förutom att biståndspolitikens mål och pengarnas ursprung förändras, förändras också världspolitiken och de globala maktförhållandena. Utvecklingssamarbete är inte längre västvärldens ensamrätt. Kina, Indien, Mexiko, Sydkorea, arabländer och Ryssland har också blivit biståndsgivare. De här länderna rapporterar inte om sitt bistånd till någon officiell organisation så som de gamla i-länderna gör till OECD. På grund av detta finns det inte mycket offentlig information om hur mycket pengar de ger, på basis av vilka principer och till vem. År 2011 uppskattade FN att det här nya "samarbetet" mellan länder i globala syd var värt mellan 16,1 och 19 miljarder. Summan ökar årligen.

Olika länder har lite olika tillvägagångssätt i sitt samarbete, men speciellt Kina har blivit känt för att inte bry sig om andra länders inrikespolitik eller mänskliga rättigheter. Kinas bistånd är ofta kopplat till stora investeringsprojekt, så som infrastrukturbyggen. Landet ger också till exempel afrikanska studenter stipendier till kinesiska universitet.

Det internationella samarbetet fragmenteras, världspolitiken polariseras och länder värnar om sina egna intressen framom de fattigas och sårbaras behov. Man kan se det här som en positiv utveckling med tanke på "offerspelet" som många är trötta på. Förhållandena mellan fattiga och rika länder omformas och liknar nu mera politisk realism, den teoretiska inriktningen inom internationella relationer där stater driver sina egna intressen

för att överleva. Det här betyder tyvärr ändå inte att människor gynnas. I stället drivs politiken i stor utsträckning av en global politisk och ekonomisk elit. Ojämligheten och fattigdomen består och de allra fattigaste blir ofta utan hjälp.

### **Från utvecklingssamarbete till globalpolitik**

I stället för att sluta med utvecklingssamarbete, borde hela systemet reformeras grundligt. Plåstrandet enligt nykolonial praxis och förnyandet av postkoloniala tankemönster borde upphöra.

Vi borde tänka på hur vi kunde göra det bättre här, det vill säga hur vi borde ändra på vårt eget agerande, vår politik och vårt samhälle, inte andras. Vi ger med vänster hand och tar med den högra. Det vi gör i Finland har ofta åtminstone en indirekt påverkan på människor i andra delar av världen. Länder och människor i det globala nord, dit vi hör som finländare, har betydligt större handlingsmöjligheter än till exempel de flesta afrikaner. Det är den obalansen som måste förändras för att verklig likvärdighet ska förverkligas. Vi kan ändra på vår egen politik och påverka EU:s. Vi borde sätta stopp för skattesmitning, minska på våra utsläpp och göra vårt för att förhindra klimatförändringen. Vi borde dessutom djärvt pådriva ansvarsfulla och rejäla handels- och investeringsavtal och stå för en demokratiskt global ekonomi.

Många människors självbestämmande begränsas naturligtvis inte endast av de politiska beslut som fattas i globala nord, utan också nationell politik och ojämlikheter spelar en stor roll. Många afrikanska stater är auktoritära och korrumperade. Inkomstskillnaderna och ojämlikheten mellan olika samhällsgrupper kan vara enorma, och livet på landsbygden skiljer sig på många sätt från den urbana verkligheten. Här kan bistånd spela en viktig roll genom att stöda medborgarsamhällen som försvarar demokrati, jämlikhet och mänskliga rättigheter. I den indiske nobelpristagaren Amartya Sen's fotspår ska vi inte se på fattigdom endast utifrån ekonomi, utan också som människors möjligheter att själva påverka sin situation.



I stället för att se på världen genom utvecklingspolitik, utrikespolitik och handelspolitik borde vi övergå till en helhetsmässig globalpolitik, vars målsättning skulle vara att skapa så bra förutsättningar som möjligt för självbestämmande och självförsörjning för alla människor, också i det globala syd. Globalpolitiken skulle ha som mål att lösa de olika problem som mänskligheten i dag står inför, både i nord och syd.

### **Litteratur**

Achille Mbembe: *On the Postcolony* (Berkeley: University of California Press, 2001).

Dambisa Moyo: *Dead aid: Why Aid Is Not Working and How There Is Another Way for Africa* (New York, New York Times, 2009).

Nilsson Eva: *Kuin laittaisi rahaa pankkiin. Vaihtoehtoja kestäväen kehityksen rahoitukselle* (Helsinki: Kepa, 2016).

# Eurafrika: Kolonialismen och den europeiska integrationens ursprung

*Peo Hansen & Stefan Jonsson*

Att flera av den Europeiska unionens medlemsstater alltjämt har nära band till sina forna kolonier, inte minst i Afrika, är ett känt faktum. Att EU självt, som en organisation i sin egen rätt, också har väldigt nära band och relationer med afrikanska stater och den Afrikanska unionen, inte minst i frågor om utveckling och bistånd, är också det ett känt faktum. Men medan de förra banden självklart förstås historiskt genom kunskapen om den koloniala historien, missförstås de senare banden, det vill säga EU:s, alltjämt som i stort sett frikopplade från den koloniala historien. Banden mellan Afrika och EU sägs istället härröra från avkoloniseringens eller de postkoloniala relationernas tidevarv. Vid toppmötet i Lissabon 2007 mellan EU och Afrika betonades detta när mötet berömde sig för att ha erbjudit ”en unik möjlighet att gemensamt ta itu med gemensamma samtida utmaningar för våra kontinenter, i år [2007] när vi firar femtioårsdagen av den europeiska integrationen och femtioårsdagen av den afrikanska självständighetens början” (Lisbon Declaration). Sådana uttalanden är naturligtvis inget att förundras över i sig. Däremot blir det väldigt intressant när vi ser att forskningen, med ett fåtal undantag, i stort sett försummat att utreda de historiska banden mellan den europeiska integrationen och kolonialismen (Hansen & Jonsson 2014 a, 2014b). I den här artikeln visar vi varför EU:s ursprung måste återinskrivas i den koloniala historien. Vi säger återinskrivas för att understryka att, vilket blir tydligt nedan, den europeiska integrationens aktörer, från första början, själva såg integrationsprojektet

som tätt sammanflätat med den koloniala världsordningen.<sup>1</sup>

### **Mellankrigstidens stora planer**

Den europeiska unionen (EU) brukar härleda sin historia tillbaka till Schumandeklarationen från 1950 och grundandet av den Europeiska kol- och stålunionen. Den föregicks i sin tur av liknande planer från 1920-talets början för att lösa den långa tysk-franska konflikten om gränsregionen och dess rika resurser av kol och järn och som hade lett båda staterna in i en återvändsgränd. Det hävdades att bådas överlevnad på sikt hängde på deras förmåga att samarbeta.

På 1920-talet växte den Paneuropeiska rörelsen fram som den mest tongivande företrädaren för detta budskap om europeiskt samarbete. Dess grundare, Richard Coudenhove-Kalergi, menade att för att förhindra framtida inter-europeiska krig samt hävda kontinentens globala maktställning, som nu var utmanad av de båda framväxande stormakterna i Öst och Väst, måste de europeiska staterna förena sig i en paneuropeisk union, anförd av Frankrike och Tyskland. ”Ur den skrämmande kris som Tyskland och Frankrike i dag är fångna, kommer de antingen att träda ut som förenade européer – eller också kommer de, med tänderna i varandras strupar, att förblöda av de sår de tillfogat varandra”, förklarade Coudenhove-Kalergi (1923, 107–122).

Men för att Europa skulle kunna hävda sin auktoritet i världen på samma nivå som USA och Sovjetunionen måste också Afrika, som ansågs vara en naturlig och nödvändig del av Europas ekonomiska maktsfär, knytas fastare till Europa, hävdade Coudenhove-Kalergi. Och en adekvat och effektiv exploatering av den afrikanska kontinenten förutsatte i sin tur att den förvaltades av förenade europeiska krafter. Dessa tankar vann särskilt starkt gehör i Tyskland som den vägen skulle kunna återfå tillgång till kolonialområdena som de hade förlorat i det första världskriget.

I den paneuropeiska strategin betecknades Afrika som ”Europas plantage”, en reservoar av jordbruksprodukter, mineraltillgångar och vatten-

---

<sup>1</sup> Denna artikel bygger i huvudsak på ett nyligen utgivet arbete (se Hansen och Jonsson 2014).

kraft. Dessutom marknadsfördes Afrika som lösningen på Europas demografiska problem. Man var allmänt överens om att Europa var överbefolkat, en obalans som skulle kunna lösas genom utvandring och omflyttning av överbefolkningen till "tomma" territorier söder om Medelhavet. Coudenhove-Kalergi talade förvisso för flertalet i Europas politiska och intellektuella elit när han 1929 föreslog en plan för paneuropeisk kolonialförvaltning av Afrika och berättade vad kontinenten erbjöd: "Afrika skulle kunna förse Europa med råvaror till dess industri, näring åt dess invånare, mark till dess överbefolkning, arbete åt dess arbetslösa och marknader för dess produkter" (Coudenhove-Kalergi 1929, 3). Några månader senare publicerade *PanEuropa* en essä av Alfred Zintgraf som undersökte möjligheterna till vit bosättning i Afrika och argumenterade för en första utvandring av 650 000 europeiska kolonistörer med goda kunskaper inom jord- och skogsbruk till lämpliga områden (Zintgraf 1929, 24–36).

Coudenhove-Kalergis argument för att assimilera Afrika löpte därmed samman med hans argument för Europas enande. Den gemensamma exploateringen av Afrika var så otvivelaktigt attraktiv och fördelaktig att den i sig var ett skäl för de europeiska staterna att göra gemensam sak. En geopolitisk kalkyl byggd på två symbiotiska fördelar framträdde: det nya geopolitiska området för ett enat Europa skulle vara hållbart och blomstrande tack vare dess införlivande av Afrika och på motsvarande sätt skulle banden mellan de en gång antagonistiska europeiska staterna konsolideras med det gemensamma målet att utveckla Afrika. Enandet av Europa och en enad europeisk insats för att kolonisera Afrika var två processer som förutsatte varandra. Afrika skulle endast kunna utvecklas genom Europa, och Europa skulle endast kunna utveckla sin fulla potential genom Afrika. Som Coudenhove-Kalergi förklarade: "Det afrikanska problemet för oss alltså tillbaka till Europa. Afrika kan inte göras tillgängligt om inte Europa förenas." (Coudenhove-Kalergi 1929, 18) Kort sagt skulle Europas enande börja i Afrika.

I motsats till en vanlig uppfattning om rötterna till dagens EU – där Coudenhove-Kalergi ibland ses som en fadersfigur för grundarna – var Pan-

europa inte ett projekt som begränsades till enbart Europa, utan det inkluderade Afrika med undantag för dess brittiska besittningar, låt vara att det fanns konkurrerande planer som även inkluderade den regionen. I Coudenhove-Kalergis tidskrift *Paneuropa* diskuterades den afrikanska möjligheten upprepade gånger. Data om Afrikas befolkning och resurser ingick i de statistiska översikter som publicerades i varje nummer. Den gemensamma europeiska koloniseringen av Afrika framgår även av artikel 13 i förslaget till paneuropeisk pakt från 1930 som en av organisationens bestämmande prioriteringar: "Alla europeiska medborgare ska ha samma ekonomiska rättigheter i de tropiska kolonierna i Afrika." (Coudenhove-Kalergi 1930, 152.)

Styrkan i den paneuropeiska rörelsen berodde på att dess idéer stod i samklang med dominerande ideologiska och politiska strömningar i mellankrigs-Europa, vilket också låg bakom många relaterade förslag till europeisk integration och förnyelse genom ett gemensamt kolonialt projekt. Den allmänna idén om Eurafrika, alltså internationaliseringen och den överstatliga utvecklingen av kolonialismen i Afrika, var i själva verket en av mellankrigstidens minst kontroversiella och mest populära utrikespolitiska idéer. Förslag till Eurafrikas praktiska genomförande utvecklades av ett brett spektrum av europeiska författare, akademiker, samhällsplanerare, politiker och institutioner (till exempel fransmännen Albert Sarraut, Eugène Guernier och Georges Valois, belgaren Jules Destrée, tyskarna Herman Sörgel och Hjalmar Schacht, liksom italienaren Paolo d'Agostini Orsini di Camerota). Samtliga talade om Eurafrika som Europas framtid. Allesammans betraktade också Eurafrika som ett projekt för såväl interkontinental som intrakontinental integration, där samarbetet mellan de europeiska staterna skulle utvecklas just genom att smälta samman Europa och Afrika till en enda sammanhängande geopolitisk enhet, till förmodad nytta för båda. Med andra ord: Eurafrikaprojektet lanserades som en ny och högre form av kolonialism. Alla anhängare var överens om att detta skulle vara en kolonialism som inte styrdes av nationalistisk girighet, utan av den europeiska civilisationens sanna ideal. Eugène Guernier, en av Eurafrikas främsta föresprå-

kare i Frankrike, hävdade i sin bok från 1933, *L'Afrique: Champ d'expansion de l'Europe*, att ”dagens kolonisering är syntesen av en moralisk och ytterst civiliserande strävan: en gradvis höjning av de icke-utvecklade rasernas levnadsstandard och den inte mindre mänskliga strävan att kontinuerligt upprätthålla eller rentav förbättra livsvillkoren i ett hårt arbetande Europa” (Guernier 1933, vii).

Under mellankrigstiden förblev Eurafrika dock främst en geopolitisk kategori och ett geopolitiskt reformprogram med osäker politisk förankring. Som idé var emellertid Eurafrika ett stående inslag i tidens geopolitiska diskussion. I några fall blev denna idé också politiskt operativ. Så försökte till exempel Frankrikes regering under Albert Sarraut att vinna stöd för tanken på en gemensam europeisk förvaltning av Afrikas kolonier, i syfte att utveckla deras naturresurser mer rationellt (Sarraud 1931/2011; Montarsolo 2005); och under ett par-tre år kring 1930 utgjorde detta officiell fransk utrikespolitik. Likaledes togs de eurafrikanska planerna upp av Internationella arbetsorganisationen ILO och Nationernas förbund (Hansen och Jonsson 2014, 53–57). Därtill pläderade också samtliga tyska regeringar fram till 1932 för en reformering av Nationernas förbunds mandatsystem, så att Tyskland (som förlorat sina koloniala territorier i och med fredsfördraget 1919) skulle återfå inflytande i Afrika genom att kolonialförvaltningen gradvis fördes upp på internationell nivå. Grovt taget förekom i mellankrigstidens diskussion tre konkreta politiska förslag på hur Eurafrika skulle kunna förverkligas. Från tyskt håll tänkte man sig att Eurafrika kunde komma till stånd genom ett rent återlämnande till Tyskland av de territorier som ställts under Nationernas förbunds förmyndarskap. Detta var förstas det alternativ Tyskland föredrog. Ett annat alternativ var att etablera en överstatlig nationell eller alleuropeisk kolonial myndighet, till vilken Nationernas förbund kunde överföra mandatterritorierna och slutligen även de afrikanska kolonierna, vilket var regeringen Sarrauts och Paneuropeiska organisationens program. Det fanns också ett tredje alternativ som innebar att mandat och koloniala territorier genom framförhandlade koncessioner skulle överföras

till sameuropeiska bolag (med starka tyska komponenter), vilket 1926 föreslogs av Hjalmar Schacht, ordförande i den tyska riksbanken och en outtröttlig förespråkare för tysk kolonialism i Europas finansiella och politiska kretsar, senare också Hitlers finansminister (Metzger 2005, 60–61). Alla tre alternativen åberopade sig på idén om Eurafrika, som blev en allt mer tongivande geopolitisk vision och ideologi i slutet av 1920-talet och början av 1930-talet. Eurafrika fångade den politiska fantasin på hela kontinenten därför att den tycktes erbjuda en lösning på den europeiska krisen, Västerlandets nedgång och den vita rasens vacklande överhöghet (Hansen och Jonsson 2014, 17–70). På grund av oenigheten mellan de europeiska staterna – de fascistiska regimerna i Italien och Tyskland hade en egen agenda för Afrika – var det emellertid omöjligt att förverkliga något av alla de förslag som fördes fram.

### **Eurafrika, Europas imperiella plan**

De olika planerna för Europas gemensamma exploatering av Afrika och upprättandet av en eurafrikansk maktsfär i världspolitiken – framförd av den paneuropeiska rörelsen och andra – skulle alltså aldrig omsättas i någon konkret mening under mellankrigstiden. Istället förstärktes de inter-europeiska maktkamperna och ett nytt världskrig bröt ut. Men tankarna på ett "Eurafrika" skulle få nytt liv efter det andra världskriget. Omedelbart efter kriget lanserade den brittiska laboureggeringens utrikesminister Ernest Bevin sitt förslag att upprätta en "tredje världsmakt" som genom införlivandet av kolonierna i Afrika och deras omfattande naturtillgångar i den västeuropeiska maktsfären skulle kunna motstå en världsordning dominerad av USA och Sovjetunionen (Deighton 2006, Kent 1992). Bevin menade att genom nära kolonialt samarbete mellan Storbritannien och Frankrike skulle "USA bli beroende av oss och vårt stöd (...) för USA saknar väsentliga materialtillgångar medan vi har dem alla i Afrika" (citerad i Deighton 2006, 845).

Denna föreställning om ett "Eurafrika" och hur det skulle förverkligas och institutionaliseras kom att präglade diskussionen om den europeiska in-

tegrationen under efterkrigstiden. Historikerna – både de som sysslar med EU:s historia och de som sysslar med kolonialismens historia – har i regel förbisett att den koloniala frågan och Afrika stod högt på dagordningen i praktiskt taget alla organisationer och institutioner som efter andra världskriget strävade mot europeisk integration. Som historikern Yves Montarsolo uttrycker det, ”varje gång en ny ’europeisk’ institution såg dagens ljus, stod alltid Afrika i centrum för alla ärenden” (Montarsolo 2010, 91). Dessa nya organisationer och institutioner var bland annat Europarörelsen (officiellt grundad 1948), Organisationen för europeiskt ekonomiskt samarbete (OEEC/OECD, 1948), Nato (1949, som på den tiden betraktades som en organisation för europeisk integration), Europarådet (1949), Europeiska kol- och stålgemenskapen (EKSG, 1951), den misslyckade Europeiska försvarsgemenskapen och tillhörande Europeiska politiska gemenskapen (EDC-fördraget undertecknades 1952) och slutligen den Europeiska ekonomiska gemenskapen (EEC, 1957).

Inom ramen för det tidiga europeiska ekonomiska samarbetet i OEEC (sedermera OECD) som formaliserades 1948 fattade man omedelbart beslut att tillsätta en arbetsgrupp för de utomeuropeiska områdena (Overseas Territories Working Group) för att främja europeiskt samarbete i kolonialfrågorna, särskilt i Afrika. I planerna finns inte tillstymmelse till antydning om att kolonialismen i Afrika skulle kunna upphöra inom överskådlig framtid. De eurafrikanska planerna var därför ”långsiktiga”, formulerade i en tid då Afrika – som OEEC uttryckte det – präglades av ”politisk stabilitet” (OEEC 1951, 72).

Det var sedermera Europarådet (grundat 1949) som skulle vidareutveckla Eurafrikaplanerna. Europarådet växte fram ur efterkrigstidens Europarörelse inom vilken många önskade utveckla kolonierna i Afrika till gagn för det krigshärjade Västeuropa och för dess strävan att stiga fram som en ”tredje kraft” i världspolitiken. ”Om vi vill återuppbygga Europa”, sa Hendrik Brugmans från Europafederalisternas förbund (European Union of Federalists), ”är vi i akut behov av ’livsrum’ – om ni tillåter uttrycket – i större skala än



de gamla så kallade självständiga nationernas” (citerad i Hick 1991, 16).

Den 9 maj 1950, nästan exakt ett år efter Europarådets tillkomst, presenterade Frankrikes utrikesminister Robert Schuman det som skulle bli känt som Schumandeklarationen eller Schumanplanen, som var upphovet till den Europeiska kol- och stålunionen. Unionen instiftades genom Parisfördraget följande år och omfattade Frankrike, Västtyskland, Italien och Beneluxländerna. Schumandeklarationen beskrev Europas relation till Afrika så här: “Med ökade resurser kommer Europa att kunna fortsätta förverkliga en av sina grundläggande uppgifter, nämligen att utveckla den afrikanska världsdelen.” (European Union 1950/2015) Detta skulle ske genom Jean Monnets så kallade “Monnetplan för Afrika” (“Plan Monnet pour l’Afrique”), som aldrig förverkligades men rymde förslag på såväl en europeisk kolonialförvaltning som en investeringsfond för Afrika (“Note” 2006, 252–255).

Europarådet däremot lyckades omgående lansera Eurafrika som ett av rådets prioriterade områden. Att Europarådets rådsförsamling 1952 enhälligt kunde anta den så kallade Strasbourgplanen för de afrikanska koloniernas fortsatta utveckling under europeisk överhöghet visar med vilken styrka och övertygelse den eurafrikanska tanken framhölls som lösning på Väst Europas då största problem: den kroniska och förlamande dollarbristen som Marshallplanen (då avslutad) inte lyckats råda bot på.

Svaret fanns istället i Afrika. Som den tidigare franska premiärministern och dåvarande ordföranden i Europarådets ekonomiska kommitté, Paul Reynaud, uttryckte det i Europarådet 1952: “För att Europa ska bli livskraftigt måste vi också tillsammans utvinna den afrikanska världsdelens rikedomar och där försöka hitta de råvaror som vi nu köper från dollarområdet, utan att kunna betala.” (Council of Europe 1952, 135) Danmarks representant Hermond Lannung konstaterade att Europa hade förlorat “slaget om Asien” och att dess nationer nu måste gå samman för att inte också förlora “slaget om Afrika”. Lannung fortsatte: ”Här har vi framför oss en stor konkret och praktisk uppgift som kräver största möjliga samarbete av oss alla.” (Council of Europe 1952, 154).

För att det eurafrikanska projektet skulle bli livskraftigt hävdade Euro-parådet att bidrag från västtyskt men också skandinaviskt kapital och industri var avgörande: "Om europeiska länder utan kolonialt ansvar bidrar till utvecklingen i de utomeuropeiska områdena kan marknaderna där också öppnas för dem." (Council of Europe 1952, 64) I och med att Västeuropa nu hade begränsad tillgång till marknaderna i öst – vilka införlivats i Sovjetunionens maktsfär – skulle Eurafrika kunna attrahera särskilt Västtyskland som skulle kunna se Afrika som en ny marknad för sina "traktorer, lyftkranar, broar, vägskrapor, maskinverktyg, etc." (Council of Europe 1952, 54)

Strasbourgplanen 1952 vittnar tydligt om Eurafrikatankens vitalitet på 1950-talet. "När man i dag läser om artiklarna och talen av de viktigaste politiska ledarna i Frankrike", skriver en av den franska kolonialismens ledande historiker René Girault, "slås man av vilken genomslagskraft och intensitet det eurafrikanska temat hade." (Girault 2010, 549) Detta skulle framstå än tydligare i förhandlingarna om Romfördraget (1955–1957) som kulminerade i grundandet av den Europeiska Ekonomiska Gemenskapen (EEG), alltså dagens EU. Här kom Eurafrika att utgöra knäckfrågan som slutförhandlingarna hängde på (Hansen och Jonsson 2014, 147–238; Guillen 1992; Laurent 1972). Man kan lugnt påstå att det inte skulle ha funnit något EEG/EU, åtminstone inte vid den här tidpunkten, om det inte hade varit för den nederländska regeringens beslut att acceptera ett franskt ultimatum om de (främst) afrikanska koloniernas införlivande eller association med EEG, vilket i allt väsentligt stöddes av Belgien, Italien och Västtyskland (Migani 2008, 54; Palayret 2005, 185–229). Det innebar att man i EEG skulle ta med inte bara de franska departementen, eller länen, i Algeriet samt Frankrikes utomeuropeiska besittningar Guyana, Martinique, Guadeloupe och Réunion, utan även ansluta alla medlemsstaters koloniala besittningar: franska Väst- och Ekvatorialafrika, belgiska Kongo och Ruanda-Urundi, italienska Somaliland och nederländska Nya Guinea.

I Romfördraget anges syftet med att ansluta Europas kolonier vara att "främja deras ekonomiska, sociala och kulturella utveckling och etablera

nära ekonomiska band mellan dem och Gemenskapen som helhet” (Treaty Establishing the European Economic Community 1957: Art. 131–6; 227; Annex IV). Som en del av detta inrättades en – alltjämt existerande – europeisk utvecklingsfond med ekonomiska bidrag från samtliga medlemsländer – och mest från de största länderna Västtyskland och Frankrike – men som de franska kolonierna naturligtvis gynnades mest av. Detta var från Paris’ perspektiv en nödvändig förutsättning för att landet skulle kunna behålla sitt imperium i Afrika, sin *Union française* (Franska unionen), som 1960 döptes om till Franska gemenskapen (Bossuat 1997, 320–355; Migani 2008, 49–62; Muller 2000). Det ska också nämnas att anslutningen av kolonierna till EEG, bortsett från ett fåtal afrikanska anhängare av idén, skedde utan någon rådgivning med eller inflytande från representanter för de koloniserade folken (Heywood 1981, 210; Hansen och Jonsson, 2011).

Västtysklands förbundskansler Konrad Adenauer var en stark anhängare av både den europeiska integrationen och av Eurafrika och pläderade för detta inför sin regering den 2 februari 1957 i syfte att övertyga samtliga om det fördelaktiga i att följa Frankrikes krav på att införliva kolonierna i EEG (Schwartz 1995–1997, 237–238). En faktor som bidrog till hans entusiasm var upptäckten 1956 av omfattande olje- och gasfyndigheter i algeriska Sahara. Den för Västeuropa så förnedrande Suezkrisen 1956 hade också stärkt Adenauers övertygelse. Allteftersom händelseutvecklingen utmanade Europas möjligheter till inflytande i världen hade det blivit desto viktigare för Europa att definiera sina gemensamma geopolitiska intressen och sitt oberoende (Kyle 1972). Adenauer var övertygad om att Europa behövde stärkas med ett solitt fransk-tyskt partnerskap och ökat oberoende från USA. Det stämde bra med Frankrikes beslut att villkora bildandet av EEG med Eurafrika.

Suezkrisens ytterst förödmjukande upplösning – när USA och Sovjetunionen manifesterade sina supermaktsmuskler och tvingade Storbritannien och Frankrike att dra sig tillbaka från Egypten – stärkte både Frankrikes och Västtyskland beslutsamhet (Marjolin 1989, 297). Detta nedslående slut på Suezinvasionen sammanföll med ett franskt-tyskt toppmöte i Paris för

att lösa några kvarstående hinder i förhandlingarna om EEG. Efter att den franske premiärministern Guy Mollet misslyckats med att övertala Storbri- tanniens dito, Anthony Eden, att stå emot USA:s krav om eldupphör, tröstade Adenauer honom med orden:

Frankrike och England kommer aldrig att kunna blir stormakter i nivå med USA och Sovjetunionen. Inte Tyskland heller. Det enda sättet för oss att spela en avgörande roll i världen är att skapa ett enat Europa. England är inte redo för detta ännu men Suezaffären kommer att ändra den saken. Vi har ingen tid att förlora: Europa kommer att bli din revansch (Pineau 1976, 191).

I januari 1957, två månader innan Romfördraget undertecknades, skrev den brittiska tidskriften *The Economist* att efter Suezäventyret hade den europeiska integrationen fått en ännu tydligare profilering mot att utforma Europa som en ”tredje kraft” i världsordningen. På sitt möte i Stresa, Italien, i september 1956, slöt Liberala Internationalen upp kring parollen om ett ”Enat Europa” som det enda starka motgiftet mot figurer som Egyptens president Nasser. ”De arab-asiatiska nationalisternas ansträngningar att kasta ut européerna” skrev *New York Times*, ”ses av många liberaler som det senaste och mest tvingande skälet för att driva på den västeuropeiska integrationen” (Hoffman 1956).

Eurafrika ska således inte bara ses som ett enkelt bihang till kalla kriget och ansträngningarna att hålla tillbaka kommunismens spridning i Afrika, låt vara att detta givetvis också hade en stor betydelse. Snarare bör Eurafrika även förstås som en strategi i egen rätt, avsedd att stärka kolonialväldet och riktad mot olika antikoloniala och antivästliga rörelser, såsom Bandungrörelsen, pan-afrikanismen samt pan-arabismen, som samtidigt växte sig starka på södra halvklotet och som inte kunde avfärdas och bekämpas enbart som Moskva-marionetter. De politiska aktörer, intellektuella och institutioner som drev fram den europeiska integrationen uppfattade den som en viktig del av Nord-Syd-kampen, och i så måtto även som ett svar på en påstådd fördjupning av en konflikt mellan kristna och muslimska civilisa-

tioner, mellan universella värderingar och jihad och mellan den vita europeiska rasen på ena sidan och "horderna" av bruna, svarta och gula raser på den andra (Connelly 2000).

### **Modernt partnerskap till ömsesidig nytta?**

Eurafrika innebar en fortsättning av imperialismen med andra medel, där de europeiska staternas maktutövning justerades så att den passade efterkrigstidens nya globala förhållanden. För det ska också framhållas att den europeiska integrationens hållning till Afrika ofta präglades av starka reformistiska och progressiva strömningar, framför allt från mitten av 1950-talet och framöver. Nyckelorden var ekonomisk utveckling och ett ömsesidigt beroende mellan Afrika och Europa, snarare än utplundring och kolonialism. Det avspeglade en växande vilja i Västeuropa att inte bli stämplade som reaktionära kolonialister utan som pionjärer för afrikansk utveckling och modernisering.

I 1950-talets sammansatta, motsägelsefulla och osäkra läge var detta en strategi som svarade på de icke-vita folkens uppdykande på den världspolitiska scenen, på den förändrade stämningen i FN, på andan i den afroasiatiska Bandungkonferensen (1955) och den alliansfria rörelsen. I det sammanhanget ska EEGs eurafrikanska system förstås som ett försök att framställa en nykolonial ordning genom ett generöst erbjudande till de afrikanska kolonierna om ett modernt partnerskap till ömsesidig nytta.

Eurafrikas attraktionskraft hängde ihop med dess dubbla innebörd och tvetydiga lockelse. Å ena sidan stod Eurafrika för ett fortsatt europeiskt herravälde. Å andra sidan omformulerades herraväldet som "ömsesidigt beroende" (interdépendance/interdependence). I detta sammanhang framställdes oberoende och nationell självständighet som otidsenliga och skadliga för områdena i Afrika. Som Guy Mollet förklarade den 9 januari 1957: "Isolerade nationer kan inte längre hävda sig i världen. Vad skulle Algeriet kunna uppå på egen hand? Å andra sidan, vilken framtid skulle det inte kunna ha inom den eurafrikanska gemenskapen som nu tar form?" "I stället för ett döds-

dömt oberoende och nationellt självbestämmande”, avslutade Mollet, “har ömsesidigt beroende blivit regel.” (HAEU, EN-2736).

I detta sammanhang kan EEGs eurafriskanska erbjudande också tolkas som en strategi att söndra och härska (Martin 1982). De fördelar som påstods komma de afrikanska staterna till del genom en anslutning till EEG skulle på så sätt omintetgöra den panafriskanska rörelsens attraktionskraft genom att dra till sig och belöna de västvänliga företrädarna och isolera de mest radikala och autonomiförespråkande ledarna, som Ghanas Kwame Nkrumah och Guineas Sékou Touré.

Nkrumah jämförde Romfördraget med Berlinkonferensen 1884–85. Om den sistnämnda innebar att kolonialismen erövrade Afrika, innebar EEG ”nykolonialismens ankomst till Afrika” (citerad i Martin 1982, 229). EEGs eurafriskanska anslutningsplan uppfattades som ett nytt arrangemang för “kollektiv kolonialism” – “starkare och farligare än de gamla skadliga krafter vi strävar efter att göra oss av med.” (Nkrumah 1962, 12) Nkrumah och Touré såg EEGs eurafriskanska modell inte bara som en strategi för att omintetgöra nationellt oberoende i Afrika som sådant. Än viktigare var kanske att de såg det som ett avsiktligt försök att förhindra uppkomsten av varje form av oberoende afrikansk integration och regional utveckling, något som faktiskt hade börjat ta form redan under mellankrigstiden.

Med tanke på hur mycket som stod på spel i EEGs och Frankrikes eurafriskanska plan, tillsammans med det blandade mottagande den fick i Afrika, såg sig européerna tvingade att på det internationella planet göra allt för att övertyga och försäkra världen om den eurafriskanska integrationens stora förtjänster. Detta bekräftas av den omfattande medierapporteringen som Eurafrika fick under andra hälften av 1950-talet.

Två veckor innan EEGs eurafriskanska överenskommelse skulle slutförhandlas redogjorde den franske utrikesministern Christian Pineau för Eurafrika-planerna inför FNs Generalförsamlings politiska utskott: “När hela Europa kommer till Afrika med sitt kapital och sin teknik, kommer den väldiga afrikanska världsdelen att bli en väsentlig faktor i världspolitik.” Han

kopplade detta till krisen i Algeriet och varnade för att Algeriet skulle ”falla offer för fanatism och genom sin fattigdom bli ett öppet mål för kommunism”. Däremot, fortsatte han, skulle “ett deltagande i Eurafrika föra med sig välstånd och rikedom, med andra ord ett verkligt oberoende.” (citerad i James 1957)

När Frankrikes socialistiske premiärminister Guy Mollet i februari 1957 begav sig till USA efter att förhandlingarna om Romfördraget slutförts, gjorde han följande uttalande på en presskonferens i Washington: “Jag vill framhäva vikten av Europas enhet: den är nu ett faktum. För några dagar sedan undanröjde vi de sista hindren på dess väg, och nu föds en ännu bredare enhet: Eurafrika, en långtgående association där vi skall arbeta tillsammans för att främja framsteg, lycka och demokrati i Afrika.” (HAEU, EN-2737)

### **Sammanfattning**

“Springer Afrika iväg från EEG?” Det var rubriken i tyska *Die Welt* den 2 juni 1960 (Himpele 1960). Tidningen varnade för att afrikanskt oberoende skulle destabilisera EEGs hela afrikanska anslutningsprojekt. När 18 oberoende afrikanska stater 1963 beslöt att underteckna Yaoundékonventionen med EEG skingrades dock oron. I mitten av 1970-talet hade de flesta afrikanska stater valt att ansluta sig till Yaoundékonventionens efterföljare, Lomékonventionen, vilken idag ersatts av Cotonouöverenskommelsen. *Die Welt* hade dock rätt så till vida att hela Romfördraget byggde på antagandet att områdena i Afrika skulle förbli beroende av Europa för överskådlig framtid.

Även om det nykoloniala beroende som kom att prägla förhållandet mellan EU och många afrikanska stater efter den formella självständigheten på 1960-talet stämde väl med en del av de eurafrikanska målsättningarna (Martin 1982), så innebar självständigheten på det hela taget ändå att 1950-talets målsättningar kom på skam. Det kan ha berott på att Eurafrika helt enkelt förutsatte en direkt kolonial kontroll över större delen av Afrika. Eller med andra ord, Eurafrika var begreppsmässigt avhängigt en idé om civilisatorisk hierarki och byggde rent politiskt på att förhindra att Afrika

skulle företrädas av afrikaner. Den eurafrikanska anslutningspolitiken på 1950-talet var alltså inte anpassad ens för de blygsamma former av afrikanskt deltagande och inflytande som avkoloniseringen medförde.

Medan de afrikanska staternas formella självständighet sammanföll med Afrikas förvandling till ett slagfält i det kalla kriget på 1960-talet, så ointetgjorde detta också utsikterna för Västeuropa att bli en någorlunda oberoende tredje kraft i den globala geopolitiken. Mot bakgrund av att Eurafrika på så många sätt var liktydigt med Europas strävan att bli en tredje supermakt, kan Afrikas införlivande i kalla kriget också förklara Eurafrikas borttynande under 1960-talet.

Studiet av Eurafrikas uppgång och fall under efterkrigstiden blir därför också en studie av hur det kalla krigets logik och ideologi skulle komma att dominera den internationella geopolitiken även i Afrika från början av 1960-talet och framåt. Men det ändrar inte det faktum att Eurafrika, fram till dess, hade varit en avgörande faktor för den europeiska integrationen.

Mycket tyder på att EU:s ursprung inte kan skiljas från en hårdnackad vilja att på europeisk nivå bevara och förlänga kolonisystemet, och att detta satt sin prägel på relationerna mellan EU och Afrika sedan dess. Vi vet alla att den ojämlikhet som fortfarande präglar förhållandet mellan Europa och Afrika har en historia; men det är inte många som har undersökt vilken roll som EU – och den europeiska integrationen mer allmänt – har spelat i den.

Det är inte heller svårt att se hur gårdagens mönster går igen även i dagens politik. De senaste tio åren har Europeiska unionen visat Afrika ett förnyat och snabbt ökande intresse. I december 2007 bildades ett nytt ”Strategiskt partnerskap” mellan EU och Afrika. Som det heter i Lissabondeklarationen: ”Vi har kommit samman i medvetandet om lärdomarna och erfarenheterna från det förflutna och även i förvisning om att vår gemensamma framtid kräver ett djärvt tillvägagångssätt, något som gör att vi kan möta kraven från vår globaliserade värld med tillförsikt.” ”I global skala”, fortsätter förklaringen, ”har vi i dag en ökad förståelse för vårt livsviktiga *ömsesidiga beroende* och är beslutna att samarbeta på den globala arenan om de vikti-



gaste politiska utmaningarna i vår tid, som energi och klimatförändringar, migration och genusfrågor.” Under sådana förutsättningar presenterades det nya partnerskapet Afrika–EU som ett ”partnerskap mellan likvärdiga parter”, som föresatt sig att eliminera ”den traditionella mottagar–givarrelationen” mellan de båda kontinenterna (Lisbon Declaration 2007).

I sitt tal vid universitetet i Dakar i Senegal ett par månader före under-tecknandet av Lissabondeklarationen gjorde Frankrikes dåvarande president Nicolas Sarkozy ett lika djärvt uttalande: ”Vad Frankrike vill med Afrika är gemensam utveckling, delad utveckling [...]. Vad Frankrike vill med Afrika är att förbereda skapandet av ’Eurafrika’, ett stort gemensamt öde som väntar Europa och Afrika.” (citerat i Flynn 2007)

Det nya ”partnerskapet” mellan EU och Afrika säger sig vilja gå längre än det mångåriga system för handel och bistånd som nu finns uttryckt i Cotonouavtalet (Yaoundé och Lomés efterföljare). I dag betraktas Afrika som en oundgänglig ”partner” i EU:s strävan efter ett antal viktiga mål: säkerhets- och geopolitiska frågor (exempelvis gällande knappa strategiska råvaror, terrorism, ”illegal invandring”, människohandel, sjukdomsbekämpning och livsmedels- och energisäkerhet); ekonomiska problem (exempelvis råvaror och expanderande möjligheter till investeringar på Afrikas tillväxtmarknader); och demografiska bekymmer och arbetsmarknadsproblem (exempelvis arbetskraftsinvandring från Afrika till EU).

Med tanke på att *The Economist* rätt nyligen basunerade ut ”Det Hopplösa Afrika” på sina ledarsidor är detta en dramatisk förändring (*The Economist* 2000). I dag går det knappast en dag utan en nyhetsrapport som belyser de magnifika utsikterna för tillväxt och investeringar i Afrika, utsikter som naturligtvis förstärks av kontinentens till synes oändliga natur- och råvarutillgångar. Alla etablerade och framväxande världsmakter är i dag inblandade i en allt hårdare strid om Afrikas rikedomar. Forskare och globala medier menar till och med att vi bevittnar en ”ny kapplöpning om Afrika” (Southall och Melber 2009). Naturligtvis är EU:s ledare alltid snabba att förneka detta. När de distanserar sig från andra stora aktörer – främst Kina, men även

USA, Indien, Ryssland, Brasilien, Gulfstaterna och Japan – insisterar de i stället på att EU:s afrikanska engagemang styrs av ”ömsesidigt beroende” och engagemang i ett ömsesidigt fördelaktigt ”partnerskap mellan jämlika” som ska främja utveckling, ekonomisk tillväxt, demokrati, mänskliga rättigheter, fred och välbefinnande på den afrikanska kontinenten.

Historien om Eurafrika hjälper oss att förstå den så kallade nya kapplöpningen om Afrika, hur den kunnat uppstå och vad som står på spel. För att kunna tänka teoretiskt om globalitet i dag är det grundläggande att veta hur det globala uppfattades i det förflutna, det vill säga i historisk tid. Eurafrika var en idé och ett geopolitiskt projekt som från 1920-talet och framåt ansåg att Europas framtida överlevnad, dess fortsatta existens i historien och dess makt att forma den globala historien, hängde på ett framgångsrikt samgående med Afrika. Det vill säga att Europa endast kunde resa sig från de båda världskrigen i form av Eurafrika. I dag, när det eurafrikanska projektet till stor del är bortglömt, visar innehållet i EU:s nuvarande politik gentemot sina afrikanska ”partners” att det fortfarande har ett inflytande under ytan; och det enda sättet att förstå de djupa strukturerna i de nuvarande förbindelserna mellan EU och Afrika är att väcka denna historia till liv.

### **Källor och litteratur**

1. Dokument från Europeiska unionens historiska arkiv, European University Institute, Florens.

EN-Emile Noël; EN.01-Activitiés européennes avant 1958; EN.01-04.01-Discours de Guy Mollet 1956-58:

EN-2736. “Text of the French government’s statement on Algeria issued by Premier Guy Mollet”, 9 januari 1957.

File: EN-2737. “Statement given by French Premier Guy Mollet on his arrival at the Washington Airport”, 25 februari 1957.

EN-2737, “Address by Mr. Guy Mollet, President of the Council of Ministers of the Republic of France before the Senate of the United States Washing-

ton”, 27 februari 1957.

## 2. Tryckta källor

Ageron, Charles-Robert. ”L’Idée d’Eurafrique et le débat colonial franco-allemand de l’entre-deux-guerres”. *Revue d’histoire moderne et contemporaine* 22 (juli-september 1975): 446–75.

Deschamps, Étienne. ”Quelle Afrique pour une Europe unie? L’Idée d’Eurafrique à l’aube des années trentes”. *Penser l’Europe à l’aube des années trentes: Quelques contributions belges*. Red. Michel Dumoulin. Bryssel: Éditions Nauwelaerts, 1995. 95–150.

Bitsch, Marie-Thérèse och Gérard Bossuat, red. *L’Europe unie et l’Afrique: de l’idée d’eurafrique à la convention de Lomé I*. Brussels: Bruylant, 2005.

Bossuat, Gérard. *L’Europe des français 1943–1959: La IVe république aux sources de l’Europe communautaire*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1997.

Connelly, Matthew. “Taking Off the Cold war Lens: Visions of North–South Conflict during the Algerian War for Independence”. *American Historical Review* 105: 3(2000): 739–69.

Coudenhove-Kalergi, Richard. *Paneuropa* (1923). Wien & Leipzig: Paneuropa-Verlag, andra uppl. 1926.

---, ”Afrika”. *Paneuropa* 5: 2 (1929): 3–18.

---, ”Entwurf für einen Paneuropäischen Pakt”. *Paneuropa* 6: 5 (1930): 149–165.

Council of Europe, (CE). *The Strasbourg Plan*, Strasbourg: Secretariat-General Council of Europe, 1952.

Deighton, Anne. “Entente Neo-Coloniale?: Ernest Bevin and the Proposals for Anglo-French Third World Power, 1945–1949”. *Diplomacy and Statecraft* 17 (2006): 835–52.

Destrée, Jules. ”L’Afrique, colonie européenne”. *Pour en finir avec la guerre*. Bryssel: Eglantine, 1931.

European Union. “Declaration of 9 May 1950”. Europa (official website of the European Union). 1 juli 2015. [http://europa.eu/abc/symbols/9-may/decl\\_en.htm](http://europa.eu/abc/symbols/9-may/decl_en.htm).

”Russian bank nears brokerages deals in push to dominate Africa”. *Financial Times*. 30 mars 2010.

Flynn, D. ”Sarkozy proposes ’Eurafrica’ partnership on tour”. Reuters, 26 juli 2007. 1 juli 2015. [www.reuters.com/article/idUSL26102356?sp=true&view=sphere](http://www.reuters.com/article/idUSL26102356?sp=true&view=sphere)

Girault, René. ”Les indépendances des pays d’Afrique noire dans les relations internationales”. *L’Afrique noire française: L’heure des indépendances*. Red. Charles–Robert Ageron och Marc Michel. Paris: CNRS Éditions, 2010.

Guernier, Eugène L. *L’Afrique: Champ d’expansion de l’Europe*. Paris: Armand Colin, 1933.

Guillen, Pierre. ”Europe as a Cure of French Impotence? The Guy Mollet Government and the Negotiation of the Treaties of Rome”. *Power in Europe? II: Great Britain, France, Germany and Italy and the Origins of the EEC 1952–1957*. Red. Ennio Di Nolfo. Berlin: Walter de Gruyter, 1992. 505–16.

Hansen, Peo och Stefan Jonsson. ”Bringing Africa as a ’Dowry To Europe’: European Integration and the Eurafrican Project, 1920–1960”. *Interventions: Journal of Postcolonial Studies* 13 (2011): 443–463.

---, ”Another Colonialism: Africa in the History of European Integration”. *Journal of Historical Sociology*, 26: 3 (2014a): 442–461.

---, *Eurafrica: The Untold History of European Integration and Colonialism*. London: Bloomsbury, 2014b.

Heywood, Robert W. ”West European Community and the Eurafrica Concept in the 1950s”, *Journal of European Integration* 4: 2 (1981): 199–210.

Hick, Alan. ”The ’European Movement’”. Documents on the History of European Integration. Vol. 4. Red. Walter Lipgens. Berlin: Walter de Gruyter, 1991. 319–435.

---, ”The European Union of Federalists”. *Documents on the History of European Integration*. Vol. 4. Red. Walter Lipgens. Berlin: Walter de Gruyter, 8–111.

Himpele, Ferdinand. ”Läuft Afrika der EWG davon?”. *Die Welt*, 2 juni 1960.

Hoffman, Michael L. ”World Liberals See a United Europe As the Best Answer to Nasser’s Moves”. *The New York Times*, 14 september 1956.

- "Hopeless Africa". *The Economist*. Leaders. 11 maj 2000.
- James, Michael. "France Proposes New Plan to Link Africa to Europe". *The New York Times*, 5 februari 1957.
- Kent, John. *The Internationalization of Colonialism: Britain, France, and Black Africa, 1939–1956*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Kyle, Keith. *Suez: Britain's End of Empire in the Middle East*. London: I. B. Tauris, 2003.
- Laurent, Pierre-Henri (1972) "The Diplomacy of the Rome Treaty, 1956–57". *Journal of Contemporary History* 7: 3–4 (1972): 209–20.
- Lisbon Declaration – EU Africa Summit, Lissabon, 8–9 december 2007. 1 juli 2015. [www.africa-eu-partnership.org/sites/default/files/documents/eas2007\\_lisbon\\_declaration\\_en.pdf](http://www.africa-eu-partnership.org/sites/default/files/documents/eas2007_lisbon_declaration_en.pdf)
- "M. Mollet Pleads for Europe". *The Economist*. 26 januari 1957.
- Marjolin, Robert. *Architect of European Unity: Memoirs 1911–1986*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1989.
- Martin, Guy. "Africa and the Ideology of Eurafrica: Neo-Colonialism or Pan-Africanism?". *The Journal of Modern African Studies* 20: 2(1982): 221–38.
- Metzger, Chantal. "L'Allemagne et l'Eurafrrique". *L'Europe Unie et l'Afrique: De l'idée d'Eurafrrique en la convention de Lome I*. Red. Marie-Thérèse Bitsch och Gerard Bossuat. Bryssel: Bruylant, 2005.
- Migani, Giua. *La France et l'Afrique sub-saharienne, 1957–1963: Histoire d'une decolonisation entre ideaux eurafricains et politique de puissance*. Bryssel: Peter Lang, 2008.
- Montarsolo, Yves. "Albert Sarraut et l'idée d'Eurafrrique". *L'Europe unie et l'Afrique: de l'idée d'eurafrrique à la convention de Lomé I*. Red. Marie-Thérèse Bitsch och Gérard Bossuat, Brussels: Bruylant, 2005. 77–95.
- , *L'Eurafrrique – contrepoint de l'idée d'Europe: Le cas français de la fin de la deuxieme guerre Mondiale aux négociations des Traités de Rome*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 2010.
- Muller, Karis. "The Birth and Death of Eurafrica", *International Journal of Francophone Studies* 3: 1 (2000): 4–17.

Migani, Guia. *La France et L'Afrique sub-saharienne, 1957-1963: Histoire d'une décolonisation entre idéaux eurafricains et politique de puissance*. Brussels: Peter Lang, 2008.

"Note sur le développement du continent africain en liaison avec la réalisation du pool européen de l'acier et du charbon", 15/20 juni 1950. *Histoire de l'idée européenne au premier XXe siècle à travers les textes*. Red. Bernard Bruneteau. Paris: Armand Colin, 2006. 252-5.

Nkrumah, Kwame. *Address to the Nationalists' Conference, June 4, 1962*. Accra: Ingen uppgift om utgivare, 1962.

OEEC (Organisation for European Economic Co-operation). *Investments in Overseas territories in Africa, South of the Sahara*, Paris: OEEC, 1951.

Orsini di Camerota, P. A. *Eurafrica: L'Africa per l'Europa, l'Europa per l'Africa*. Rom: Paolo Cremonese, 1934.

Palayret, Jean-Marie. "Les mouvements proeuropéens et la question de l'Eurafrrique, du Congrès de La Haye à la Convention de Yaoundé (1948-1963)". *L'Europe unie et l'Afrique: de l'idée d'eurafrique à la convention de Lomé I*. Red. Marie-Thérèse Bitsch och Gérard Bossuat. Brussels: Bruylant, 2005. 185-229.

Pineau, Christian. *1956/Suez*. Paris: Editions Robert Laffont, 1976.

Sarraut, Albert. *Grandeur et servitudes coloniales* (1931). Ny uppl. Paris: L'Harmattan, 2011.

Schwartz, Hans-Peter. *Konrad Adenauer: A German Politician and Statesman in a Period of War, Revolution and Reconstruction*. 2 vol. Oxford: Berghahn Books, 1995-1997.

Southall, Roger och Henning Melber, red. *A New Scramble for Africa? Imperialism, Investment and Development*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2009.

Sörgel, Herman. *Atlantropa*. München: Piloty & Loehle; Zurich: Fretz & Wasmuth, 1932.

Treaty establishing the European Economic Community (1957) Rome, 25 March.

Valois, Georges. *L'Afrique, chantier de l'Europe*. Cahiers bleues, nr 111. Paris:

Librairie Valois, 1931.

Zintgraf, Alfred. "Die Besiedlungsfähigkeit Afrikas". *Panuropa* 5: 10 (1929):  
24-36.

# Vem har råd med miljöteknik? Tankar kring teknik- fetischism, ojämnt utbyte och förnekelsen av globala rättvisefrågor<sup>1</sup>

Alf Hornborg

Denna text handlar om miljö rättvisa. Men den handlar samtidigt och på ett mera grundläggande plan om vad teknik är, vad ekonomi är, och hur de förhåller sig till varandra. Jag vill visa att modern teknik *förutsätter* de specifika proportioner eller kvoter med vilka varor och tjänster byts i människors samhällen.<sup>2</sup> Det är en illusion att tänka sig att ingenjörsvetenskaperna kan ge oss tekniska framsteg oavsett hur dessa utbyteskvoter ser ut. Det är också en illusion att tänka sig att ekonomisk vetenskap kan erbjuda en objektiv grund för att redogöra för varför utbyteskvoterna ser ut som de gör.

Framväxten av vetenskapen om ekonomi hängde ihop med det expanderande bruket av pengar som ett sätt att utöva makt över andra människor genom mystifierade förskjutningar av arbets- och miljöbelastning. Uppfin-

---

<sup>1</sup> Texten är en bearbetad version av ett kapitel som ingick i boken *Nollsummespelet: Teknikfetischism och global miljö rättvisa* (Göteborg: Daidalos, 2015).

<sup>2</sup> Med teknik menar jag här modern, expertframställd, globaliserad teknologi som fordrar en samhällelig arbetsfördelning, prisskillnader på en världsmarknad, infrastruktur och insatser av icke-organisk energi, således inte sådana redskap och enkla konstruktioner som enskilda individer eller hushåll kan tillverka. Även om villkoren för teknikutveckling radikalt förändrades med den industriella revolutionen, då den blev en global fördelningsfråga och *förutsatte* globala prisskillnader på arbete och jord, har de socio-politiska implikationerna av denna förändring inte uppmärksammats, vare sig av allmänhet eller teknikhistoriker. Den förmoderna uppfattningen om teknik, som uteslutande en frukt av mänsklig uppfinningsrikedom, lever därför kvar.



ningen av *ekonomin* som ett moraliskt och politiskt neutralt studieobjekt, och fokuseringen på marknadens priser, utgjorde (och utgör än idag) ett förtingligande sätt att tala om de kvoter enligt vilka saker och tjänster byts mellan människor, som om de kvoterna kunde härledas, av logisk nödvändighet, ur objektiva omständigheter.<sup>3</sup> I själva verket är de uttryck för relativa styrkeförhållanden, skillnader i köpkraft och beroenderelationer, kort sagt ojämlikhet och makt. Men nationalekonomin betraktar uppenbarligen inte den fria marknaden som en arena för ojämlikhet och makt. Även om dess metoder och begreppsapparat är outhärliga redskap för beslutsfattande i moderna samhällen, vilar dess anspråk på att kunna förklara världens tillstånd därmed ytterst på högst tvivelaktiga antaganden om marknadens och frihandelns välsignelser. Dess mest centrala budskap verkar vara att till synes vetenskapligt redogöra för (och därmed på ett subtilt sätt rättfärdiggöra) utbyteskvoter i världssamhället, vilket blir mest tydligt i föreställningen om ett korrekt marknadspris. Vad skulle en konventionell europeisk ekonom svara en genomsnittstanzanier som undrar varför hans tid (och därmed hans liv) bara är värd 0,3 % av en genomsnittsamericans? Kan nationalekonomin erbjuda ett vetenskapligt svar på om den prissättningen är korrekt, i betydelsen begriplig på ett sakligt och moraliskt neutralt plan?<sup>4</sup>

För neoklassiska ekonomer kan tanken på ojämnt utbyte på en fri marknad enbart verka förvirrande. Även om marxister och ekologiska ekonomer har utmanat den neoklassiska hegemonin genom att hävda att arbete och andra energiformer systematiskt underbetalas på marknaden, har de i allmänhet inte lyckats bryta sig ur sin begreppsliga fångenskap i den nationalekonomiska diskursen och dess förtingligande fokus på priser och bytesvärde. Men det är just dessa begreppsliga byggstenar som vi måste dekonstru-

---

<sup>3</sup> Utifrån nationalekonomins kyligt distanserade logik och språkbruk kunde Världsbankens chefsekonom Lawrence Summers (1991), sedermera Harvarduniversitetets chef och rådgivare åt amerikanska presidenter, räkna ut att det skulle vara effektivare om mer miljöfarlig industri flyttades från USA till Afrika, eftersom det skulle medföra mindre förlust i BNP om fattiga människor blev sjuka än om rika drabbades. Vem kan invända mot den logiken?

<sup>4</sup> Jag har funnit anledning att reflektera över varför jag inte kan påminna mig att jag någonsin har träffat en svensk nationalekonom som uttryckt *indignation* över orättvisorna i världen.

era, om vi någonsin skall kunna bryta oss ur den ekonomiska vetenskapens villfarelser.

### **Teknikfetischism, ojämnt utbyte och miljöbelastningsförskjutning**

Miljörättvisa handlar om mycket mera än att skilda socioekonomiska och etniska kategorier av människor drabbas i olika hög grad av miljöproblem, men det är utifrån den elementära utgångspunkten som begreppet *environmental justice* länge har använts framför allt i Nordamerika. Det har konstaterats att det moderna samhällets mera oangenäma och hälsovådliga miljökonsekvenser, som soptippar, gruvbrott och kärnavfallsanläggningar, har en tendens att förläggas till områden som bebos av ekonomiskt marginaliserade grupper som ursprungsbefolkningar och låginkomsttagare. Utifrån detta perspektiv är den orättvisa fördelningen av miljö kvalitet en skevhet som kan åtgärdas politiskt, om bara mera solidariska värderingar får råda. Det är inte svårt att sympatisera med denna typ av krav på miljörättvisa.

Om vi däremot konstaterar att sådana orättvisor är inbyggda i det moderna samhällets struktur, blir det genast svårare. Ett försök att förstå dem strukturellt kan börja med att notera att det är *billigare* att förorena eller exploatera markområden som angränsar till mark som disponeras av mindre köpstarka grupper, eftersom sådan mark i regel har ett relativt lågt pris per kvadratmeter. Ur detta perspektiv blir orättvisorna helt enkelt en konsekvens av marknadens logik. Så länge varje enskild aktör vill göra en så bra affär som möjligt, kommer det att finnas en tendens för soptippar och låginkomsttagares bostadskvarter att förläggas till liknande områden. Att hävda att detta strider mot grundläggande rättvis principer innebär att ifrågasätta själva marknadsekonomin.

Men en strukturell förståelse av miljörättviseproblematiken kan föras längre än så. Den ekonomiska polarisering som den är ett uttryck för speglar nämligen i sin tur logiken i det moderna industrisamhällets fysiska metabolism. Den industriella revolutionen i 1800-talets England byggde på en historiskt ny strategi för att ansamla rikedom på andras bekostnad: i stället för att

avtvinga bönder tribut eller göra handelsvinster på att köpa billigt och sälja dyrt gick den industriella strategin ut på att med hjälp av en mekaniserad exportproduktion byta till sig produkterna av allt större arbetsinsatser och markarealer i länder med lägre arbets- och markkostnader än i hemlandet. Att denna strategi verkligen var revolutionerande blev särskilt tydligt när textilfabrikörer i England insåg att de med hjälp av vatten- och ångkraft kunde tjäna mycket pengar på att producera allt mer och billigare bomullstyger för export, eftersom arbets- och markkostnaderna i de koloniala bomullsplantagerna var så mycket lägre än intäkterna från textilförsäljningen. De globala skillnaderna i pris på arbetskraft och mark möjliggjorde kapitalackumulation och teknikutveckling, som därmed var oupplösligt förbundna med Englands växande ekologiska fotavtryck. Beträktad ur ett makroperspektiv blev den industriella revolutionen ett sätt att förskjuta landets anspråk på mark och arbetskraft till andra delar av världssystemet. Då vinsterna investerades i allt mer lönsamma maskiner blev strategin självförstärkande. Den blev också grundläggande för alla andra branscher av modern industriproduktion.

Kapitalansamlingen i 1800-talets England – världens verkstad – blev föremål för samtidens ekonomiska teoribildning, såväl inom den klassiska nationalekonomin som inom marxistisk teori. I efterhand kan vi konstatera att dessa försök att förstå kapitalackumulationens logik led av två svåra begränsningar: dels var de benägna att förklara utvecklingen i England genom att hänvisa till specifikt engelska förhållanden, snarare än att se den som ett uttryck för globala processer och förutsättningar; dels uppfattades tekniska innovationer som ångmaskinen utifrån uppdelningen i natur och samhälle, det vill säga sådant som genom själva sin materialitet framstår som moraliskt neutralt och ovedersägligt, å ena sidan, och sådant som kan vara godtyckligt och ifrågasättbart, å den andra. Till det senare hör exempelvis samhällliga utbytesrelationer, känslor och etik. Trots att ångmaskinernas segertåg över det tidiga 1800-talets England uppenbart var ett uttryck för de globala utbytesrelationer som de förutsatte, har de i sin materialitet uppfattats som uppenbarad och oantastlig natur. De engelska uppfinnarna hyllades

för sina upptäckter, som givetvis var en nödvändig förutsättning för teknisk utveckling, men som definitivt inte var en *tillräcklig* förutsättning för den.

Det sistnämnda förbehållet har aldrig tillåtits dämpa tilltron till innovativ ingenjörskunskap som själva källan till välstånd och utveckling. Det är med andra ord ingen tillfällighet att modern nationalekonomi föddes samtidigt med den industriella revolutionen i det land som vid den tidpunkten var centrum i historiens mäktigaste imperium. Över tvåhundra år senare begränsas våra möjligheter att kommunicera om global hållbarhet av den världsbild och det språkbruk som då etablerades. Om resonemangen om teknikfetischism, ekologiskt ojämnt utbyte och miljörettvisa kan verka svårbegripliga, beror det onekligen till stor del på att det är svårt att inom det konventionella språkbrukets ramar uttrycka insikter och perspektiv som egentligen fordrar nya begrepp och språkliga konventioner.

Det var händelseutvecklingen i Europa för omkring tvåhundra år sedan som gav oss vår moderna föreställning om *teknik i sig* som en kreativ potential som kan lösa allehanda problem genom att uppfinna nya sätt att använda oss av naturens inneboende möjligheter. Att tekniken ibland skulle kunna väcka etiska och politiska betänkligheter har mera handlat om dess användning och miljökonsekvenser än om dess globala fördelningsaspekter. Teknikkritiker från det tidiga 1800-talets Ludditer till kärnkraftsmotståndare och klimataktivister har ifrågasatt delar av den moderna teknikens mest påtagliga sociala och ekologiska följdverkningar, men sällan dess inneboende tendens att förskjuta arbets- och miljöbelastning från rikare till fattigare delar av det globala samhället. Det är denna ideologiskt fördolda egenskap hos modern teknik som är svårast att genomsåda. Även om vi låter oss övertygas av siffror som visar att den brittiska textilindustrin på 1800-talet förutsatte ett asymmetriskt utbyte av såväl nedlagda arbetstimmar som ianspråktagen åkerareal, krävs ytterligare intellektuell ansträngning för att inse att detta i själva verket har varit en *generell* förutsättning för industrisamhällets teknikutveckling. Det är inte svårt att medge att teknikval och teknikutveckling i praktiken är sammanvävda med politik

och maktrelationer – det ifrågasätter nog ingen – men vad jag vill säga är att tekniken inte ens *i teorin* kan frigöras från makt och politik. Medan den överallt dominerande övertygelsen är att ”tekniken i sig” rymmer möjligheter till hållbarhet och jämlikhet bortom alla särintressen och strategier, om bara rätt politik får råda, menar jag att ekologiska och andra asymmetrier är *inneboende förutsättningar* för vår moderna, globaliserade teknik. När det gäller sådan teknik, beroende av världsmarknadspriser som den är, kan vi helt enkelt inte tala om ”tekniken i sig” som om den kunde frigöras från specifika samhällsliga utbytesrelationer.

Utvecklingen av ny teknik handlar bara delvis om kreativitet, ritningar och experiment. För att realiserar i den verkliga samhällsliga ämnesomsättningen måste en ny teknologi fungera i samklang med priserna på energi, råvaror, reservdelar, arbetskraft och färdiga produkter. Med andra ord måste tekniken fungera som ett *uttryck* för gällande penningflöden – det är marknaden (och eventuella subventioner) som gör den *möjlig*. Även om flertalet ingenjörer och ekonomer förmodligen skulle betrakta detta som en självklarhet, är jag övertygad om att de inte inser vad det i förlängningen borde innebära för vår syn på, och tilltro till, teknik. Om det är globala marknadsrelationer som avgör om en viss teknik över huvud taget är tillgänglig, innebär det för det första att den bara kan fungera inom begränsade sektorer av världssamhället, där köpkraft och prisrelationer gör den möjlig. Detta är inte bara ett extra villkor för att tekniken skall kunna etableras, utan ett inneboende villkor för all modern teknik. Det villkoret borde faktiskt inleda varje lärobok i ingenjörskonst.

För det andra måste slutsatsen bli att teknikens existensvillkor är lika skiftande och konjunkturberoende som marknadsrelationerna. Det finns helt enkelt ingen teknik *i sig*, i betydelsen en fristående, generellt tillämpbar kunskap om hur en viss uppgift kan lösas, en viss vara produceras eller en viss tjänst tillhandahållas, oavsett marknadsrelationer. Modern, globaliserad och energiintensiv teknik förutsätter överallt och alltid specifika prisrelationer. Den är en i grunden *samhällslig* strategi som bygger på specifika ty-

per av utbyten av nedlagd människotid och förbrukade naturresurser mellan olika sektorer av världssamhället. Under drygt tvåhundra år av industriell utveckling har det som varit tekniskt genomförbart definierats av förhållandet mellan marknadspriser på fossila bränslen, arbetskraft och andra energiformer, å ena sidan, och marknadspriser på färdiga produkter, å den andra. Lika flyktiga och politiskt framförhandlade som dessa prisrelationer är, lika *relationella* är våra teknologier. Teknik är inte bara ett sätt att göra något, utan har med industrialiseringen allt oftare blivit ett sätt att få någonting gjort på andras bekostnad.

Kanske kan det bli tydligare att teknik handlar om så mycket mera än kunskap om vi jämför 1800-talets ångkraft med de komplicerade konstruktioner som i forntida civilisationer kanaliserade tusentals slavars arbetsenergi för att bygga pyramider eller driva galärfartyg. Dessa konstruktioner krävde förvisso teknisk kunskap, beräkningar och ritningar, men all denna kunskap skulle ha varit oanvändbar utan slaveriet. På samma sätt som de klassiska civilisationernas byggnads- och navigationsteknik förutsatte ett specifikt sätt att organisera samhällliga relationer och utöva kontroll över energiresurserna, på samma sätt förutsätter fossilbränslesamhällets tekniska kunskaper specifika prisrelationer på världsmarknaden. I bägge fallen vore det en illusion att föreställa sig teknisk ingenjörskonst som fristående från samhällets sätt att organisera flöden av energi och material.

Om de globala marknadsrelationerna är uttryck för maktutövning, exploatering och orättvisor, så gäller det även tekniken. Att säga att den kostar en viss summa pengar är att säga att den bara är tillgänglig för dem som kan avvara den summan. Det gäller inte bara de rikare ländernas framtidsvisioner som hushållsrobotar, självnavigerande bilar och rymdresor, utan även den vardagsteknik som vi i Europa idag tar för given. Om en viss kategori människor har råd med en viss teknisk produkt, exempelvis om européer köper bilar vars komponenter har tillverkats i Kina, beror det till stor del på att kinesiska verkstadsarbetare tjänar så mycket mindre än genomsnittseuropéer. Löneskillnaderna är oupplösligt förbundna med teknikens förekomst

och fördelning i världssamhället. I Sverige finns omkring femtio bilar per hundra invånare, i Kina två. De lägre lönerna i Kina är en del av förklaringen till båda siffrorna. En annan del av förklaringen till att varor tillverkade i Kina efterfrågas i Europa är de lägre krav som i Kina ställs på arbetsmiljö och rening av industriella utsläpp, vilket också återspeglas i priset. På liknande sätt innebär merparten av europeisk konsumtion en försämring av livsmiljöer i andra delar av världssystemet. Detta är den globala miljö-rättviseproblematikens centrala och generella tema: för att minimera kostnaderna söker sig företag och kapital till länder med billigare arbetskraft och mindre rigorös miljölagstiftning, men för att maximera intäkterna säljs produkterna i länder med högre köpkraft. Därför representerar mycket av höginkomstländernas konsumtion en förskjutning av invånarnas miljöbelastning till låginkomstländer.

### **Miljöteknologiska utopier som villfarelser: exemplet fotovoltaisk solkraft**

Ett exempel på hur vår tilltro till teknisk utveckling formar våra framtidsvisioner, utan att vi reflekterar över teknikens fördelningsaspekter, är våra förhoppningar att förnyelsebara energikällor som solkraft snart skall ersätta de fossila bränslen som nu driver globala klimatförändringar. Paradoxalt nog var det just fossila bränslen (stenkol) som grundlade denna tilltro till tekniken för tvåhundra år sedan. Även vattenkraft och kärnkraft har utifrån samma teknikoptimism lanserats som miljövänligare alternativ till de fossila bränslena, men båda har sina begränsningar i form av miljöpåverkan, snäv utbyggnadspotential, risker och kostnader. Eftersom höga kostnader, framförallt investeringar i infrastruktur, innebär en förbrukning av inte bara pengar utan även den energi som de motsvarar, kan kostnaderna tjäna som utgångspunkt för att beräkna en energikällas *nettoenergi*, d.v.s. hur mycket energi som utvinns i förhållande till den energi som investeras.<sup>5</sup> Eftersom

---

<sup>5</sup> Prieto och Hall (2013) beräknar den spanska solkraftens nettoenergi till omkring 2,4 gånger insatsen, med förbehållet att ännu mera detaljerade beräkningar kanske skulle hamna under 1. Som jämförelse kan nämnas att den olja som utvanns vid oljeepokens inledning hade en nettoenergi på omkring 100 gånger insatsen.

omkring 86 procent av kommersiell energi globalt i dagsläget (2011) utvinns ur fossila bränslen, kan vi dra slutsatsen att de penningbelopp som investeras i infrastruktur för kärn- eller solkraft till 86 procent representerar subventioner från fossila bränslen.<sup>6</sup> Det betyder att s.k. alternativa energislag inte alls kan betraktas som koldioxidneutrala och att stigande oljepriser inte kan förväntas göra dem mera konkurrenskraftiga på marknaden.<sup>7</sup> Det har hittills dessutom visat sig att förnyelsebar energi snarare kompletterar än ersätter fossila bränslen.<sup>8</sup> Det förklarar också varför solkraftens utveckling under det senaste halvsekleet inte har kommit i närheten av förväntningarna.

Redan år 1902 förutspådde ordföranden i *American Chemical Society* att USA på 1970-talet skulle drivas huvudsakligen med solenergi.<sup>9</sup> På 1950-talet trodde Harvarduniversitetets rektor att solkraft skulle vara den dominerande energikällan vid seklets slut.<sup>10</sup> De första fotovoltaiska solcellerna monterades 1958 på en amerikansk satellit.<sup>11</sup> För femtio år sedan kunde det på omslaget till en bok om solkraft förkunnas att det bara var att ta för sig av detta mest lättillgängliga och billiga av energislag.<sup>12</sup> Den s.k. Brundtland-rapporten *Vår gemensamma framtid* spådde 1987 att solkraft skulle expandera och bli tillgänglig för jordens alla länder,<sup>13</sup> men 2006 konstaterade den framstående energianalytikern Vaclav Smil att fotovoltaisk elektricitet endast förekom inom mycket begränsade marknader som kunde bära de höga kostnaderna.<sup>14</sup> En debattör har beräknat att en global övergång till solkraft skulle kosta ungefär hundra gånger USAs bruttonationalprodukt.<sup>15</sup> Här om

---

<sup>6</sup> Ibid., 7.

<sup>7</sup> Ibid., 118.

<sup>8</sup> York 2012.

<sup>9</sup> Nader 1996:262.

<sup>10</sup> Nader 2004:801.

<sup>11</sup> Zehner 2012:7.

<sup>12</sup> Daniels 1964.

<sup>13</sup> World Commission on Environment and Development 1987:192-193.

<sup>14</sup> Smil 2006:188.

<sup>15</sup> Zehner 2012:9.



året medgav två energiforskare att solkraft ännu är förhållandevis dyr men förväntade sig, helt i linje med drömmarna från 1902 och 1964, att den blir kostnadsmässigt konkurrenskraftig redan 2020.<sup>16</sup> De dystra iakttagelserna om solkraftens obetydliga landvinningar har ständigt uppvägts av sådana storslagna visioner. Faktum kvarstår att världssamhällets samlade energiproduktion idag (2011) till 86 % bygger på fossila bränslen, medan endast *en promille* (0,1 procent) utgörs av solkraft. Av denna enda promille produceras 80 procent i fem av världens rikaste länder (Tyskland, Italien, Japan, USA och Spanien), och i inget av dessa länder står solkraften för mer än omkring en procent av den totala energiproduktionen.<sup>17</sup> Även om dess relativa tillväxthastighet ser betydande ut, är den ”i absoluta tal tiotals gånger långsammare än tillväxten av världens energibehov.”<sup>18</sup> Att solkraften trots förväntningarna fortsätter att vara dyrare än den fossila energi som subventionerar den säger oss inte bara att dess möjligheter att ersätta olja, kol och gas är mycket tveksamma, utan också att den fortsätter att vara tillgänglig endast för världssystemets mest köpstarka sektorer. Den fungerar som ett belysande exempel på hur dyr miljöteknik per definition aktualiserar frågor om miljö rättvisa.

Att solkraften är dyr och har låg nettoenergi bekräftar vad ekonomen Nicholas Georgescu-Roegen förutsåg och ofta upprepade: dess stora materialbehov gör att den aldrig kommer att kunna tillgodose ett högteknologiskt samhälles elbehov på samma sätt som de fossila bränslena.<sup>19</sup> Fysikern Robert Ayres ger honom rätt i sak, även om han inte fullt ut godkänner de termodynamiska resonemangen.<sup>20</sup> Även David MacKay konstaterade nyligen att förnyelsebar energiproduktion i stor skala skulle kräva mycket omfattande

---

<sup>16</sup> Delucchi & Jacobson 2011:1174.

<sup>17</sup> Prieto & Hall 2013:7-9.

<sup>18</sup> Davidsson & Höök 2012.

<sup>19</sup> Georgescu-Roegen 1993.

<sup>20</sup> Ayres 1998.

infrastruktur.<sup>21</sup> Det är naturligtvis detta väldiga materialbehov som till stor del förklarar varför solkraft är så dyr. Att den är dyr betyder som vi tidigare framhållit dels att den i praktiken subventioneras av fossil energi,<sup>22</sup> dels att den är tillgänglig endast för de mest köpstarka. I stället för att göra anspråk på att kunna ersätta de fossila bränslena, framstår solkraft som ett uttryck för den globala kapitalackumulation som de fossila bränslena har möjliggjort. Dessutom medför framställningen av fotovoltaiska solpaneler betydande föroreningar och utsläpp av växthusgaser.<sup>23</sup> Men för flertalet forskare och miljöengagerade människor i allmänhet framstår fortfarande solkraften som ett hållbart och demokratiskt sätt att ersätta de fossila bränslena. Till och med en skeptisk hållbarhetsdebattör som Björn Lomborg använder de dystra siffrorna för att uppmuntra intensifierade satsningar på solenergi:

Tyskland har betalat mer än 800 miljarder kronor i subventioner av solenergi, ändå kommer de minskade CO<sub>2</sub>-utsläppen bara att fördröja den globala uppvärmningen med 37 timmar vid århundradets slut. Spanien betalar, trots sina ekonomiska problem, nära en procent av BNP i subventioner av förnyelsebar energi. ... Under de gångna två decennierna har vi matats med föreläsningar om nödvändigheten att växla till grön energi. Men en ny studie visar att under de senaste tjugo åren har andelen fossil energi inte minskat utan legat fast vid 83 procent. ... Lösningen på den globala uppvärmningen är ... att [genom att dramatiskt öka investeringarna i forskning] göra grön energi så billig att alla vill ha den.<sup>24</sup>

Lomborgs resonemang illustrerar vår benägenhet att skilja på teknik och ekonomi, två aspekter av världssamhällets metabolism som är lika fetischi-serade i vår föreställningsvärld. Tekniken framställs som uteslutande ba-

---

<sup>21</sup> MacKay 2012:4.

<sup>22</sup> Spanien brukar framhållas som ett av de länder som har bäst förutsättningar att utveckla solkraft, men de årliga spanska subventionerna till solkraft på omkring 2,3 miljarder euro kan ha utgjort en bidragande orsak till landets finansiella kris; se Prieto & Hall 2013.

<sup>23</sup> Zehner 2012:18–19.

<sup>24</sup> Lomborg 2013.

serad på en förborgad kunskap om naturens inneboende väsen. Vår uppgift är helt enkelt att utforska hur vi ska få naturen att tjäna oss på det sätt som vi tänker oss – frågan om det över huvud taget är *möjligt* (eller vad de höga kostnaderna betyder ur ett samhällsvetenskapligt perspektiv) ställs inte. De ekonomiska förutsättningarna framställs som egenskaper hos specifika tekniska system snarare än som uttryck för pris- och utbytesrelationer inom det globala samhället. Solkraftens höga kostnader uppfattas axiomatiskt som ett tekniskt problem som ingenjörer kan åtgärda, snarare än som en ofrånkomlig konsekvens av dess starka beroende av stora volymer av material och fossila bränslen. Det faktum att fotovoltaisk elproduktion efter mer än ett halvsekel av hängiven forskning förblir ett privilegium för de rikaste tillåts inte befläcka visionen om en mirakelenergi bortom oljan. På så vis kan teknologernas och ekonomernas överläggningar fortsätta att ge skenet av att ingenting ha att göra med miljö rättvisa.

Medan oljebolagen nu kramar ut den olja man kan ur djuphavsborrhål i Västindien och tjärsand i Kanada, med oöverskådliga miljökonsekvenser för ekosystem och atmosfär, har TV-journalister sökt sig till avlägsna byar i Algeriet, där man installerat solpaneler för att driva några glödlampor.<sup>25</sup> Glödlamporna är uppskattade så länge de fungerar, trots att byborna ibland har fått vänta i årtal på reparationer. Vår kollektiva dröm om en teknisk frälsning bortom oljetoppen vilar tyvärr på så bräckliga grunder. Glödlampor i all ära, men det vore upplyftande att efter femtio års retorik om solkraft äntligen kunna få se lokomotiv, traktorer eller grävmaskiner drivna av solenergi. Solen har drivit livets utveckling på jorden i miljarder år, men varför inbillar vi oss att vi ska kunna konstruera maskiner som är mera effektiva på att tillvarata solenergi än fotosyntesen? Det är själva tanken att vi ska skörda solenergi för att ersätta mänskligt arbete som gör den till en samhällsvetenskaplig snarare än en renodlat teknisk fråga. Den elektricitet som produceras av Saharas solpaneler kommer att vara förbehållen de som har råd med den – mera sannolikt tyskar än marockaner. Alltså samma globala elit som idag har råd med oljan.

---

<sup>25</sup> *Korrespondenterna*, del 6: 'Peak Oil', 12 oktober 2011.

### **Har globaliserad, ”miljövänlig” teknik ett drag av nollsummespel?**

Min tanke att det som lokalt ser ut som teknisk utveckling i riktning mot mera effektiva och miljövänliga teknologier i själva verket kan innebära negativa miljökonsekvenser någon annanstans – att teknikutveckling kan uppvisa drag av nollsummespel – har under drygt tjugo års tid bemötts med tystnad, misstro eller uttryckliga avfärdanden.<sup>26</sup> På senare år, inte minst efter att de globala finanskriserna började ge sig till känna 2008, har emellertid begreppet nollsummespel (eng. zero-sum game) allt oftare figurerat i samhällsdebatten.<sup>27</sup> Som jag 2012 förtydligade i förordet till den andra upplagan av min bok *Myten om maskinen*, påstår jag inte att alla våra tekniska effektiviseringar är illusioner, som alltid innebär förluster på annat håll, men att detta gäller i så stor utsträckning att vi har anledning att grundligt skärskåda vår tilltro till tekniken. Något som vi särskilt har anledning att skärskåda är själva föreställningen om effektivitet.

Såväl forskare som allmänhet brukar uppfatta tekniska innovationer som förbättringar som bidrar till en successivt högre effektivitet i samhällsekonomin. I motsats till denna uppfattning står de försämringar av effektiviteten som paradoxalt nog också verkar öka med tiden, till exempel slöseri med resurser, miljöförstöring och växande ekonomisk ojämlikhet. Dessa tecken på försämrade effektivitet brukar klassificeras som s.k. externaliteter som skulle kunna åtgärdas genom att ändra på marknadspriserna, så att de negativa effekterna internaliseras i priserna och därmed påverkar människors beteende i önskad riktning. Å andra sidan är det uppenbart att själva förutsättningen för lönsamhet ofta är att de negativa effekterna *förblir* externaliteter, så att företagens produkter kan säljas till priser som konsumenter kan betala. Sammantaget vore det en illusion att föreställa sig att den

---

<sup>26</sup> Se exempelvis Astrid Kanders (2011) i övrigt välgrundade inlägg på bloggportalen *Ekonomistas* den 1 september 2011, i vilket hon skriver att ”få seriösa forskare” skulle bekänna sig till nollsummeidén, som jag ”ivrigt förfäktat”. För exempel på mitt bruk av begreppet ”nollsummespel”, se Hornborg 2000b, 2003, 2009.

<sup>27</sup> Se t.ex. Rachman 2011a, 2011b; Olson 2011; Rubin 2012.

globala kapitalismen skulle kunna kompensera människor och miljö för det slitage som den utsätter dem för. Det visade sig exempelvis vara ett misstag att tro att övergången till ett tjänstesamhälle i de rikaste länderna totalt sett skulle innebära minskat miljö- och resursslitage, eftersom delar av miljöbelastningen helt enkelt försköts till låginkomstländer.<sup>28</sup>

Kan vi säga att teknisk utveckling generellt ökar effektiviteten, eller tvärtom? För att kunna närma oss denna problematik måste vi ställa två frågor: (1) Med vilka måttstockar definierar vi effektivitet? Oftast mäts effektivitet som förhållandet mellan investerade och intjänade pengar, medan man bortser från andra mått som åtgången av energi, material, människotid och naturutrymme, och från konsekvenserna för biologisk mångfald, miljökvalitet eller människors hälsa. (2) Hur definieras gränserna för de samhällsenheter och ekonomiska processer som utvärderas? Medan effektiviteten kan verka öka inom en viss avgränsad samhällsenhet A, är det tänkbart att den minskar inom en större samhällsenhet i vilken A ingår som ett delsystem. Effektivitetsoökningen inom A kan alltså ske på bekostnad av effektiviteten i det större systemet.

Intrycket av ökad teknisk effektivitet kan visa sig vara en illusion, som bygger på att man bortser från vissa väsentliga måttstockar och från negativa konsekvenser bortom gränserna för den samhällsenhet som man bedömer. Ett exempel som redan nämnts är anammandet av ångkraft inom brittisk textilindustri på 1800-talet. Om vi analyserar världsmarknadshandeln i bomullsprodukter utifrån flöden av nedlagd arbetstid och ianspråktagen markareal, snarare än enbart pengar, och med hänsyn till dess konsekvenser inom ett globalt system av nationer, snarare än enbart inom England, blir slutsatsen att den industriella revolutionen bör omvärderas. Frågan är om den över huvud taget hade kunnat äga rum om inte England hade haft tillgång till slavarbetskraft från Västafrika, den av epidemier och våld avfolkade åkerjorden i sydöstra Nordamerika, ett jordlöst och utblottat pro-

<sup>28</sup> För tanken att ekonomisk tillväxt är bra för miljön, se Radetzki 1990; för resonemang om miljöbelastningsförskjutning, se Fischer-Kowalski & Amann 2001.

letariat i ett markhungrigt England, och så vidare. Själva föreställningen om teknisk utveckling verkar bortse från teknikens förutsättningar som en global, samhällelig företeelse. Snarare än en serie lokala innovationer som bidrar till att öka den allmänna effektiviteten, framstår själva poängen med centrala delar av den tekniska utvecklingen som primärt knuten till beräknade penningvinster, vilka överensstämmer med, snarare än motsäger, en allt mer ojämn fördelning av resurser och miljö kvalitet bland världssamhällets olika sektorer.

### Litteratur

Alsamawi, A., J. Murray & M. Lenzen 2014. The employment footprint of nations: Uncovering master-servant relationships. *Journal of Industrial Ecology* 18(1):59-70.

Ayres, R. 1998. The second law, the fourth law, recycling, and limits to growth. INSEAD Working Paper No. 98/38/EPS/CMER. Fontainebleau: INSEAD. Bairoch, P. 1993. *Economics and world history: Myths and paradoxes*. Chicago: University of Chicago Press.

Borgström Hansson, C. 2007. Vi måste lära oss leva med en enda planet. B. Johansson, red., *Konsumera mera – dyrköpt lycka*. Stockholm: Formas, s.73-86.

Daniels, F. 1964. *Direct use of the sun's energy*. New York: Ballantine Books.

Davidsson, S. & M. Höök 2012. Önsketänkande om snabb tillväxt av solenergi. *Dagens Nyheter*, 13 april 2012.

Delucchi, M.A. & M.Z. Jacobson 2011. Providing all global energy with wind, water, and solar power, Part II: Reliability, system and transmission costs, and policies. *Energy Policy* 39:1170-1190.

Fischer-Kowalski, M. & C. Amann 2001. Beyond IPAT and Kuznets curves: Globalization as a vital factor in analysing the environmental impact of socio-economic metabolism. *Population and Environment* 23(1):7-47. George-scuro-Roegen, N. 1993.

Thermodynamics and we, the humans. J.C. Dragan, E.K. Seifert & M.C. De-

- metrescu, red., *Entropy and Bioeconomics*, s.184–201. Milano: Nagard.
- Hornborg, A. 2000. Ymnighetshorn eller nollsummespel? Från beroende-teori till miljörättvisa. *Socialistisk Debatt* 34(3-4):49–58
- Hornborg, A. 2003. Cornucopia or zero-sum game? The epistemology of sustainability. *Journal of World-Systems Research* 9(2):3–14.
- Hornborg, A. 2009. Zero-sum world: Challenges in conceptualizing environmental load displacement and ecologically unequal exchange in the world-system. *International Journal of Comparative Sociology* 50(3-4):237–262.
- Jiborn, M. & A. Kander, red. 2013. *Generationsmålet: Kontroverser kring klimat och konsumtion*. Stockholm: Dialogos.
- Kander, A. 2011. Tillväxtoptimister blundar för miljöproblemen. *Ekonomistas: Nationalekonomer om samhället, politiken och vetenskapen*. 1 september 2011.
- Lomborg, B. 2001. *The skeptical environmentalist: Measuring the real state of the world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacKay, D. 2012. Sustainable energy: Without the hot air. Retrieved from [www.withouthotair.com/synopsis10.pdf](http://www.withouthotair.com/synopsis10.pdf).
- Malm, A. & A. Hornborg 2014. The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative. *The Anthropocene Review* 1(1):1–8.
- Nader, L. 1996. The three-cornered constellation: Magic, science, and religion revisited. L. Nader, red., *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge*. London: Routledge, s.259–275.
- Nader, L. 2004. The harder path – shifting gears. *Anthropological Quarterly* 77:783–803.
- Nelson, A. & F. Timmerman, eds. 2011. *Life without money: Building fair and sustainable economies*. London: Pluto Press.
- Olson, E.S. 2011. *Zero-Sum Game: The Rise of the World's Largest Derivatives Exchange*. Hoboken: John Wiley.
- Prieto, P.A. & C.A.S. Hall 2013. *Spain's photovoltaic revolution: The energy return on investment*. New York: Springer.
- Rachman, G. 2011a. *Zero-sum world: Politics, power and prosperity after the crash*. London: Atlantic Books.

- Rachman, G. 2011b. *Zero-sum future: American power in an age of anxiety*. New York: Simon & Schuster.
- Roberts, J.T. & B.C. Parks 2007. *A climate of injustice: Global inequality, North-South politics, and climate change*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Roberts, J.T. & B.C. Parks 2009. Ecologically unequal exchange, ecological debt, and climate justice. *International Journal of Comparative Sociology* 50(3-4):385-409.
- Rubin, J. 2012. *Zero-sum world*. Chapter in *The big flatline: Oil and the no-growth economy*. New York: Palgrave Macmillan, s.133-152.
- Smil, V. 2006. *Energy: A beginner's guide*. Oxford: Oneworld.
- Summers, L. 1991. *Memorandum*. <http://www.whirledbank.org/ourwords/summers.html>
- World Commission on Environment and Development 1987. *Our common future*. Oxford: Oxford University Press.
- York, R. 2012. Do alternative energy sources displace fossil fuels? *Nature Climate Change* 2:441-443.
- Zehner, O. 2012. *Green illusions: The dirty secrets of clean energy and the future of environmentalism*. Lincoln: University of Nebraska Press.



# Geopolitikens återkomst

*Nikolai Enckell*

Vi lever i turbulenta tider. Inte minst påverkas vi av spänningarna som uppstått mellan USA och Ryssland. Frågan är hur vi skall tolka och därmed förhålla oss till de dåliga relationerna mellan de kärnvapenbesmyckade stormakterna. I Europa och här hemmavid var den allmänna uppfattningen tills helt nyligen uppenbarligen den, att vi måste stärka våra band till USA, för att vi skall kunna hålla en oberäknelig och kanske galen Putin på mattan. Nu har USA fått en ny president vilket ställt till det för oss.

Personligen ser jag ingen större idé med ett bli en part i stormakternas maktspel. Om något borde vi försöka medla i konflikten. Att jag kommer med ett sådant förslag förefaller säkert besynnerligt för många. Jag skall i det följande försöka beskriva hur jag ser på den ”nya” geopolitiken. Om jag förmått göra den tillräckligt sammanhängande kan den hoppeligen förklara varför jag anser att vi inte bör bli en part i det nya ”kalla kriget”.

## **Putin**

I och med Sovjetunionens kollaps förpassades också dess maktelit in i historien malpåse. Det maktvakuum som uppstod resulterade i ekonomiskt kaos i vars virvlar den ryska armén mer eller mindre föll i bitar. Gorbatsjovs dröm om en ordnad övergång till något i stil med en nordisk socialdemokrati underminerades aktivt av de västliga stormakterna med USA i spetsen. Det ekonomiska stöd Gorbatsjov skulle ha behövt förnekades honom och i stället utnyttjade man en alkoholiserad och inkompetent Jeltsin för genomförandet av världshistoriens största privatiseringsorgie i en naiv förhoppning om att en nyliberal marknad skulle få uppvisa sin mirakulösa effektivitet och rättvisa på jungfrulig mark.

Utfallet av privatiseringsvägen är kända. Utan att desto mera kommentera denna inledningsfas i framväxten av ett ”nytt” Ryssland kan man konstatera

att åtminstone ett drag i landets politiska kultur förblev intakt. Vad jag syftar på är "landets" behov av en stark ledare. Det kan givetvis sägas att ingen nation mår bra av en svag ledare och att en stark därmed är att föredra. Vad jag menar med det ryska behovet av en "stark" ledare är närmare bestämt följande. Det verkar som om landets institutionella maskineri har en tendens att gravitera mot kaos om det inte finns en mäktig ledare som håller ordning på torpet. Ett drag som knappast är unikt för Ryssland men, som jag bedömer saken, ändå i hög grad kan sägas prägla det ryska politiska livet. Det verkar helt enkelt inte finnas en kultur där man frivilligt är beredd att underordna sig "demokratiska" beslut om det inte finns ett visst mått av hot bakom besluten och ett sådant hot har auktoritet bara om det kommer från en "stark" ledare.

Putins vandring mot makten startade i St. Petersburg under Jeltsins kaotiska och laglösa era. Under den här tiden har jag för mig att alla med lite makt, list och hårda nävar skodde sig på det sätt som situationen bjöd. Allt från professionellt kriminella till vanliga högdjur spelade en tid samma kriminella spel. Som jag uppfattar saken hörde Putin till gruppen högdjur - varken galen eller direkt gangster. I min bedömning av honom som politiker väger den här tiden inte speciellt tungt. Poängen är helt enkelt den att vem som än blivit ledare i Ryssland efter Jeltsins "era" skulle ha en mer eller mindre skum bakgrund p.g.a. den kriminogena tidsperiod de genomlevt. Man kan förstås välja att säga att tiden gjorde alla till gangsters. Vad vill man då säga? Att tiden gjorde alla likadana? (Ingen duva skulle ha haft en chans att nå presidentskapet.)

Min bedömning av Putin som politiker baserar sig alltså i det stora hela på vad han gjort som president och då framförallt på den utrikespolitik han fört. Så vilken är min bild av honom? I stora och grova drag uppfattar jag honom som maktlysten, intelligent, mycket allmänbildad, realist, patriot med ambitioner att skapa ett starkt Ryssland. Han är tillräckligt hänsynslös för att göra det som krävs när man tar sig an en så formidabel motståndare som USA för att försvara intressen som han uppfattar som vitala för Ryssland. Han gör det han kan för att underminera den amerikanska hegemonin, men

jag tror inte att han har några "territoriellt expansiva" planer för ryskt vidkommande. Snarare vill han skapa en värld där ryska politiska och ekonomiska intressen har ett större gehör. Han är i regel "legalist" i sina militära operationer. D.v.s. han säger inte "jag gör det för att jag kan". Han påstår sig heller inte vara på korståg mot världens ondska med syftet att sprida demokratin. Folkomröstningen på Krim, alliansen med Assad, Ossetienkonflikten etc. legitimeras med hänvisning till internationell lag. (Jämför här västliga legitimeringar: förhindrandet av folkmord, avskaffandet av grymma härs-kare, exporten av demokrati). Därutöver är det behändiga, av väst uppfunna, "kriget mot terrorismen" så pass tänjbart att det kan utnyttjas om inte skäl går att hitta i lagens bokstav. Putins utrikespolitik är i militärt hänseende på det hela taget reaktiv, inte proaktiv. Han reagerar på amerikanarnas tilltag först med protester, för att sedan, när protesterna inte har någon effekt, starta en relativt genomtänkt handlingsplan för att om möjligt underminera och omintetgöra amerikanska målsättningar.

## **USA**

Skissen av USA blir till sin karaktär lite annorlunda. Skälet härtill är att den amerikanska politiken inte kan härledas ur någon enskild persons eller instans planer och ambitioner. Vi har en historisk bakgrund från 1945 till 1971 och därefter en rad mer eller mindre tillfälliga omständigheter som format dagens klimat.

Några ord om historien. Efter andra världskriget hade hela den västliga ekonomiska eliten förlorat sin maktposition. I Europa fullständigt och i USA i hög grad. Införandet av Bretton Woods-systemet kan ses som en ambition att cementera den politiska maktens överhöghet över den privata ekonomiska intressen. Inga privata finansiella intressen fanns representerade i överläggningarna vid Bretton Woods och resultatet var en stenhård reglering av finansvärlden. Detta, kombinerat med den amerikanska traditionen (sedan början av 1900-talet) av skyhöga skatter (80-90%) på höginkomstagare skapade en grogrund i samhällets överklass för både missnöje och hat

mot utvecklingen av en demokratisk välfärdsstat. Fram till 1971 var locket på för den ilska som ackumulerats i den ekonomiska eliten men fröet till dagens nyliberalism var sått.

När Nixon p.g.a. ekonomiskt nödtvång upphävde guldmyntfoten innebar detta Bretton Woods-systemets slut. I kombination med petrodollarsystemet som USA upprättade 1973 började den moderna maktstrukturen i väst formas.

Slutet på Bretton Woods-systemet (hädanefter BW-systemet) innebar upphävandet av fasta växlingskurser mellan valutorna i den västliga sfären. Valutorna började flyta vilket innebar att valutamarknaderna började expandera. Genom att tvinga Opec att anta dollarn som oljevaluta blev dollarn den primära "valutaskyddshamnen". Den ekonomiska rationaliteten i de här händelserna var kort och gott följande.

USA:s handelsbalans hade, p.g.a. flera samverkande orsaker (bl.a. Vietnamkrigets kostnader) vid den här tiden blivit negativ. Man behövde pengar för att finansiera sitt underskott. Men hur skall man göra det om man samtidigt förbundit sig att växla dollarn och alla de övriga valutorna inom BW-systemet till en fixerat mängd guld? Att devalvera dollarn under guldmyntfoten skulle ha varit en annonsering om en sänkning av dollarns värde i förhållande till guld, vilket skulle ha inneburit att USA inte ens i teorin skulle kunna hosta fram det guld som behövdes för att bära upp löftet om att växla dollarn och de övriga "mynten" till guld. En intern devalvering för att förbättra den amerikanska konkurrenskraften kunde ha varit en option. För att få ordning på sin ekonomi utan att behöva genomgå en intern devalvering med vidhängande politiskt oacceptabla konsekvenser kopplade Washington i stället loss dollarn från guld, seglade med sina hangarfartyg i mellanöstern och "övertalade" Opecländerna att hädanefter använda dollarn som betalningsmedel i handeln med det svarta guld. Det innebar att alla världens länder framledes behövde dollar för sin oljehandel. Man kunde nu börja "trycka dollar" för att handla utländska varor.

Eftersom alla andra länder behövde dollar för sina oljeutgifter fanns nu en stor beredvillighet att acceptera dollarn som betalningsmedel för expor-

ten till USA. Man ville också i mån av möjlighet samla på sig en dollarbuffert för att klara sig igenom tillfälliga ekonomiska svackor. Och vad gör man med dollarreserver som inte behövs i dagligt bruk (alltså oljeländernas och icke-oljeländernas ackumulerade dollarbesparingar)? Jo, man investerar dem i amerikanska värdepapper eller amerikanska vapen, beroende på vad man finner lämpligast. Därmed hade Washington löst problemet med handelsunderskottet genom att skapa ordning i betalningsbalansen. Inflödet av den övriga världens dollarbesparingar till Wall street och i amerikanska statsobligationer gav Washington kontrollen över sin växelkurs. Med andra ord, man kunde nu, enligt eget gottfinnande och efter egna behov, reglera karaktären av sitt budgetunderskott. Alltså: i vilken mån man finansierade sitt handelsunderskott och budgetunderskott genom cirkulationen av alla de dollar som utlänningarna investerade i landet och i vilken mån man finansierade dem genom att trycka upp mera centralbankspengar. Man hade nu skapat en värld där resten av världen strävade efter ett handelsöverskott i förhållande till USA för att finansiera sitt dollarbehov. Ett behov som i praktiken betydde att man var villig att finansiera amerikanarnas konsumtion (handelsunderskott) ”intill tidens ände”. Genialt eller hur!

Det som bör observeras är att systemet väsentligen skapades av en stark och relativt skrupelfri stat, och garanterades av den militära makten. Det här uppmärksammades i tillräcklig grad av landets finansiella maktelit. I skuggan av den här militära skölden började nu ett allt mera välmående “Wall street” (dollarcirkulationen förde in pengar i den finansiella sektorn i en omfattning som man inte tidigare varit med om) med sin uppdämnda ilska mot en, enligt deras tycke, konfiskatorisk stat, marknadsföra sina skolpojkteorier om ekonomin och samhället. Enögda professorer bistod dem. Det nyliberala korståget inleddes nu på allvar. Man började omfamna det politiska etablissemanget med så mycket pengar att de nya ekonomiska teorierna såg allt mer sanna ut för politikerna. De två stora partierna kramades snart samman till en och samma penningkökkenmödding. Med tiden och med en allt ökande penningmängd blev teorierna så sanna att det befanns lämpligt

att låta "bankdirektörerna och den övriga storfinansens" direkt bestämma över den ekonomiska politiken i stort och smått. "Svängdörrarna" mellan vita huset och storbankerna installerades och med dem på plats började avregleringen av ekonomin. Den efterkrigstida stränga monopollagstiftningen och regleringen av den finansiella sektorn ignorerades i den mån den inte formellt avskaffats. Tryggt skyddad av den allsmäktiga staten har den amerikanska eliten kunnat driva en politik med mottot "det som gynnar oss är bra för Amerika" och, kunde man tillägga, för resten av världen.

I medierna följde utvecklingen i stort den allmänna trenden för ekonomiskt tänkande, d.v.s. idén om marknadskrafternas saliggörande effekter. Med tiden har den här trenden cementerats. En allt mer ägarmässigt koncentrerad medial verklighet med profitintresset och ägarnas intressen som ideologiska rättesnören har blivit en ensaksrörelse som självmant och med en öronbedövande kakafoni skapar den historia Washington, och alltså den finansiella eliten, finner lämplig.

Skall man förstå den energi som den amerikanska eliten lägger ner på upprätthållandet av ställningen som den självutnämnda världspolisen måste man inse att inget får hota den hegemoni som dollarsystemet garanterar. Så är det i dag och så var det när systemet skapades. Det är mot den bakgrunden som man bör läsa Natoexpansionen efter murens fall; fientligheten mot Putin vägrar foga sig om de amerikanska strävandena går mot ryska intressen och beredskapen är stor att göra nästan vad som helst för att dölja allt mer uppenbara militära tillkortakommanden.

Förvisso finns det andra skäl än militär överhöghet som föder idén om den amerikanska "exceptionalismen". Det dollarsydda skydds nätet har skapat rum för en verklig tro på nyliberalismen som ekonomisk doktrin, det har skapat rum för spektakulära ekonomiska rallyn i USA, och nya idoler och sagor för inhemska och utländsk beundran har fötts. New Public Management (NPM), en gren på det nyliberala trädet, har erövat Europa som förvaltningsdoktrin. Och faktum är att när världen drabbas av ekonomiska katastrofer är det till USA kapitalet flyr och det är USA som först reser sig ur askan.

Det som aldrig får sägas är att denna "exceptionalism" varken baseras på moralisk dygd eller ekonomiskt snille utan väsentligen på militär makt. Men det är precis den historien, historien om moralisk dygd och ekonomiskt snille, som den amerikanska eliten vill vidmakthålla. Det är en historia som hade mer än ett korn sanning i sig fram till slutet på 60-talet, men vars substans med tiden alltmer förtunnats till ånga och ren luft.

### **Geopolitik**

När Gorbatsjov 1985 tog över rodret i Moskva skapades det ett viktigt utrymme för en ny orientering för vår press här hemmavid. Ett utrymme som man inte var sen att tillgodogöra sig. Nu kunde man, som man uppfattade saken, skriva fritt och kritiskt om en värld där det kalla kriget upphört, om en ny värld med nya utmaningar. Det man lyckades göra var att skriva fritt och aningslöst.

Förutom en ekonomisk analfabetism kan jag se en annan viktig orsak till den mediala blindheten för dagens geopolitiska skeenden. Med geopolitik menar jag här en stats förmåga att utanför sina gränser genomdriva intressen som går mot andra inblandade staters intressen. Alltså förmåga och beredskap att göra det också med militära medel om det är nödvändigt. Med perestrojkan och murens fall var det som om geopolitiken upphört att existera.

Man såg ett sönderfallande Ryssland som inte mera kunde driva geopolitiska intressen och därmed föreföll det som om geopolitiken var död. För alla européer var ju geopolitiken knuten till en ideologisk kamp, d.v.s. i stort sett detsamma som det kalla kriget. När ett krig så tar slut upphör ju kampen, kunde man tänka sig. Under radarn blev det faktum att den västliga ledarens maktposition vilade på ett system vars skyddsbehov inte upphörde med Sovjets kollaps.

USA:s ledarposition i den västliga världen, och i allt högre grad i världen i stort, byggde fortfarande på precis samma fundament som den gjort under kalla krigets sista decennier, dollarsystemet uppbackat av militär makt.

Lägg härtill att geopolitik är något som bara kan drivas av maktinstanser som har makt att driva geopolitik och som har institutioner som *tänker i geo-*

*politiska termer.* I USA förblev dessa institutioner, inklusive deras tänkande, helt intakta när det kalla kriget tog slut. Putin har nu tagit upp tråden och det spelar här ingen större roll om man säger att han gjort det med glädje eller motvilligt och under press. Det viktiga är att den här återuppväckta politikgrenen för ryskt vidkommande inte kan vara annat än synlig för oss i väst. Skälet till det är att en ensam geopolitisk spelare tenderar att vara osynlig för dem som inte direkt drabbas av geopolitiska operationer. Med andra ord, man har i väst helt enkelt varit blind för den amerikanska geopolitiken. När en motspelare plötsligt uppenbarar sig "måste" det nya helt enkelt te sig som aggression och galenskap. Man står med häpnadens finger i förvåningens mun och kan inte förstå varför någon skulle ta till vapen mot den vita riddaren som rider runt för att försvara och sprida demokratin.

Här måste jag göra några ytterligare anmärkningar om geopolitiken. Den saknar per definition moraliskt berättigande. De verkliga motiven för geopolitiska operationer får inte bli allmänt kända. Helst vill man hålla operationerna hemliga. Om det inte lyckas eller om operationerna till sin natur är sådana att de inte kan hållas hemliga måste man skapa en moralisk berättelse kring dem. Om de här berättelserna blir tillräckligt framgångsrika betyder det att de blir mer eller mindre samtidshistoria tills rådande maktkonstellation rubbas. Som jag ser det befinner vi oss för tillfället stadigt omslutna av en sådan geopolitiskt betingad berättelse. Berättelsen om säkerhetspolitiken utan geopolitik och med geopolitiken vidhängande sagor om ekonomin.

Jag tvekar inte att säga att de små länderna i Europa mer eller mindre utan undantag lever med den här berättelsen. En berättelse som hela tiden bärs upp av en offentlighet vars diskurser långt formar, upprätthåller och skapar den. Däremot har jag svårt att bilda mig en uppfattning om hur de europeiska stormakternas politiska ledare tänker. Jag låter den frågan därför bli okommenterad.

### **Vad jag inte har sagt och några exempel**

Jag vill givetvis inte säga att den bubbla av aningslöshet som vi idag befinner



oss i skulle vara utan sprickor. Enskilda skeenden diskuteras och sprickor uppstår i ramverket. Problemet är vårt behov av ett någotsånär begripligt sammanhang. När vi konfronterats med händelser som inte passar in i den stora berättelsen vill man tolka det som ett uttryck för maktens mänskliga felbarhet. ”Ja, ja, ingen är ju fullständig”, säger man, men i avsaknad av en annan berättelse blir dessa sprickor helt enkelt anomalier som inte rubbar den stora bilden. (Det tog 30 år för Kopernikus att acceptera att observationerna som talade emot himlakropparnas cirkulära rörelser verkligen berodde på att deras rörelser inte var cirkulära).

Jag påstår inte heller att dagens berättelser som genom ett trollslag uppstod 1971. Historien har ingen sådan början och det finns alltid element i det gamla som kan infogas i det nya. Men man kan peka på viktiga händelser som på olika sätt påverkar vår syn på sakernas tillstånd, ger en ny självinsikt eller formar karaktären av vårt självbedrägeri och blindhet. Det är vad jag här försökt göra.

Vidare uppfattar jag inte att den stora bilden kan förstås som en stor konspiration eller som en sammanhängande tragisk aningslöshet. Berättelserna formas av alla möjliga ingredienser. Förklaringar, legitimeringar, kritik, drömmar, aspirationer, planer, slumpen, sammanträffanden och opportunistik hör alla till människans vara. Skeendena skapar vinnare och förlorare, bekymrade och nöjda, passiva och aktiva, dissidenter och officiella språkrör. Poängen är att den stora berättelsen på olika sätt formar och sätter sin prägel på hur man tenderar att tolka det som händer från en dag till en annan. Den skapar också en miljö där vissa frågor tas upp medan andra undertrycks. Ofta är den stora berättelsen inte alls uttalad och för det mesta bara en mycket fragmentarisk och elastiskt mjuk fond som låter oss tolka saker i ett ljus som ger dem begriplighet i ett någotsånär moraliskt acceptabelt ramverk. Fonden skapas och vidmakthålls alltså i hög grad ”frivilligt” samtidigt som den provocerar fram all den legitimering av sakernas tillstånd som systemets vinnare känner sig skyldiga att producera. Den stora berättelsen tenderar alltså att ”förstärka sig själv”. Den skapar givet-

vis också rum för konspirationer som på olika sätt gynnar dem med makt. Rummet för konspirationer är den stora historien i vilken ljusskygga tilltag och agendor kan döljas med förklaringar som behändigt kan fogas till ”allmänna uppfattningar”. Dessutom rubbas den stora berättelsen inte av något enskilt avslöjande. En enskild händelse kan visserligen få fördämningarna att brista men för det krävs att ramverket redan tillfogats så många stötar att det blivit instabilt.

Hur syns då den fond jag talat om? För att ta ett aktuellt exempel: det amerikanska presidentvalet får alltid en otrolig uppmärksamhet här hemmavid. Det talar sitt tydliga språk om vår uppfattning om USA. Jag påstår inte att vår bild är entydigt positiv, men vårt sätt att tala avslöjar en underström av (naiv) tillit och känsla av samhörighet. (Jämför med den uppmärksamhet som ett maktskifte t.ex. i Kina får).

Nu är Trump vald, vilket på ett aldrig tidigare skådat sätt upprört också den amerikanska nomenklaturen. Upprördheten har flera skäl. Ett viktigt men föga uppmärksammat sådant är att han inte helt tycks ha internaliserat den stora berättelsen. D.v.s. i sin valrörelse ifrågasatte han USA:s roll som världspolis. Trump har kommit in snett från sidan och nu vet ingen eller väldigt få vad han egentligen kommer att göra. (Frågan är om han själv har en aning om vad han egentligen vill). Hur går diskussionen här hemma, på Facebook, i våra medier, i riksdagen och på gatan? Man är oerhört bekymrad, vilket givetvis inte är en oberättigad reaktion. Men allt sker mot en outtalad tanke om att alternativet varit ok. D.v.s. att vi fått en av Washingtons ampraste hökar vid styrpinnen.

Vilka är då de uppmärksammade skälen till upprördheten? Ett är anklagelserna om ryssarnas ”inblandning” i valet. Skall man tro våra medier verkar det som om Putin såg till att Trump blev vald. Åtminstone är det möjligt att han kan ha försökt få Trump vald. Vad som avses blir ofta synnerligen oklart. En kväll bevittnade jag i våra TV-nyheter nyhetsankaret som upprört och förvirrat emellanåt talade om den ryska inblandningen och emellanåt om den antagna ryska inblandningen. Om det var det ena eller det andra ver-

kade hon inte ha någon aning om. Någonting oerhört hade skett, så mycket kunde avläsas av kroppsspråk och tonläge.

Det som får mindre uppmärksamhet är att det med all sannolikhet är så, att beskyllningarna saknar all grund. Det får heller ingen uppmärksamhet att det är den ”gamla” nomenklaturen som är upphovet till ”ryssdiskussionen” och att stora delar av det officiella USA är beredd att producera och visa upp ”falska” dokument för att backa upp hysterin. Konstateras kan, att Obama under sin sista presskonferens, i förbigående, men klart och tydligt sa, att de ”stulna” Podesta- och DCN-dokumenterna hade läckt. Alltså ingen, inte ens ryssarna, hade kommit över dem genom dataintrång.<sup>1</sup> Detta faktum kommer inte att väcka några större rubriker.

Låt oss ta några exempel från historien. Tänk på Irakkriget. Som genom ett trollslag var vi alla beredda att diskutera frågan om Hussein var en ny Hitler trots att gubben suttit vid makten i trettio år. Vi ställde inte frågan varför han nu plötsligt skulle ha blivit Hitler. Att Hussein tänkt börja sälja olja för euron var en ”icke-nyhet”. Att kriget legitimerades med lögn utan motstycke är allmänt känt men det har liksom ingen betydelse. Det var en parentes i den stora berättelsen som valet av Obama ”bevisade”. Han är ju trevlig och bildad och fick Nobels fredspris. Att Obama varit en ”realpolitiker” bland andra som satte igång en häxjakt på ”visselblåsare” och såg till att inget ändrades i den ekonomiska politiken har vi inte uppfattat. Jag påstår inte att han var ”speciellt ond”, men nog att han på amerikanskt manér bedrev en aktiv geopolitik.

Vi ställde oss inte frågan om hur det kom sig att Gadaffi, efter att ha suttit vid makten sedan Afrika lossnade från Pangaea, nu plötsligt, som man lät oss förstå, hittat på att ordna ett folkmord. Att han hade samlat på sig ansevärd guldreserver och var i färd med att försöka skapa en nordafrikansk ”Afro” (valuta) gick oförmärkt förbi. Hur som helst, tillsammans med de europeiska ledarna beslöt Obama att förpassa Gadaffi till de sälla jaktmarkerna.

<sup>1</sup> <https://www.antiwar.com/blog/2017/07/24/intel-vets-challenge-russia-hack-evidence/#more-29413>.

Noteras kan också att Putin varit mycket aktiv med att skapa bilaterala handelsavtal med bl.a. Indien och Kina som inkluderar valutabyten mellan de inblandade ländernas centralbanker. Det står inte heller på löpsedlarna. Det betyder i alla fall att t.ex. Kina och Ryssland bedriver sin handel med yuan och rubel, alltså inte med dollar. Därutöver kämpar också andra BRICS-länder med att göra sig mera dollarberoende.

Med allt detta sagt kan det förefalla som om jag påstår att vi européer skulle vara helt styrda av amerikanerna, utan egen vilja och mål. I en viss mening vill jag påstå något i den stilen. Med Nils Torvalds ord skulle jag säga att:

Europa har under 70 år egentligen lutat sig på Förenta staterna i säkerhetspolitiskt avseende och ibland lutande sig på det ryggstödet talat med för stora ord. Om det ryggstödet inte finns, hur ska man då förhålla sig till sin närmaste omgivning?<sup>2</sup>

Med detta inte sagt att Torvalds lägger in samma betydelse i orden som jag är benägen att göra. Men det oaktat förklarar de den upprördhet som valet av Trump gett upphov till. Och som sagt, vad Trump ankommer så har jag inga större illusioner. Han har inte alla gubbar hemma. Kanske startar han ett världskrig eller så väljer att bråka med Kina i stället för Ryssland. Han kanske inte lyckas göra något alls. Situationen är, så förfaller det mig, något mera osäker för vår del än om Clinton blivit vald. Det är svårt att sia om framtiden, så vad den för med sig återstår att se.

---

<sup>2</sup> <https://svenska.yle.fi/artikel/2017/01/18/nils-torvalds-om-trump-och-europa-ger-jattedaliga-signaler>

# Thatcher, TINA och Trump – den postfaktuella politikens långa traditioner

*Christer K. Lindholm*

I och med Donald Trumps överraskande (eller inte?) seger i det amerikanska presidentvalet hösten 2016 har politiken, enligt många observatörer, definitivt gått in i en ny, postfaktuell era där politiker inte ens förväntas hålla sig till sanningen. I den postfaktuella politiska kulturen räcker det att ett tillräckligt färgstarkt – och helst också provokativt – budskap framförs av en tillräckligt karismatisk populistledare, medan budskapets sanningsenlighet och verklighetsförankring är av helt underordnad betydelse. I en sådan politisk kultur kan även en Kellyanne Conway, blåbärsprinsessan från New Jersey som lyckats få Sarah Palin att framstå som en djupsinnig intellektuell, valsa rakt in i Vita Husets allra innersta krets.

Att populistiska politiker och deras rådgivare helt öppet kan visa sitt förakt för sanningen, och utan att darra på manschetten svänga sig med begrepp som ”alternativa fakta” är onekligen ett nytt fenomen. Själva den postfaktuella politiken är däremot inget nytt, populistiskt påfund; såväl i vårt eget land som i den övriga västvärlden har den ekonomiska politiken varit postfaktuell – om än på ett mycket subtilt sätt – i mer än tre decennier. Och inte nog med det: dagens faktaföraktande populism, vars främsta drivkraft är ett utbrett missnöje med de ”gamla” och etablerade politiska partierna, är en direkt konsekvens av den postfaktuella ekonomiska politikens alternativlöshet.

I den mån den postfaktuella ekonomiska politiken kan sägas ha ett födelseår är det definitivt 1979, året då Margaret Thatcher tillträdde som Storbri-

tanniens premiärminister. Under devisen ”There is No Alternative” (bättre känd under akronymen TINA) drev hon med järnhand igenom en extremt marknadsfundamentalistisk politik, med generösa skattesänkningar för de rika, och brutala nedskärningar i det sociala skydds nätet för de fattiga. Även i övrigt fick den offentliga sektorn (med undantag av polisen, som fick påökt med hela 30 procent) dra åt svångremmen, medan den privata sektorn i allmänhet och finansbranschen i synnerhet avreglerades i rask takt.

De ekonomiska argument Thatcher framförde som stöd för sin hänsynslösa ekonomiska politik var i de flesta fall ungefär lika starkt förankrade i verkligheten som Kellyanne Conways hopdiktade terroristattacker, men i stället för att bli uthängd i offentligheten och begäddad för sina alternativa fakta blev ”Järnlady” tvärtom en beundrad förebild för marknadsfundamentalistiskt sinnade politiker överallt i västvärlden. Även om få (lyckligtvis) kunde efterlikna henne i fråga om hänsynslöshet tog de alla ändå TINA till sitt hjärta, och under alternativlöshetens täckmantel började den sociala marknadsekonomi som byggts upp under efterkrigstiden sakta men säkert rullas tillbaka. På sina håll – och ingenstans lika handgripligt som i Thatchers Storbritannien – ackompanjerades nedmonteringen av den sociala marknadsekonomin dessutom av målmedvetna och systematiska angrepp på fackföreningsrörelsen.

Det bör sägas att den ekonomiska politiken, liksom all annan politik, ibland faktiskt kan vara ”alternativlös” i den bemärkelsen, att det endast finns dåliga alternativ att välja mellan. I vissa fall har marknadsfundamentalismen faktiskt också haft bättre, eller åtminstone mindre dåliga alternativ att erbjuda än den efterkrigstida sociala marknadsekonomin. Men faktum kvarstår ändå, att alternativlösheten ända från början har missbrukats i syfte att driva igenom politiska beslut som gynnar endast ett fåtal på majoritetens bekostnad, beslut som skulle ha varit i det närmaste omöjliga att genomdriva om inte TINA först hade satt den demokratiska beslutsprocessen ur spel.

Trots att marknadsfundamentalismens förlorare blivit allt fler och dess vinnare allt färre har alternativen låtit vänta på sig. På det breda politiska mittfältet, där också de socialdemokratiska och moderat socialistiska parti-

erna spelar, verkar man ha svårt att erkänna att några nya alternativ överhuvudtaget behövs, och de alternativ som formulerats längre ut på vänsterkanten har antingen varit ogenomförbara (åtminstone inom det nuvarande ekonomiska systemet) eller rent kosmetiska. Därmed har vägen lämnats öppen för de nationalistiska populisterna och deras befängda men ack så fängslande berättelser om den starka och goda nationalstaten, som prioriterar de egna medborgarnas välfärd framom storfinansens och de multinationella företagens intressen. Givetvis under förutsättning, att sagda medborgare har rätt hudfärg, religion och sexuell läggning.

Det råder inga som helst tvivel om att de nationalistiska populisterna utgör ett allvarligt hot mot demokratin. Vad den postfaktuella politiken beträffar är de däremot bara de nya, mindre subtila förvaltarna av en föga ärorik tradition vars rötter sträcker sig nästan 40 år bakåt i tiden.

# Fyra mediakonspirationer utan konspiratörer

*Fredrik Edin*

Den slovenske filosofen Slavoj Zizek brukar säga att de flesta konspirations-teorier är sanna sånär som på det där med konspirationen. Få fenomen omfattas av så många konspirationsteorier som media. Det påstås ibland att media ger en falsk bild av verkligheten, att enskilda journalister ljuger eller till och med att media kontrolleras av vissa intressen som dessutom har en dold agenda. Längst ut till höger på den politiska skalan talas det om ”PK-media” och ”kulturmarxistiska” sammansvärjningar. Längst ut till vänster hävdas det att all media är ”borgerlig” och ett lydigt redskap i den kapitalä-gande klassens händer.

Det förekommer också massor av seriösa undersökningar som försöker påvisa att framförallt nyheter påverkas, är vinklade eller osanna. Att jour-nalister utelämnar fakta, är partiska eller till och med ljuger. Det händer bevisligen att journalister ljuger eller åtminstone slarvar med fakta. Och partiska är vi i någon utsträckning allihopa som jobbar med media. Det är jag den första att erkänna. Men jag tror det finns en fara i att stirra sig blind på själva innehållet eller ännu värre på de som skapar innehållet. Media på-verkas enligt mig mycket mer av samhällsförändringar och ekonomiska för-utsättningar, även om det givetvis är fråga om en växelverkan.

Så jag vill istället rikta blicken mot fyra förändringar som ändrat vill-koren för journalistiken. För enkelhetens skull tänker jag främst använda nyhetstidningar som exempel, men förändringarna påverkar all media. Jag kommer att gå närmare in på var och en. I korthet skulle jag beskriva dem såhär:



1. En gång i tiden var tidningar ett mål och pengar ett medel. Idag är pengarna i allt större utsträckning målet och tidningarna ett medel.
2. En gång i tiden sålde tidningarna just tidningar till sina läsare. Idag säljer tidningarna i allt större utsträckning sina läsare till annonsörer.
3. En gång i tiden producerade tidningarna själva sitt innehåll. Idag produceras det i allt större utsträckning av läsarna.
4. Journalisterna blir allt färre och får mindre resurser medan de som sprider information som journalisterna ska granska blir allt fler och får mer resurser.

Enligt mig är en av journalistikens viktigaste uppgifter att granska makten. Den har vad vi skulle kunna kalla en "ideologisk" funktion. Jag tror att de här fyra förändringarna gör det svårare att utföra den uppgiften.

Men låt oss börja med begreppet "ideologi". I dagligt tal används det ofta för att beskriva politiska åsikter. Men det finns en djupare filosofisk betydelse också. Eller rättare sagt, en hel rad betydelser. Jag ska inte tråka ut er med att räkna upp alla. Den jag brukar använda mig av finns bland annat vackert återgiven i boken *Den tyska ideologin* av Karl Marx och Friedrich Engels. De skriver ungefär såhär:

Den härskande klassens tankar

Är vid varje epok

De härskande tankarna.

Jag tror de menade ungefär att de som har den ekonomiska makten i ett samhälle också har stor makt över kulturen. De påverkar kulturen som i sin tur stärker deras makt ytterligare och så vidare. Om jag skulle göra en ytterst förenklad tolkning av vad det här betyder för media skulle det innebära att kapitalismen inte bara sätter de ekonomiska ramarna för exempelvis en tidning, den framträder också på och mellan raderna. Men

hur går det till i praktiken? Jo, menar jag, genom de fyra förändringar jag tänker beskriva.

**En gång i tiden var tidningar ett mål och pengar ett medel. Idag är pengarna i allt större utsträckning målet och tidningarna ett medel.**

Jag misstänker att när *Den tyska ideologin* skrevs i mitten av 1800-talet drevs de tidningar som fanns av människor som just ville ge ut en tidning. Många svenska dagstidningar startade under den här tiden och ägdes inte sällan av personer med stort publicistiskt intresse som exempelvis förläggare. Tidningarna hade alltså troligen ett mycket stort egenvärde för dessa publicister.

Jag upplever att tidningarna idag är mindre mål i sig än någonsin. Idag har väldigt många tidningar ägare som förväntar sig att de går med vinst, något som inte spelade mindre roll för publicisten vars tidning hade ett egenvärde. Självklart ville ingen förlora pengar men eventuellt överskott investerades ofta i verksamheten. Så ser det inte ut längre. Journalistförbundets förra ordförande Agneta Lindblom Hulthén skrev för något år sedan i *Fria tidningar* att "under 2000-talet gjorde de traditionella medierna ett par år de största vinsterna någonsin, utan att återinvestera i journalistiken."

Men vad innebär detta i praktiken? Jo, när pengarna är målet behöver kostnaderna sänkas. Det gör att lokalredaktioner och hela tidningar försvinner. Tidningar kommer ut mer sällan. Tidningarna trycks i allt mindre upplagor, även om läsande på nätet givetvis förklarar en del av detta. Journalister avskedas eller får andra uppgifter. De är anställda av bemanningsföretag istället för själva tidningen som istället hyr in dem. De får både skriva och sköta webb för att inte tala om den korrekturläsning som tidigare sköts av numera avskedade korrekturläsare. Allt mer material köps in av frilansare till betydligt lägre kostnad än om det skrivits av anställda.

För något år sedan skrev Jan Gradvall en artikel i *Expressen* som var väldigt talande för den här utvecklingen. Gradvall hade tittat igenom sin gamla bokföring från tiden då han började skriva i början av 80-talet. Han konstaterade att arvoden som betalades då var ungefär desamma som erbjuds

idag, mer än 30 år senare. På den tiden kostade en etta i Stockholms innerstad 350 000 kronor. Idag räcker den summan inte ens till handpenningen.

Låga frilansarvoden kanske verkar som en mindre detalj i sammanhanget. Men fundera gärna en stund på vad som händer om tidningar betalar så dåligt att bara människor med god ekonomi har råd att skriva? Om det finns tillräckligt många som är villiga att jobba för låga arvoden eller inga arvoden alls? Det är faktiskt så illa att vissa mediaföretag tar betalt för att publicera texter.

Ok, om nu tidningar blir allt mindre mål i sig och allt mer medel att tjäna pengar, hur påverkar detta innehållet? Hur påverkar det möjligheten att granska makten? Jag inbillar mig att detta bland annat resulterar i:

- Färre tidningar
- Före journalister
- Färre lokalredaktioner
- Färre grävjobb
- Färre påkostade reportage
- Färre egna bilder
- Lägre kvalitet på texterna på grund av färre redaktörer och korrekturläsare
- Fler billiga texter som exempelvis krönikor.

Kom ihåg att detta inte beror på någon ekonomisk kris. De senaste tio åren har dagstidningarna i Sverige sammantaget gjort miljardvinst så gott som varje år.

Om tidningarna vore ett mål och pengarna ett medel skulle överskottet givetvis investeras i tidningarna. Men nu var det ju tvärtom. Så förutom att minska kostnaderna försöker tidningarna dessutom öka sina intäkter. Vilket för oss in på nästa stora förändring.

**En gång i tiden sålde tidningarna just *tidningar* till sina läsare. Idag säljer tidningarna i allt större utsträckning sina läsare till annonsörer.**

Vet du vilken Sveriges största dagstidning är? Det är inte *Aftonbladet* eller *Dagens Nyheter*. Det är *Metro*. Vet du hur många tidningar de säljer per dag? Inte

en enda. Däremot har de en upplaga på drygt en halv miljon. Pengarna tjänas istället genom att sälja sina läsare till olika annonsörer. *Metro* tar betalt för att leverera människor som tar del av reklambudskapen. De säljer potentiella konsumenter till annonsörerna. Utan varan konsumenter, inga reklamintäkter. Det är alltså annonsören som är kund medan vi som läsare är inkomstkällan.

”Gratistidningar” som *Metro* kanske kan upplevas som särfall. Men även mer traditionella tidningar som tar betalt för sina pappersexemplar måste arbeta på det här sättet, särskilt på nätet.

På nätet finns i huvudsak två sätt att ta betalt. Antingen låsa in materialet bakom en betalvägg – alltså sälja innehåll till läsarna som en vanlig tidning – eller sälja läsarna till annonsörer. Många gör både och. Förutsättningen för att kunna sälja läsare till annonsörer är att läsarna tar del av annonserna. Då dyker nästa problem upp. Annonblockerare. Använder du adblock eller liknande program? Då är du hyfsat värdelös som vara. Annonserna är ju bara intresserade av läsare som kan läsa reklamen. Detta tvingar tidningar att ta till nya metoder. *Expressen* har exempelvis en banner som ber besökaren stänga av adblock. Enligt *Expressen* kommer tidningen inte att kunna upprätthålla sin kvalitet om besökarna inte tittar på annonserna och därmed genererar intäkter. Den tyska tidningen *Bild* införde för en tid sedan en modell där den som använder annonserblockering också blockeras från tidningens eget material om de inte betalar en avgift. Den här modellen tror jag kommer att bli allt vanligare.

Att ”sälja en tidning” handlar alltså inte längre bara om att sälja en bra tidning till sina läsare utan i allt större utsträckning om att sälja bra läsare till sina annonsörer. I vissa fall bara om att sälja läsare, som när det gäller Sveriges och faktiskt också världens största dagstidning *Metro*.

Vad får detta för konsekvenser? En snabb bläddring i *Metro* antyder bland annat att det blir:

- Kortare och grundare analyser.
- Mer underhållning, färre nyheter
- Få egna nyheter.

Andra tidningar som säljer sina läsare kanske inte nödvändigtvis förvandlas till kopior av *Metro*. Men jag tror det exempelvis blir allt vanligare med:

- Olika typer av "samarbeten" mellan företag och tidningarna
- Reklam som anpassas efter nyheterna och, i värsta fall, tvärtom
- Reklam som ser ut som nyheter

Exakt vad som händer med innehållet när produkten som ska säljas inte längre är innehållet utan mottagaren av samma innehåll återstår dock att ta reda på. Men en sak är säker. Den som vill sälja annonser med framgång måste göra en tidning som annonsörer vill förknippas med. Det ger annonsörerna makt över innehållet.

Alla som någon gång jobbat med en politiskt radikal tidning vet att det är omöjligt att sälja annonser i någon större skala. De flesta sådana tidningar skulle troligen inte vilja ha annonser, men alternativet existerar inte ens så det är en icke-fråga. Den allra första tidning jag själv skrev för var skateboardmagazinet *Edge*. Jag skrev bland annat krönikor där jag visserligen tyckte saker, men var långt ifrån extrem på något vis. Trots detta hörde annonsörer av sig och sa att de inte ville annonsera om tidningen fortsatte att "ta ställning". Hursomhelst. Nu är tidningen alltså inte längre ens ett medel för att tjäna pengar. Det är läsarna som är medlet. Tidningens uppgift är att locka dem till sig. Inte nog med det...

### **En gång i tiden producerade tidningarna innehållet själva. Idag produceras det i allt större utsträckning av läsarna.**

För femton år sedan när jag pendlade till jobbet satt flera av mina medresenärer och bläddrade i morgontidningar. Detta blir en allt ovanligare syn. Idag sitter folk och fipplar med sina mobiler och paddor. Några av dem kanske läser de tidningar de tidigare läst på papper, några kanske spelar spel, men många producerar också innehåll till världens största medium. Facebook har nästan två miljarder användare. Världens överlägset största medium producerar absolut inget som helst innehåll själva. Detsamma gäller sociala medier som Twitter och Instagram. Innehållet genereras till hundra

procent av användarna. Många människor har sociala medier som sin främsta nyhetskälla.

Särfall, javisst. Men även vanliga dagstidningar blir allt mer användargenererade. Ibland sker detta i samarbete med Facebook. Vill du kommentera en artikel måste du kanske ha ett facebookkonto. Ibland sköter tidningar detta själva och låter läsare kommentera eller till och med skriva egna texter.

Vad händer när allt mer av innehållet i media skapas av läsarna? När det innehåll de skapar – som kommentarer, uppdateringar och tweets – får allt större genomslag? När allt fler människor använder Facebook och liknande som främsta nyhetskälla? Jag tror bland annat att:

- Faktagranskningen försämras
- Källkritiken uteblir oftare
- Andelen osanningar som sprids blir större
- Troll får större inflytande

Tidningen har alltså gått från mål till medel. Från att sälja tidningar till att sälja läsare och dessutom låta läsarna stå för allt mer av innehållet. I praktiken innebär det ironiskt nog att många av oss både jobbar gratis och blir sålda på en och samma gång när vi exempelvis använder Facebook. Samtidigt som allt detta händer media, händer det också något med dem som media ska granska.

**Journalisterna blir allt färre och får allt mindre resurser, medan de som sprider information som journalisterna ska granska blir allt fler och får allt mer resurser.**

De företag, organisationer och myndigheter som journalisterna ska granska sparar inte på samma sätt som media. Tvärtom. De sänker inte arvoden. De avskedar inte medarbetare. De förlitar sig inte på arbetsinsatser utförda på fritiden eller för låg eller ingen betalning. De gör istället raka motsatsen. Särskilt företagen. Medan media rustar ner, rustar de media ska granska upp. Det finns idag inte ett större seriöst företag eller organisation som inte har en pressansvarig eller till och med en hel pressavdelning. Skulle läget bli

skarpt tar de dessutom in utomstående, mycket välbetalda konsulter.

Journalistförbundet räknade för några år sedan ut att det i Sverige finns betydligt fler kommunikatörer än journalister. I USA var kommunikatörerna vid samma tidpunkt fyra gånger så många som journalisterna. Och den här tendensen blir tydligare för varje år.

Sveriges Television undersökte nyligen hur detta förhållande ser ut i Skåne där jag bor. Hösten 2011 fanns det 600 journalister anställda på de skånska dagstidningarna. Sedan dess har 250 fått gå. Samtidigt som journalistkåren krymper blir kommunikatörerna allt fler. Bara Malmö Stad har idag nästan lika många kommunikatörer som det finns anställda på *Sydsvenskans*, den största lokala tidningens, redaktion. Och då är Malmö bara en av de kommuner tidningen bevakar.

Enligt Lars Johansson på *Helsingborgs Dagblad* har Helsingborgs kommun sju till åtta gånger så många kommunikatörer som det finns reportrar på hans tidning. Jag har inte sett liknande undersökningar för andra delar av landet, men jag inbillar mig att detta inte är något unikt. De som journalisterna ska granska blir fler och får mer resurser, medan journalisterna blir färre och får mindre resurser. Och det här gäller inte bara myndigheter utan givetvis också organisationer och företag.

Oavsett vem de jobbar för har dessa kommunikatörer en sak gemensamt. Deras uppdrag är inte att ge en saklig bild av verkligheten, utan deras uppdragsgivares bild av verkligheten. Deras uppdrag är egentligen raka motsatsen mot journalisternas. De arbetar inte på mottagarens uppdrag utan på avsändarens. Vad får detta för konsekvenser? Kommunikationsprofessor Lars Nord säger till SVT att:

Om det blir en obalans, allt färre journalister, så kan det leda till att vi inte får den granskning vi behöver. Istället matas vi med tillrättalagda bilder som bara belyser de positiva sidorna av en verksamhet.

Vi får alltså myndigheters, företags och organisationers bild av verkligheten, vilken ju inte nödvändigtvis är sann. De som skapar och sprider dessa bilder jobbar som tidigare nämnts på avsändarens uppdrag.

Förutom att hålla sig med informationsavdelningar producerar många av de här företagen och organisationerna också ren reklam. Svenska företag lade förra året 67 miljarder kronor på reklam och bombarderade människor med mellan 3 000 och 20 000 budskap om dagen. De totala investeringarna i reklam uppgår till en summa som är ungefär 100 gånger så stor som det totala presstödet.

Jag skulle säga att det råder en stor obalans mellan journalistik och andra typer av information. En obalans som bara blir större och större för varje dag. Det jag har försökt beskriva är alltså hur tidningar förvandlas från mål till medel. Först till medel att tjäna pengar genom att sälja tidningar. Sedan till medel att tjäna pengar genom att sälja läsare. Detta innebär i praktiken mindre resurser till journalistiken och sämre möjligheter att granska makten. Samtidigt förvandlas läsarna alltmer till medskapare eller till och med de enda skaparna av innehåll. Detta försämrar möjligheterna att granska makten ytterligare. Samtidigt som journalisterna blir färre och får mindre resurser blir de som journalisterna ska granska allt fler och får allt större resurser. Vilket givetvis förvärrar möjligheten att granska makten ännu mer.

För att återknyta till citatet ur *Den tyska ideologin* skulle jag säga att den härskande klassens tankar blivit ännu mer härskande. Inte så mycket på grund av själva tankarna, utan på grund av att möjligheten att granska dessa tankar radikalt försämrats. Jag kan sträcka mig så långt som att ge Zizek rätt. Media är utsatt för en konspiration, men en konspiration som egentligen saknar konspiratörer.



# Försäljning och försörjning i marginalen – ett tvärvetenskapligt projekt om gårdfarihandel och små- handel i 1800-talets Finland

*Hanna Lindberg & Ann-Catrin Östman*

Klockan sju en morgon vandrar en archangelsk gårdfarihandlare runt i Åbo och Björneborgs län. Han kommer förbi en grupp dagsverksarbetare som är ute på åkrarna, och bestämmer sig då för att slå sig ner på en kulle och sprida ut innehållet i sin väska. Då arbetarna ser varorna utströdda framför sig lämnar de sitt arbete för att köpslå med gårdfarihandlaren. Efter en timme av prutande och handlande på kredit ringer dagsverksklockan och arbetarna beger sig på frukost. Gårdfarihandlaren vandrar då vidare till huvudbyggnaden, där kvinnorna har bråttom med bakning, tvättning och strykning. De lämnar dock sina uppgifter då gårdfarihandlaren kliver in genom dörren. Husbonden blir förargad då han ser vad som pågår i huset, men är tvungen att kväsa sitt missnöje och låta kvinnorna slutföra sitt handlande då gårdfarihandlaren stolt visar upp sitt handelstillstånd. Under dagens lopp kommer ytterligare två gårdfarihandlare och stör arbetarna som utför sitt dagsverke och kvinnorna på gården.

Berättelsen är fiktiv, och användes av Alfred Oskar von Bonsdorff vid adelsståndets sammanträde den 8 november 1877, i samband med lantdagen av år 1877–1878. von Bonsdorff motsatte sig starkt det förslag som det sammansatta ekonomi- och lagutskottet hade givit för en ny näringslag, enligt

vilken gårdfarihandeln skulle bli en fri näring som med tillstånd kunde utövas av så väl inhemska som utländska handelsmän. Förslaget gav upphov till en livlig debatt i ständerna, med argument både för och emot en fri gårdfarihandel. Diskussionen handlade nästan uteslutande om konsekvenserna av den gårdfarihandel som de ryska karelarna bedrev i Finland. Förslaget – som inte godkändes – var i linje med utvecklingen inom näringslagstiftningen. Ungefär två årtionden tidigare hade näringsfrihet införts i Finland, då ett storfurstendöme i det ryska kejsardömet. I slutet av 1850-talet hade en stor del av de privilegier som hade präglat det ekonomiska livet i ståndssamhället nedmonterats och det blev enklare för olika grupper att idka hantverk eller handel, också på landsbygden där man nu kunde öppna affärer.

I allt större omfattning var varor i omlopp på 1800-talets landsbygd och nästan alla var delaktiga i den här cirkulationen – som försäljare, som kunder eller som uppköpare. I projektet *Konsumerande konsumtion*, på engelska *Dealing with Difference*<sup>1</sup>, intresserar vi oss för hur varucirkulation erbjöd olika sociala, språkliga och etniska grupper försörjningsmöjligheter, för hur varorna uppfattades och, slutligen, för hur försäljarna betraktades. I projektet beaktas både gårdfarihandlare och de ambulerande försäljare som försörjde sig genom mera tillfällig småhandel på torg och marknader.

Vanligtvis kom gårdfarihandlarna utifrån. De personer som förmedlade varor av olika slag var ofta personer som inte hörde hemma i byn eller i den lilla staden. Dessa kunde uppfattas som främlingar, som spännande och efterlängtnade sådana, eller som ovälkomna och oönskade. I Finland idkades rörlig handel i stor omfattning av personer som kom från andra områden i det ryska kejsardömet, av försäljare som måhända talade ett annat språk eller tillhörde religiösa grupper som var förhållandevis ovanliga i landet. Bland försäljarna fanns förutom svensk- och finskspråkiga även personer med romsk, rysk, karelsk eller estnisk, judisk och tatarisk bakgrund. I vårt

---

<sup>1</sup> Projektet *Kommunicerande konsumtion* som uppmärksammar rörlig handel i de svenskspråkiga delarna av Finland har finansierats av SKF och SLS (2016–2018) medan den del som berör gårdfarihandel i hela Finland, *Dealing with Difference*, har finansierats av Kone (2017–2020).

projekt behandlas samhällen där ståndssamhällets fasta hierarkier fortsättningsvis var betydelsefulla men där också skillnadsskapande i termer av kön, klass och etnicitet fick en ny tyngd.

Genom att kombinera en konsumtionshistorisk tradition med forskning om etniska relationer och om marginaliserade gruppers försörjningsmöjligheter synliggör projektet den ökande konsumtionens och gårdfarihandelns kulturella, sociala och samhälleliga betydelse. I den här texten ger vi en inblick i hur gårdfarihandel utövades och exempel på hur den tolkades<sup>2</sup> samt därtill en kortfattad presentation av projektets frågor och dess utgångspunkter. Slutligen dryftar vi en förundran som väcktes när vi påbörjade arbetet: Varför har förhållandevis få forskare ägnat detta tema och dessa tidiga försäljare uppmärksamhet?

### **Föränderlig handel**

I många delar av Europa var gårdfarihandel en vanlig handelsform under 1800-talet då handelsutbytet ökade i omfattning såväl lokalt och regionalt som globalt, och med den växande tillgången på kolonial- och industrivaror ökade även antalet ambulerande försäljare.<sup>3</sup> Nu kunde också pigorna och daglönarna skildrade i den inledande berättelsen köpa åtråvärda saker – exempelvis en fabriksjord sja, ett kattunstyg eller en klocka.<sup>4</sup> Som skildringen ovan visar uppskattades dock inte den konsumtion som grupper lägre ned i den sociala hierarkin ägnade sig åt av dem som befann sig i mera privilegierade positioner.

---

<sup>2</sup> Den här delen av vårt kapitel utgår huvudsakligen från Hanna Lindbergs preliminära analyser, och baseras på två paper som Lindberg har presenterat, ”The regulation of itinerant trade in Finland, 1850–1914”, Nordic Labour History Conference, 28–30.11.2016, Reykjavik och ”Handel med förbjudna och farliga varor”, Svenska historikermötet, 1–12.5.2017, Sundsvall.

<sup>3</sup> Jfr Fontaine Laurence, *History of Pedlars in Europe* (Durham: Duke University Press 1996).

<sup>4</sup> Inom en ekonomisk-historisk tradition har begreppet flitighetsrevolution, som introducerats av Jan de Vries, använts för att framhäva den betydelse som en utökad konsumtion hade för samhällelig förändring, och med begreppsvalet vill en del forskare således visa att möjlighet till konsumtion ökade fliten och därmed förändrades synen på arbete. För diskussion om användning gällande nordisk 1800-talskontext, se Marie Ulväng, *Klädeekonomi och klädkultur. Böndernas kläder i Härjedalen under 1800-talet* (Uppsala: Gidlunds 2012).

För både besuttna och obesuttna bidrog gårdfarihandeln eller annan småhandel till försörjning under 1800-talet: rörlig handel kunde utgöra den huvudsakliga födokroken eller vara en beståndsdel i det mångsyssleri som var vanligt både i städerna och på landsbygden. Enligt 1734 års lag fick ingen handel bedrivas utanför städerna eller de regelbundna marknaderna, men i ståndssamhällets privilegiebaserade ekonomi kunde även personer som inte innehade burskap ägna sig åt handel. Under tidigmodern tid, alltså innan näringsfrihet hade införts, var marknadshandel tillåten för olika slag av försäljare. I större städer, som exempelvis Stockholm, fanns reglering som gav fattiga – eller personer som kunde åberopa rätt slags fattigdom – rättigheter att försörja sig på mångleri, bland annat handel med öl, bröd och fisk. Detta utvecklades till en ”förmån” för kvinnor. Handeln var nödvändig för matförsörjningen, men samtidigt visar de fåtaliga studier som föreligger att man även kunde se ned på försäljarna. Liknade villkor gällde för grupper som tolkades som avvikande i kulturell mening och som gavs rätt att idka handel med vissa varor.<sup>5</sup> I stadgor från 1700-talet jämfördes månglerskorna med landstrykare, judar och ”tråddragare” (dvs. romer).

I Sverige var det knallarna, det vill säga bönder från den så kallade Sjuhäradshäradbygden i Västergötland, som bedrev en professionell och storskalig gårdfarihandel. Enligt äldre privilegier gavs dessa rätt att bedriva gårdfarihandel med hemindustriell produktion eller för borgarnas del med varor som de själva hade införskaffa. Knallarna sålde olika hemslöjdsalster, framför allt textilier. De svenska gårdfarihandlarna var unika ur ett europeiskt perspektiv, eftersom gårdfarihandeln bedrevs av en självständig allmoge, och inte som i många andra fall av städernas köpmän.<sup>6</sup>

Lanhandeln tilläts inte förrän 1859 i Finland och därför blev den enligt lag förbjudna gårdfarihandeln en av få möjligheter för landsbygdsbe-

---

<sup>5</sup> Se t.ex. Christina Nordin, *Oordning. Om torghandel i Stockholm 1540–1918* (Stockholm: Sekel 2009) och Sofia Ling, *Konsten att försörja sig. Kvinnors arbete i Stockholm 1650–1750* (Stockholm: Stockholmia förlag 2016).

<sup>6</sup> Pia Lundqvist, *Marknad på väg. Den västgötska gårdfarihandeln 1790–1864* (Göteborg: Göteborgs universitet 2008), s. 11–12.

folkningen att göra uppköp. I och med att Finland blev en del av det ryska kejsardömet 1809 fick den karelska gårdfarihandeln i Finland ett märkbart uppsving. De karelska gårdfarihandlarna, som populärt kallades arkangeliter, påsaryssar, laukkuryssät, kontryssar, kangelgubbar m.m., var framför allt hemmahörande från Kems härad i guvernementet Arkhangelsk och från de norra delarna av guvernementet Olonets. Dessa gårdfarihandlare sålde i huvudsak textilier, kläder och småföremål som var enkla att transportera och krävde ett litet startkapital av handelsmannen.<sup>7</sup>

Karelarna var dock ingalunda de enda som idkade gårdfarihandel i Finland, flertalet var i själva verket finnar. Från mitten av 1800-talet kom förordningar som lättade på regleringen av gårdfarihandel och som möjliggjorde en småskalig gårdfarihandel för finländska medborgare. År 1867 exkluderades publikationer tryckta i Finland från förbudet mot gårdfarihandel. Kolportören var dock tvungen att söka tillstånd av guvernören. Ett år senare skedde ytterliga lättnader i förbudet mot gårdfarihandel. Då kunde alla fritt sälja det deras gårdar hade producerat eller som de själva hade tillverkat, och försäljningen kunde ske såväl i stad som på landsbygd och dessutom under kringvandrande. Trots att det fortsättningsvis var förbjudet att bedriva gårdfarihandel med handelsvaror var vissa produkter exkluderade från lagen, nämligen kärl av glas och lera samt föremål av fajans och inhemsk husslöjd, som ansågs vara outhärliga för allmogen. För att bli berättigad att handla med varorna måste dock gårdfarihandlaren beviljas tillstånd av guvernören, vilket skulle förnyas varje år. Tillståndet beviljades endast till finländska medborgare som var "välfredade", det vill säga hade ett gott rykte.<sup>8</sup>

De finländska medborgare som fick tillstånd att bedriva gårdfarihandel var av olika bakgrund och bedrev verksamheten i mycket varierande om-

---

<sup>7</sup> Pekka Nevalainen, *Kulkukauppiasta kauppaneuvoksiin. Itäkarjalaisten liiketoimintaa Suomessa* (Helsinki: SKS 2016), 17–18. Se även Mervi Naakka-Korhonen och Maiju Keynäs, *Halpa hinta, pitkä mitta. Vienan-Karjalainen laukkukauppa* (Helsinki: SKS 1988).

<sup>8</sup> Karl Willgren, *Om rätt att idka gårdfarihandel enligt finsk förvaltningsrätt* (Helsingfors: J. Simelii arfvingars boktryckeri-aktiebolag 1891), s. 52–55.

fattning. En del ägde företag och handlade med de förnödenheter som 1868 års förordning tillät. Andra idkade gårdfarihandel som bisyssla till fabriksarbete eller lantbruksarbete. I dessa fall var verksamheten ofta småskalig. Lumpsamlarna kan också räknas in bland de inhemska gårdfarihandlarna, eftersom de ofta samtidigt sålde olika sorters kram eller kärl.<sup>9</sup> En annan grupp kringresande handlande var även kolportörerna som var utsända av tidningshusen eller av församlingarna.

På 1800-talet fanns det även andra etniska grupper än karelarna som idkade gårdfarihandel i Finland. I mellersta och södra Finland fanns det flera etniska ryssar som verkade som handlande och även den romska befolkningen ägnade sig åt gårdfarihandel, speciellt med hästar och spetsar. Mot slutet av 1800-talet började en mera omfattande gårdfarihandel utövas av tatarerna, som hade tagit sig till Finland från guvernementet Kazan eller från trakterna kring Nizjnij Novgorod. Likt de karelska gårdfarihandlarna handlade tatarerna med tyger, kläder och kram, och köpte i sin tur skinn.<sup>10</sup>

### **Frågor om varor, interaktion och...**

Det var den tidiga barndomens mest spännande hågkomster när gårdfarihandlarn kom till byn. När han knöt upp det svarta eller mörkgrå skynket som han bar sina ”mjuka” varor i, och vecklade upp plagg efter plagg/.../. Det var en fyra, fem små lådor på varandra med olika slags kram. Det fanns kammar, speglar, borstar, bandsytråd, fingerborgar, saxar, brev-papper, och kuvert, knappar av alla de slag, spännen, skosnören ja en myckenhet diverse.<sup>11</sup>

Den här beskrivningen hittar vi i ett frågelistsvar som sändes in till det etnologiska arkivet vid Åbo Akademi. Texten är skriven utgående från det

---

<sup>9</sup> Nevalainen 2016, s. 22–23.

<sup>10</sup> Nevalainen 2016, s. 21–22.

<sup>11</sup> Frågelista Nr 9 B, Kringvandrande ryska handelsmän, ES, Cultura – Kulturvetenskapliga arkivet vid Åbo Akademi. Just detta svar skickades in som respons på en frågelista år 1968, en liknande lista distribuerades redan år 1957 och de flesta av svaren i denna samling härrör från 1950-talets utskick.

frågebatteri om kringvandrande ryska gårdfarihandlare som gjordes upp under Helmer Tegengrens ledning i mitten av 1950-talet. I dessa skildringar benämns gårdfarihandlarna på många sätt, bland annat som ”påsarystar”, och svaren är arkiverade i inbundna serier under titeln ”laukkuryssar”. Även om det här är en minnesskildring som förmodligen har formats av ett nostalgiskt raster, visar detta citat att gårdfarihandeln kunde ha en stor betydelse för kunderna på landsbygden. Utbytet med gårdfarihandlare förefaller att ha varit rätt så omfattande även om handeln var olaglig, och i projektet försöker vi utröna vem som köpte de varor som gårdfarihandlare förmedlade. Gårdfarihandlarna var ofta män, men utgjorde kvinnorna de huvudsakliga kunderna? Var den här handeln viktig för de flesta i landsbygdsamhället – eller var det så att den var mera betydelsefull för de fattigare grupperna, för pigorna, drängarna eller andra jordfattiga?

Den situation som skildras inledningsvis i vårt kapitel är fiktiv. Där framhålls det negativa i gårdfarihandeln samtidigt som talaren, en lantdagsman från adelsståndet, tillskriver husbonden en kritisk inställning till det som sker. Det är daglönerna som först möter gårdfarihandlaren, en man som också charmar kvinnorna. I berättelsen som återgavs inför adelsståndet framträder en social skillnad inom bondesamhället, den mellan de jordägande bönder som nu allt oftare började benämnas hemmansägare, och de obesuttna. I synnerhet för de fattigare grupperna på landsbygden kan ett inköpt plagg ha haft en stor betydelse och möjligheterna till inköp av varor kan ha bidragit till nedmontering av olika sociala och kulturella skiljelinjer.

Nya varor förändrade förmodligen formerna för socialt umgänge och de kunde ge olika samhällsgrupper utökade verksamhetsmöjligheter i kulturell och samhällelig mening. I det här avseendet är projektets problemställning influerad av konsumtionshistorisk forskning men också av begreppet ”capabilities” som har introducerats av Amartya Sen. Tillgång och brist på varor kan relateras till marginaliserade gruppers möjligheter att verka socialt: kläder och skor kan öka möjligheterna att uppträda med värdighet och

därigenom agera samhälleligt.<sup>12</sup>

Vår utgångspunkt är således att den rörliga handelns utbyte av varor och tjänster innefattade mera än ekonomiska transaktioner och att den också kunde bidra till att förändra, återskapa eller befästa förefintliga sociala relationer av olika slag, även etnifierade relationer. Projektet som påbörjades i slutet av år 2015 tar avstamp i flera sammanvävda teoretiska ansatser. Med utgångspunkt i teorier kring materiell kultur intresserar vi oss för den betydelse som varor och ting hade i mötet mellan olika sociala grupper. Med en sådan ansats beaktar vi hur även det materiella – tingen, varorna – kan tillskrivas agentskap, och vi studerar hur den införskaffade eller försålda varan tillskrevs betydelse.<sup>13</sup> Om den vara som köptes var betydelsefull för kunden så torde detta också ha påverkat synen på den som sålde. Dessutom intresserar vi oss för en praktikinivå och uppmärksammar därmed handelsmötet, det vill säga den konkreta interaktionen mellan kunder och försäljare.<sup>14</sup> Hur bemöttes försäljarna och hur närmade sig dessa sina kunder? I det möte som utspelade sig när varan bytte ägare samspelade underordning i form av kön, klass, stånd och etnicitet och förmodligen präglades handelsinteraktionen av inrotade sociala praktiker och informella regler.

Bakom de frågor om handel och varor som vi ställer döljer sig ett övergripande syfte: Vem uppfattades som ”främling” i 1800-talets Finland och hur bemöttes dessa ”främlingar”? I gruppen ingår forskare med olika kompe-

---

<sup>12</sup> I historisk forskning har capability-ansatsen använts av Gender&Work-gruppen i Uppsala i studier om prekära försörjningsformer under tidigmodern tid. Se t.ex. Gräslund Berg et al, ”Praktiker som räknas. Om den verb-inriktade metoden”, *Historisk tidskrift* (Sverige) 3:133, 2013, s. 335–354.

<sup>13</sup> Se till exempel Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press 1986); Daniel Miller, *Stuff* (Cambridge: Polity Press 2010), Frank Trentmann, ”Materiality in the Future of History: Things, Practices, and Politics”, *Journal of British Studies* 2009.

<sup>14</sup> Vi har bland annat låtit oss influeras av studier där Judith Butlers ansats kombinerats med Michel de Certeaus teoribygge, se Gräslund Berg et al 2013, ”Praktiker som gör skillnad: om den verb-inriktade metodens roll” *Historisk Tidskrift* (Sverige) 3/2013, s. 347–351 och Ågren, Maria (ed.), *Making a Living, Making a Difference: Gender and Work in Early Modern European Society* (Oxford: Oxford University Press 2016).



tenser: historikerna i gruppen har i tidigare studier bland annat uppmärksammat hantering av sociala frågor, nationalism och det ryska i Finlands 1800-tal, arbete och försörjning samt konsumtionshistoria i ett globalhistoriskt sammanhang. I forskargruppen ingår också en folklorist som har specialiserat sig på fattigdomsforskning, en sociolog med kunskap om hur det som kan benämnas som avvikande formas och blir betydelsefullt, samt en etnolog som intresserar sig för arkivhistoria och den etnologiska insamlingsverksamhetens praktiker.

I projektet studerar Anna Sundelin de varor som de karelska gårdfarihandlarna erbjöd och hon uppmärksammar också kunderna. Johanna Wassholm visar att även den handel som andra grupper som ursprungligen kom från Ryssland, bland annat judar och tatarer, idkade var betydelsefull i Finland. I sin analys utnyttjar Wassholm begreppet "pariah occupation". Med begreppet vill hon visa hur vissa arbetsuppgifter som ansågs mindre värda utfördes av marginaliserade grupper som uppfattades som annorlunda eller främmande. Med en liknande utgångspunkt studerar Jutta Ahlbeck, en sociolog med omfattande erfarenhet av historisk och tvärvetenskaplig forskning, den handel som romska grupper idkade i svenskspråkiga trakter i Finland. På 1950-talet gjorde flera minnesorganisationer upp frågelistor som berörde handelsinteraktion och i sitt delprojekt kommer Niklas Huldén att studera hur etnologer i olika nordiska länder uppmärksammade rörlig handel och etniska minoriteter under den här tiden. Den handel på marknader och torg som idkades av landsbygdsbor studeras av Ann-Catrin Östman.<sup>15</sup>

### **... och diskursiva inramningar**

Vi uppmärksammar också de diskurser som präglade synen på varorna, försäljarna och gårdfarihandeln, däribland föreställningar om rörlighet, främlingskap och försörjning. Redan nu föreligger några preliminära analyser.

---

<sup>15</sup> Johanna Wassholm, "Handel i marginalen. Lokalsamhället och judisk småhandel i Åbo kring sekelskiftet 1900", utkommer i *Historisk Tidskrift för Finland* hösten 2017. Jfr paper av Stark och Östman, "Peddling women and Forest Industry men. Rural working-class families and manifold sources of income at the turn of the 20th century. Nordic Labour History Conference, 28–30.11.2016, Reykjavik.

Folkloristen Eija Stark studerar synen på handel i folkloristiska uppteckningar från tiden kring sekelskiftet 1900 och hon synliggör hur rasifierade föreställningar om mångleri och rörlighet kom till uttryck. Både Ahlbeck och Wassholm har visat hur förhållandevis små grupper av gårdfarihandlande, exempelvis tatarer och romer, som rörde sig i Finland kunde röna omfattande uppmärksamhet i pressen i slutet av 1800-talet då hotbilder målades upp både i svensk- och finskspråkiga tidningar.<sup>16</sup>

Hanna Lindberg har visat hur gårdfarihandeln debatterades i tidningarna och diskuterades i lantdagen under andra hälften av 1800-talet.<sup>17</sup> Från 1860-talet fram till 1900-talets början är gårdfarihandel ett återkommande diskussionsämne i den finländska dagspressen. Trots mångfalden gårdfarihandlare är det uppenbart då man läser dagspressen från 1800-talet och de diskussioner som fördes i ständerna att vissa grupper av gårdfarihandlare orsakade större bekymmer än andra. I dessa diskussioner behandlades de så kallade arkangeliterna, en beteckning som endast användes för karelare från guvernementet Arkhangelsk, och det var framför allt denna grupp handelsmän som betraktades som ett reellt hot mot det finländska samhället och den finländska ekonomin. Den stora majoriteten av de publicerade artiklarna behandlar den rysk-karelska gårdfarihandeln och ofta beskrevs den finländska gårdfarihandeln som varande helt i karelarnas händer. Under samma tid diskuterades också de traditionella marknaderna, som började uppfattas som obehövligen och som förknippades med osedlighet av olika slag, men det förefaller att ha varit gårdfarihandel som mötte den hårdaste kritiken.

Varför skulle specifikt de archangelska och olonetska böndernas gårdfarihandel i Finland förhindras? Kärnan i argumenten för ett förbud av gårdfarihandel var en motvilja mot att utländska män reste till landet, förtjänade pengar och idkade socialt umgänge med den finländska befolkningen. Gårdfarihandlarna ansågs beröva den lagliga lanthandeln på kunder, och där-

<sup>16</sup> Se till exempel Wassholm, "Marknaden som mötesplats. Tatarer och rörlig handel i Finlands kuststäder i slutet av 1800-talet", *Världen i sinnet, i verket, på kartan: Nätverkets för 1800-talsstudier 8. Årskonferens*, 28-29.1.2016, Helsingfors.

<sup>17</sup> På basis av Hanna Lindbergs paper, se not 2.

med även den finländska staten på skattemedel. Eftersom de rysk-karelska handelsmännen förde pengarna ut ur landet kom de inte heller i omlopp här. Det fanns bland lantdagsmännen och tidningsreportarna även en stark oro för att den fattiga allmogens privata ekonomi utarmades genom handel med de karelska gårdfarihandlarna. Genom att lockas till inköp av värdelöst krimskrams eller dyra lyxartiklar slösade allmogen, framför allt kvinnorna, bort sina små inkomster och besparingar – pengar som borde ha använts för framtida utgifter och utveckling av jordbruket.<sup>18</sup>

Även allmogens sociala och moraliska karaktär ansågs ta skada av handeln med de karelska gårdfarihandlarna och i diskussionerna kan vi se att uppfattningar om manlighet kom till uttryck. Gårdfarihandlarna var i regel män, som av den finländska överheten ansågs sprida osedligt leverne bland den finländska allmogen i form av sexuellt umgänge och alkoholkonsumtion. Det var dock inte primärt de karelska gårdfarihandlarnas etniska tillhörighet som ansågs vara orsaken till osedligheten, utan deras kringvandrande liv. Därför befarade lantdagsmännen att även finländska medborgare skulle anamma en likadan livsstil ifall gårdfarihandeln blev en fri näringsgren.

Samtidigt kvarstod en rädsla för det främmande. Kommerserådet Gustaf Adolf Lindblom hävdade under lantdagen 1877–1878 att ”allt möjligt slödder” från det närmaste grannlandet skulle emigrera till Finland ifall gårdfarihandeln släpptes fri och i bondeståndet befarade man även att gårdfarihandlarnas familjer skulle följa med, vilket skulle göra inflyttningen ohanterlig.<sup>19</sup>

De rädslor som förfäktades i Finland då gårdfarihandeln kom på tal under det sena 1800-talet är inte unika för Finland eller specifika för just gårdfarihandel. I en studie om den diskursiva förståelser av arbete under tidigmodern tid har Catharina Lis och Hugo Soly visat hur negativa stereotyper uppkom kring gårdfarihandlare, lärlingar, arbetare och betjänter i takt med att för-

<sup>18</sup> Borgareståndets protokoll vid lantdagen i Helsingfors åren 1877–1878 III (Helsingfors 1902), 1402.

<sup>19</sup> Borgareståndets protokoll 1902, s. 1399; *Talonpoikaissäädyn pöytäkirjat valtiopäivillä 1877–1878 II–III* (Helsinki 1901), s. 1399.

värvsarbetets betydelse ökade.<sup>20</sup> Samtidigt har vi i vårt projekt flera gånger kunnat notera hur frapperande lika diskussionerna om utländska handelsmän under sent 1800-tal och tidigt 1900-tal är dagens diskussioner om invandring.

### **Tvärvetenskapligt och källpluralistiskt**

Då gårdfarihandeln diskuterades sattes således olika slag av hotbilder i rörelse: det handlar om en negativ syn på gårdfarihandel som försörjningsform, om mobilitet och rörlighet som uppfattades som störande samt av allt att döma även om en oro för det okända, för grupper som uppfattades som annorlunda. Också synen på allmogen är talande: även i detta sammanhang framställdes bondebefolkningen som en godtrogen grupp och bönderna sågs i vissa fall som offer för gårdfarihandlarna.

Förvånansvärt många gånger har vi i projektet fått stanna till inför frågor om hur konsumtion, handel och grupper av det här slaget synliggörs i historiska källor och i de kulturhistoriska arkiven. Vissa aktiviteter förblir osynliga eller så skildras dessa på ett stereotypt och starkt vinklat sätt, exempelvis som opålitligt schackrande eller fördärvlig rörlighet. Endast i få texter, kanske främst i de fiktiva, skildras den här verksamheten utifrån säljarnas perspektiv.

Det har visat sig vara utmanande att hitta historiska dokument som ger oss inblick i själva verksamheten. Som ovan visats var handeln i många fall olaglig och gårdfarihandeln kringgärdades av komplicerade regelverk som rätt så ofta förändrades men som sällan beaktades. Det här betyder att det finns få källor av kameral art – som tillståndsdokument, suppliker eller skattedokument – att tillgå. I några få fall har vi i polisarkiv hittat förteckningar över de kringvandrande köpmän som besökte marknaderna i städerna och dessutom kan vi studera några rättegångsfall där gårdfarihandlare eller marknadshandlare var involverade.

Det är således svårt att analysera gårdfarihandel utifrån källor som historiker vanligen prefererar. I projektet utgår vi framför allt från frågelist-

---

<sup>20</sup> Catharina Lis & Hugo Soly, *Worthy Efforts. Attitudes to Work and Workers in Pre-Industrial Europe* (Leiden: Brill 2012), s. 478.

material och tidiga folkloristiska uppteckningar samt från det digitaliserade tidningsbiblioteket, alltså från den omfattande samling av tidningar som har digitaliserats av Nationalbiblioteket. Dessutom kommer vi att utnyttja fiktiva texter och myndighetsmaterial från bland annat länsstyrelserna.

I tidningarna finns förvånansvärt många skildringar av den här handeln, något som visar att den uppmärksammades av sin samtid. Skildringarna i tidningspressen kan vara omfattande, men också de kortfattade notiserna är ofta negativa, präglade av pejorativa begrepp och stereotyper. Det finns exempelvis även skildringar av "zigenarföljen" i svenskspråkig press och som Jutta Ahlbeck visar kunde man i lokalpressen varna för att dessa grupper närmade sig olika städer och byar.<sup>21</sup><sup>100</sup>

Användningen av det digitala tidningsarkivet erbjuder nya möjligheter för historisk forskning men detta kräver också nya metoder. Det verkar vara så att begreppet "mångleri" under en period främst förknippas med judar i tidningarna – hur kan vi belägga detta begreppsliga samband? Detta gigantiska kulturhistoriska arkiv kräver också närläsningar och mikrohistoriska angreppssätt, och vi måste arbeta med en stor medvetenhet om begreppens rörlighet och förändrade innebörder.

I minnesmaterial finns förhållandevis positiva skildringar av gårdfarihandel, i synnerhet av den som bedrevs av de karelska köpmännen. Det visar Anna Sundelins preliminära studier.<sup>22</sup><sup>101</sup>

I projektet studeras också gårdfarihandel i svenskspråkiga områden. Intressant nog verkar språk- och kommunikationsproblem omtalas förhållandevis sällan i det svenskspråkiga minnesmaterialet. Under det sena 1800-talet präglades landet av två nationsbyggen, det fennomanska och det svekomanska, och som en effekt av dessa processer började de grupper vi studerar på ett nytt sätt framställas som avvikande eller som främmande

---

21 Jutta Ahlbeck, "Trading with Strangers: Economic Encounters between the Roma and the non Roma in Finland, 1870–1940", *Shocks and Reconstructions: Histories of long-Term Inequalities*, 24–25.19.2016, Tammerfors.

22 Jfr Anna Sundelin, "'Vackra saker, goda saker, fina saker, köp, köp'. Kringvandrande ryska handelsmän i svenskspråkiga områden i Finland 1850–1920", *Svenska historikermötet*, 10–12.5.2017, Sundsvall.

minoriteter. Medan karelarna började framställas som fränder, kunde det negativa i skildringarna av de övriga grupperna förstärkas. Det förefaller dock som om dessa handelsidkande grupper beskrevs på liknande sätt i svensk- och finskspråkig press.

### **”Folk” i de nationella vetenskaperna**

Inom historieämnet har gårdfarihandel och marknadshandel sällan behandlats, trots att rörlig handel av olika slag var viktig för distribution av varor på landsbygden och i småstäder.<sup>23</sup> Historikerna har, som Miika Tervonen visat i en prisbelönt artikel, skrivit fram och skildrat en nation som framstår som förhållandevis enhetlig. Det här är enligt Tervonen något som är extra tydligt i studier från mellankrigstid och tidig efterkrigstid.<sup>24</sup>

Gårdfarihandlare kan omnämnas i lokalhistoriska studier<sup>25</sup>, men intresset för dessa grupper verkar vara större bland de amatörer som skrev lokalhistoria än hos de utbildade historikerna. I äldre lokalhistorisk forskning förekommer skildringar av marknader, bland annat i den studie över Tammerfors som Väinö Wallin (senare Voionmaa) publicerade år 1905 där han använder det bibliska uttrycket ”Här är icke jude eller grek” för att understryka marknadshandelns mångfald. Men också den lokalhistoriska forskningen har sina blinda fläckar, det påpekar Johanna Wassholm som utifrån det digitaliserade tidningsmaterialet har studerat den handel som

<sup>23</sup> Marknader har i huvudsak uppmärksammats inom etnologin och då främst som arenor för nöjen. Jfr Nils Storå, ”Kommers och karneval. Fiskmarknaden som mötesplats”, *Budkavlen* 1997. För forskning om gårdfarihandel, se Naakka-Korhonen & Keynäs 1988, Nevalainen 2016 samt studier av etnologen Nils Storå, bland annat ”Från Östkarelen till Åland. Gårdfarihandel och kulturkontakt”, *Bottnisk kontakt II* (1984) och ’Rucksack Russians’ in Finland: Peddling and Culture Contact, *Ethnologica Scandinavica* 1991.

<sup>24</sup> Miika Tervonen, ”Historiankirjoitus ja myytti yhden kulttuurin Suomesta”, *Kotiseutu ja kansakunta. Miten suomalaista historiaa on rakennettu*, toim. Pirjo Markkola, Hanna Snellman & Ann-Catrin Östman (Helsinki: SKS 2014).

<sup>25</sup> Jfr Alma Söderhjelm, *Jakobstads historia 1. delen* (Helsingfors: Lilius & Hertzberg 1907), Olle Sirén, *Pernå sockens historia III:2* (Lovisa: Pernå kommun 1996), 196–197; Johannes Cederlöf, *Pargasbygdens historia III* (Pargas: Pargasbygdens historiekommitté 1967), 230; Ernst Lindroos, ”Arkangeliter i Kimitobygden”, *Fångster i tidens ström*. Andra upplagan (Kimito: Hembygdsforskare i Kimitobygden 1984), s. 190; Johan Smulter, *Korpo genom tiderna. En historik* (Korpo: Korpo kommun 1994), s. 225.

judar bedrev på den så kallade Narinken i Åbo. Det här är en verksamhet, framhåller Wassholm, som knappt omtalas i den omfattande lokalhistoriska litteraturen. Det förefaller dock som om det är romernas verksamhet som är mest osynlig i översiktsverk av olika slag: denna grupp tas sällan upp i äldre standardverk som berör historia och sociologi.<sup>26</sup>

I början av 1900-talet började historia, etnologi och folkloristik betecknas som nationella vetenskaper och det var i synnerhet dessa områden som tillskrevs ett nationellt uppdrag då begreppet ”kansallinen tiede” slog rot i forskarsamfundet. Detta begrepp försvann ur språkbruket först under 1990-talet då intresset för kulturell diversitet växte och kritiken av nationalism tilltog i styrka.<sup>27</sup> Den tidiga folklivsforskningen kretsade kring bondesamhället och det som ansågs vara ursprungligt, enhetligt och traditionellt gavs företräde framom rörlighet eller det som förknippades med modernisering. Dessutom sågs bondesamhället ofta som homogent och enhetligt: interna skillnader underkommunicerades och klasskillnader lyftes enbart fram i mindre omfattning. Det här gäller både för den forskning som publicerades på svenska och den som riktades till en finskspråkig läsekrets.<sup>28</sup>

Det föreligger enbart ett fåtal studier över gårdfarihandel i 1800-talets och det tidiga 1900-talets Finland. Huvudsakligen har de karelska försäljarna studerats, men också denna forskning har bedrivits inom ett specifikt sammanhang och flera av studierna kan relateras till organisationer som har upprätthållit kunskap om det karelska kulturarvet och den karelska historien.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Jfr Tervonen 2014 och Hanna Lindberg, *Mannen som objekt och problem. Heikki Waris och betydelsen av kön i vetenskaplig socialpolitik, ca 1930–1970* (Åbo: Åbo Akademis förlag 2014).

<sup>27</sup> Pirjo Markkola, Hanna Snellman & Ann-Catrin Östman ”Yhteisöä purkamassa”, *Kotiseutu ja kansakunta. Miten suomalaista historia on rakennettu*, toim. Pirjo Markkola, Hanna Snellman & Ann-Catrin Östman (Helsinki: SKS seura 2014, s. 7–24).

<sup>28</sup> Jfr Ann-Catrin Östman ”Kylätalkoot: kun paikallisyhteisö sai yhteiskunnallisen merkityksen”, *Kotiseutu ja kansakunta. Miten suomalaista historia on rakennettu*, toim. Pirjo Markkola, Hanna Snellman & Ann-Catrin Östman (Helsinki: SKS 2014), s. 213–238.

<sup>29</sup> Jfr Naakka-Korhonen & Keynäs 1988 och Nevalainen 2016.

### **Disciplinära traditioner och blinda vinklar**

Vårt tvärvetenskapliga projekt förnyar tidigare forskning genom att på ett innovativt sätt sammanbinda flera forskningsfält – konsumtionshistoria, klass- och etnicitetsforskning och genusvetenskap. Redan innan arbetet påbörjades kunde vi konstatera att den tematik som vår forskning kretsar kring har intresserat få forskare på just dessa fält.

Tidigare forskning har inte i tillräckligt hög grad analyserat regleringen och den syn på gårdfarihandel och småhandel som kom till uttryck i samhällsdebatter.<sup>30</sup> Våra analyser av folkliga köpmönster kan relateras till den konsumtionshistoriska forskningen som inledningsvis främst synliggjorde grupper med högre social status, vanligen utgående från begreppet ”iögonenfallande” (conspicuous) konsumtion. Nu föreligger dock några nordiska studier om konsumtionens betydelse för kvinnor och män från lägre sociala skikt.<sup>31</sup>

Den rörliga handelns betydelse som försörjningskälla för minoriteter och fattiga grupper har enbart uppmärksammats av ett fåtal forskare<sup>32</sup> och också inom socialhistoria märks ett frapperande ointresse för denna försörjningsform, vanlig i synnerhet under det sena 1800-talet och det tidiga 1900-talet. Men just studier av handelsinteraktion har gett upphov till centrala begrepp inom det socialhistoriska forskningsområdet. Ekonomiska transaktioner – handelsmöten – av detta slag föregick i ett sammanhang präglad av sociala normer, värderingar och känslor. Till viss del kunde utbytet kännetecknas av ömsesidighet och med hjälp av begreppet ”moral economy” har forskare påtalat att det i tidigmodern tid fanns uppfattning-

---

<sup>30</sup> Se dock Maiju Keynäs, *Vienan- ja aunuksenkarjalaisten Suomessa harjoittama laukkukauppa maakuupan vapauttamisesta laittoman kulkukauppa-asetuksen antamiseen saakka*, opulerad licentiatavhandling i Finlands historia, Helsingfors universitet (1981), Naakka-Korhonen & Keynäs 1988 samt Nevalainen 2016 för diskussion.

<sup>31</sup> Jfr Ulväng 2012.

<sup>32</sup> För finländska studier se till exempel Antti Häkkinen, Panu Pulma & Miika Tervonen (toim.), *Vieraat kulkijat – tutut talot. Näkökulmia etnisyyden ja köyhyyden historiaan Suomessa* (Helsinki: SKS 2005).



ar om att ekonomiskt beteende ska vara rättvist och anständigt.<sup>33</sup>

I den tidiga socialhistorien tycks handelsverksamhet nästan a priori ha förknippats med personer i överordnade positioner, medan man inte i tillräcklig omfattning uppmärksammat försäljarnas utsatthet. Men hur kunde utomstående eller utifrånkommande försäljare bedriva gårdfarihandel? Det här projektet kan bidra med kunskap om försörjning i marginalen och det ger ny förståelse för klassförhållanden.

Projektets problemställning är i allra högsta grad samtidsförankrad och angelägen eftersom den anknyter till aktuella frågor kring rasism, ökad mobilitet och divergerande former av försörjning. Paralleller till handel av det slag som vi ser på 1800-talets marknader och gårdfarihandel utgör fortsättningsvis och i ökande grad en försörjningskälla för olika slag av marginaliserade grupper som satts i ständig rörelse eller som lever i prekära omständigheter. Och genom att analysera gårdfarihandel synliggör projektet mångfald och betydelseskapande kulturmöten i landsbygdssamhällen som beskrivits som förhållandevis homogena.

### **Käll- och litteraturförteckning**

Arkivkällor

Cultura – Kulturvetenskapliga arkivet vid Åbo Akademi, Åbo

Frågelista Nr 9 B, Kringvandrande ryska handelsmän

Tryckta källor

*Borgareståndets protokoll vid lantdagen i Helsingfors åren 1877–1878 III* (Helsingfors 1902).

*Talonpoikaissäädyn pöytäkirjat valtiopäivillä 1877–1878 II–III* (Helsinki 1901).

Opublicerade artikelmanuskript

Ahlbeck, Jutta, "Trading with Strangers: Economic Encounters between the Roma and the non Roma in Finland, 1870–1940", *Shocks and Reconstruc-*

<sup>33</sup> Det är framförallt två forskare, E.P.Thompson (1971) och James C Scott (1976), som gett innehåll och spridning åt begreppet moralekonomi.

tions: Histories of long-Term Inequalities, 24–25.19.2016, Tammerfors.

Lindberg, Hanna, ”The regulation of itinerant trade in Finland, 1850–1914”, Nordic Labour History Conference, 28–30.11.2016, Reykjavik.

Lindberg, Hanna, ”Handel med förbjudna och farliga varor. Regleringen av gårdfarihandeln i Finland 1800–1900”, Svenska historikermötet, 1–12.5.2017, Sundsvall.

Stark, Eija och Östman, Ann-Catrin, ”Peddling women and Forest Industry men. Rural working-class families and manifold sources of income at the turn of the 20th century”, Nordic Labour History Conference, 28–30.11.2016, Reykjavik.

Sundelin, Anna, ”Vackra saker, goda saker, fina saker, köp, köp!. Kringvandrande ryska handelsmän i svenskspråkiga områden i Finland 1850–1920”, Svenska historikermötet, 10–12.5.2017, Sundsvall.

Wassholm, Johanna, ”Marknaden som mötesplats. Tatarer och rörlig handel i Finlands kuststäder i slutet av 1800-talet”, Världen i sinnet, i verket, på kartan: Nätverkets för 1800-talsstudier 8. årskonferens, 28–29.1.2016, Helsingfors.

### Litteratur

Appadurai, Arjun (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press 1986)

Fontaine, Laurence, *History of Pedlars in Europe* (Durham: Duke University Press 1996).

Cederlöf, Johannes, *Pargasbygdens historia III* (Pargas: Pargasbygdens historiekommitté 1967).

Gräslund Berg et al, ”Praktiker som räknas. Om den verb-inriktade metoden”, *Historisk tidskrift* (Sverige) 3:133, 2013.

Keynäs, Maiju, *Vienan- ja aunuksenkarjalaisten Suomessa harjoittama laukukauppa maakuupan vapauttamisesta laittoman kulkukauppa-asetuksen antamiseen saakka*, opublicerad licentiatavhandling i Finlands historia, Helsingfors universitet (1981).

- Lindberg, Hanna, *Mannen som objekt och problem. Heikki Waris och betydelsen av kön i vetenskaplig socialpolitik, ca 1930–1970* (Åbo: Åbo Akademis förlag 2014).
- Lindroos Ernst, "Arkangeliter i Kimitobygden", *Fångster i tidens ström*. Andra upplagan (Kimito: Hembygdsforskare i Kimitobygden 1984).
- Ling, Sofia, *Konsten att försörja sig. Kvinnors arbete i Stockholm 1650–1750* (Stockholm: Stockholmia förlag 2016).
- Lis, Catharina & Soly Hugo, *Worthy Efforts. Attitudes to Work and Workers in Pre-Industrial Europe* (Leiden: Brill 2012).
- Häkkinen, Antti, Pulma, Panu & Tervonen, Miikka (toim.), *Vieraat kulkijat – tutut talot. Näkökulmia etnisyyden ja köyhyyden historiaan Suomessa* (Helsinki: SKS 2005).
- Markkola, Pirjo, Snellman Hanna & Östman Ann-Catrin, "Yhteisöä purkamassa", *Kotiseutu ja kansakunta. Miten suomalaista historia on rakennettu*, toim. Pirjo Markkola, Hanna Snellman & Ann-Catrin Östman (Helsinki: SKS 2014).
- Miller, Daniel, *Stuff* (Cambridge: Polity Press 2010).
- Nordin Christina, *Oordning. Om torghandel i Stockholm 1540–1918* (Stockholm: Sekel 2009).
- Naakka-Korhonen, Mervi & Keynäs, Maiju, *Halpa hinta, pitkä mitta. Vienan-Karjalainen laukkukauppa* (Helsinki: SKS 1988).
- Nevalainen, Pekka, *Kulkukauppiasta kauppaneuvoksiin. Itäkarjalaisten liike-toimintaa Suomessa* (Helsinki: SKS 2016).
- Scott, James C., *The Moral Economy of the Peasant* (New Haven: Yale University Press 1976).
- Sirén, Olle, *Pernå sockens historia III:2* (Lovisa: Pernå kommun 1996).
- Smulter, Johan, *Korpo genom tiderna. En historik* (Korpo: Korpo kommun 1994).
- Storå, Nils, "Kommers och karneval. Fiskmarknaden som mötesplats", *Budkavlen* 1997.
- Storå, Nils, "'Rucksack Russians' in Finland: Peddling and Culture Contact", *Ethnologica Scandinavica* 1991.

Söderhjelm, Alma, *Jakobstads historia 1. delen* (Helsingfors: Lilius & Hertzberg 1907).

Tervonen, Miika, ”Historiankirjoitus ja myytti yhden kulttuurin Suomessa”, *Kotiseutu ja kansakunta. Miten suomalaista historiaa on rakennettu*, toim. Pirjo Markkola, Hanna Snellman & Ann-Catrin Östman (Helsinki: SKS 2014).

Thompson E P, "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century." *Past & Present*, vol. 50, no. 1 (1971).

Trentmann, Frank, ”Materiality in the Future of History: Things, Practices, and Politics”, *Journal of British Studies* 2009.

Ulväng, Marie, *Klädeekonomi och klädkultur. Böndernas kläder i Härjedalen under 1800-talet* (Uppsala: Gidlunds 2012.)

Wassholm, Johanna, ”Handel i marginalen. Lokalsamhället och judisk småhandel i Åbo kring sekelskiftet 1900”, utkommer i *Historisk tidskrift för Finland* hösten 2017.

Willgren Karl, *Om rätt att idka gårdfarihandel enligt finsk förvaltningsrätt* (Helsingfors: J. Simelii arfvingsars boktryckeri-aktiebolag 1891).

Ågren, Maria (ed.), *Making a Living, Making a Difference: Gender and Work in Early Modern European Society* (Oxford: Oxford University Press 2016).

Östman, Ann-Catrin ”Kylätalkoot: kun paikallisyhteisö sai yhteiskunnallisen merkityksen”, *Kotiseutu ja kansakunta. Miten suomalaista historiaa on rakennettu*, toim. Pirjo Markkola, Hanna Snellman & Ann-Catrin Östman (Helsinki: SKS 2014).



# FÖRSTÅELSE OCH SKENBARHETER: FILOSOFISKA PERSPEKTIV

# Det ondas sken

Joel Backström

I Ernst Lubitschs *Att vara eller icke vara* repar en teatergrupp i Warszawa en satirisk pjäs om nazisternas framfart. Det är strax innan de verkliga nazisterna ockuperar stan. Regissören är missnöjd med skådespelaren som spelar Hitler; fast ansiktsdragen har en slående likhet ser han inte alls ut som den skräckinjagande diktatorn, bara som en simpel vardagsmänniska. Medan regissören förgäves kämpar för att sätta ord på det där "extra" elementet av demoni han saknar, faller hans blick på ett fotografi av Hitler på väggen, och han utropar triumferande: "Se där, så ser Hitler ut!" Varpå skådespelaren replikerar: "Men det där är ju ett fotografi på mig!"

Lärdomen? Det finns ingen mystisk, ogripbar kärna av mörker i ondskan, bara en fantasi vi själva läser in i bilden av den Onde. Mystiken är mystifiering, självbedrägeri. Betänk att det mystiska skimmer som tycks omge Hitler ingalunda väcker enbart fasa och avsky – vilket vore fallet om det verkligen handlade om att varsna det *onda* i det han gjort – utan skräckblandad fascination, en tvetydig beundran. Det förrädiska i denna attraktion blir uppenbart så snart man flyttar blicken från bilden av Hitler till hans brott, verklighetsgrunden som hans berömmelse vilar på; mordet, tortyren, den djävulskt gemena förnedringen av miljontals försvarslösa män, kvinnor och barn. Här förvillas blicken inte av något mystiskt skimmer, det är bara hemskt och meningslöst. Det är så ondska ser ut på riktigt. Dess attraktion är falskt sken.

Det är maktens, framgångens skimmer som omger Hitler; det som väcker beundran är inte hans onda handlingar i sig utan att han närapå lyckades lägga hela världen under sig. Det finns otaliga filmer om psykopatiska seriemördare, men har man någonsin sett en film om en misslyckad psykopat, en som var ond nog att vilja mörda, men inte lyckades? Nej, istället avbildas njutningsfullt, med ett estetiskt raffinemang som döljer dödandets

verklighet bakom dess gruvligt estetiserade detaljer, ”onda genier”, figurer som Hannibal Lecter som *ingen tycks kunna motstå*. Och det är just fantasin om oemotståndlighet som de vanliga hyggliga människorna i biopubliken inte heller kan motstå. Det är vad vi vill se. Och om avgrunden som denna attraktion öppnar i oss själva blir för skrämmande köper vi biljett till kväl-lens andra föreställning, där det visar sig att det trots allt finns en rättskaf-fens polis, en representant för samhällsordningen, som lyckas överlista den onda anden och trycka ner honom i flaskan igen. Sålunda tröstad och dubbelt mystifierad kan den vanliga hyggligheten glömma sin egen dragning till det ohyggliga, och somna om.

Det onda skyr ljuset, skriver Simone Weil i *Tyngden och nåden*. Det går inte att göra det onda, eller att fascineras av dem som gör det, utan mystifikation: ser man det onda klart kan man inte göra det, bara lida det. Därför framstår det onda vi själva gör inte för oss som ondska, utan som något gott, eller åt-minstone ursäktligt, legitimt, nödvändigt, oundvikligt, bara alltför mänskligt. Weil: ”Den oskyldige som lider vet sanningen om sin bödel, bödeln vet den inte”. Det vill säga han kan inte tillåta sig veta – och förbli bödel.

Så vem är bödel? Svårigheten är att bara den som själv inte är det kan svara sanningsenligt på frågan. Bödlar och plågoandar finns inte bara i koncentrationsläger. Folk kan behandlas som om deras existens var utan betydelse, som om de var ohyra, utan att någonsin utsättas för fysiskt våld. En föraktfull blick kan tillintetgöra en människa. Det är sant att det här ändå är något helt annat än att mörda folk, men vad vill man säga med det? Tänkte man kanske trösta det snyftande mobbningsoffret med att det ändå var värre i Auschwitz? Att jämföra grader av ondska för ingen vart, det viktiga är att se onskan också i den ”lilla” vardagonskan, inte förringa eller ursäka den, och samtidigt se att den ”stora” onskans motiv och gruppdynamiken bakom den återfinns i skolkorridorer runtom världen.

Den som undrar vilken väg som leder från skolkorridoren till Auschwitz kan bekanta sig med Adolf Hitlers levnadslopp. Läs *Mein Kampf*! Här ser man



hur djupt in i onskans mörker en människa kan hamna som hämningslöst hänger sig åt det ressentiment och de grandiosa hämndfantasier som motgångar och oförrätter, små eller stora, så lätt väcker. Hitlers motiv var banala; inget är så banalt som storhetsvansinne. Dess grundform är just ressentimentet, känslan av att hela världen är ur led för att *mitt* liv inte blivit som jag önskade, och att detta ger mig rätt att hämnas på någon, vemsomhelst. Som om världen kretsade kring mig och andra fanns här för att tjäna mig! Misströstar man om hämnd och upprättelse blir det depression, men de flesta hittar något sätt att ge utlopp för sin besvikelse, om så bara genom att tänka giftiga tankar om medpassagerarna på bussen hem. Andra, som Hitler, lyckas få en hel nation, en hel värld, att spela med i det privata upprättsedramat. Det är en enorm skillnad i yttre ramar, och i konsekvensernas förskräcklighet för andra människor, men vad motiv och själslig logik beträffar är det fortfarande bara smått och giftigt, som allt storhetsvansinne.

Man missförstår vanligen idén om ”den banala onskan”, och inte heller Hannah Arendt, som myntade begreppet i sin bok med samma namn om rättegången mot nazibyråkraten Adolf Eichmann, såg saken riktigt klart. Man föreställer sig att storhetsvansinne är något exceptionellt och inser inte hur banala också Hitlers, inte bara underhuggarnas, motiv var. Och eftersom man inte vill tro att det kan vara något *allvarligt* fel på ens egna vardagliga reaktioner, antar man att motiven som drev Eichmann och hans likar som sådana var oproblematiska och fick fruktansvärda följder bara för att konstellationen i samhället förändrades i en extrem riktning. Men det är inte så. Det stämmer att Eichmann inte tycks ha drivits av ideologisk fanatism eller bestialitet, utan närmast av ett slags pedantisk funktionärsnit, en beslutsamt fantasilös karriärism och den tafatta upphetsningen hos en social nolla som oväntat erbjuds en roll i ett drama av världshistorisk betydelse – i detta fall judeutrotningen. Motiven är på inget sätt exceptionella, men det onda finns i dem själva, inte bara i de handlingar de ledde Eichmann till. Även om han stannat kvar som försäljare på Vacuum Oil Co, där han jobbade före han tog värvning på SS-byrån, hade hans livshållning

varit lika destruktiv. Och det är för att hans hållning var sådan som han inte hade några invändningar, inget inom sig som gjorde uppror, mot det mordiska arbetet han sattes att utföra.

Det är vad det betyder att vara karriärist: man ser ingen mänsklig mening bortom att klättra uppåt på prestigestegen, och alltså heller ingenting som kunde få en att stanna upp och tänka om; varken tanken på kollegan man gement baktalat för att knipa hans jobb eller på offren man gjort karriär på att frakta till mordfabriken. Någon kanske invänder att alla karriärister inte är beredda att gå lika långt som Eichmann, men det betyder bara att de inte *är* lika renodlade karriärister som han, att de inte lika framgångsrikt lyckas förtränga och köra över den moraliska förståelse och livsbejakelse som finns någonstans i varje människa. Och att de flesta karriärister som kunde gå lika långt som Eichmann inte hamnar i lika extrema omständigheter, så att konsekvenserna av deras destruktivitet inte blir lika hemska, bör man vara tacksam för, men det gör inte deras hållning ett uns bättre.

Karriärism är allestädes närvarande, men är i sig en form av det onda. Och som all ondska behöver den sin mystifikation. Beroende på varifrån hotet mot livslögnen kommer gömmer den sig bakom cynism eller idealism. Cyniskt säger man "Hade inte jag gjort jobbet hade någon annan tagit över", "En enskild människa kan inget göra, vi är bara kuggar i ett maskineri". Och bevisar en kollega motsatsen genom att oväntat göra annorlunda, protestera där man själv klokt hållit tyst, misstänkliggör man hennes motiv, kallar henne arrogant eller naiv. Men samtidigt står man inte ut med renodlad cynism; den fega beräkningen, gemenheten och den hopplösa förtvivlan som ligger i ens egen hållning dras inte till sin yttersta spets. Det skulle bli för fult och hopplöst, och därför måste cynismen kompletteras med idealism: man behöver ett högstämt festtal nu och då för att stå ut med vardagsgnabbet, och intalar sig att man innerst inne inte är någon hjärtlös och lågsinnad best, även om man tyvärr måste vara hård för att klara sig i livet. Man har faktiskt sina principer och sina ädla känslor, också!

Eichmanns idealism bestod i att han upphöjt laglydnaden och skötandet av uppgifterna han ålagts till absolut plikt. Vad skulle det bli av samhället om folk inte skötte sig och lydde sina överordnade? Kaos! På motsvarande sätt hörs företagsledare, toppfunktionärerna i de mäktigaste byråkratierna idag, indignerat avvisa all moralisk kritik mot brutal utsugning av arbetare och natur, skatteflykt och de egna jättebonusarna med hänvisning till sin heliga, lagstadgade plikt att maximera vinsten för bolagets ägare, och med att hela samhällets välstånd faktiskt bygger på deras outtröttliga ansträngningar att producera allt bättre produkter allt billigare. Det är deras idealism, lika grotesk och lika pompöst omhuldad som Eichmanns.

Vad hjärtlösheten beträffar, beskrev Eichmann under polisförhöret ett möte i Auschwitz med juden Storfer, som före han själv hamnade i lägret hade samarbetat med Eichmann kring de praktiska deporteringsarrangemangen – vilket det lokala judiska ledarskapet i regel gjorde, i ett dödsdömt försök att ”göra det bästa av situationen”. Eichmann beklagade att det tyvärr var omöjligt att få ut hans ”gamle vän” ur lägret, sånt var strikt förbjudet, men det värmdde hans hjärta att han ändå lyckades utverka ett lättare arbete för Storfer, som skulle sopa grusgångarna och rent av ibland tillåtas vila på en bänk. Några veckor efter detta ”vanliga mänskliga möte”, som Eichmann kallade det, var Storfer död. Historiens syfte var uppenbarligen att övertyga polisen, men främst Eichmann själv, om att han inte var någon hjärtlös typ. Och så sentimentalt som vi till vardags tänker på medkänsla och vänlighet kan det stämma. Men vi tänker så bara för att vi inte vill inse att hjärtlöshet mera sällan tar formen av totalt kallsinne, även om också det har sina bruk, utan uppträder just som vår omhuldade sentimentalitet; man ”känner med” den olycksdrabbade, beklagar situationen – och lämnar den andre åt sitt öde. Sentimentalitet kostar nästan ingenting och underhåller effektivt en nödvändig övertygelse om den egna ”mänskligheten”. Det karriärister däremot inte har råd med är kärlek till nästan, det slags medkänsla som ser situationen klart och vägrar acceptera lögnar och orättvisa – och därför oundvikligen leder till besvärliga konflikter med omgivningen.

Arendts bok om Eichmann väckte anstöt hos dem som vägrade släppa bilden av den demoniskt skimrande ondskan. Men många fler tilltalades genast av banalitetens-idén, som numera är intellektuellt allmängods. Det som verkligen väckte anstöt var andra saker, och vill man förstå ondskans och vardagsmoralens dynamiska samspel är reaktionerna på boken minst lika intressanta som det som står i den. Arendt höll Eichmann helt och fullt *ansvarig*, att hans motiv var banala utgjorde ingen förmildrande omständighet. Mot detta insisterade en kör av indignerade röster, liksom Eichmann själv hade gjort, att man inte kunde kräva att en person i hans position, i ett samhälle där nya lagar och moraliska måttstockar införts, skulle inse att det var fel att följa de nya reglerna. Kritikerna ansåg det arrogant att sätta sig till doms över Eichmann, för ingen kunde ju veta hur man själv skulle handla i motsvarande situation. Den vanliga hygglighetens apologeter stämplar alltid det som ifrågasätter dem själva som arrogans. Ju värre insikten drabbar, desto arrogantare befinner den instinktivt vara. Man känner igen sig själv i Eichmann, men istället för att förfärat begrunda det djupt ansvarslösa i viljan att flyta med strömmen – och helst få flyta ovanpå, med plats i någon av de finare båtarna – som man delar med honom, deklarerar man att ingen är ansvarig för vilka strömmar den väljer att flyta med, att ingen kan kritisera oss om vi valt att nöja oss med vanlig hygglighet, hur ohyggligt det än slutade.

Som Simone de Beauvoir påpekar i "Existentialismen och folkets visdom", vill vi gärna tro att det goda är lätt (det vill säga vi blandar ihop godhet med hygglighet; det räcker med att hålla ord, hjälpa grannen, och så vidare), och vi har heller inget särskilt emot att acceptera att det är omöjligt ("Ingen är ett helgon"). Det som bär emot är att erkänna att det goda är *svårt men möjligt*. Vanliga hyggliga människor, jag menar de som uppfattar sig själva som sådana och inbillar sig att godhet inget är mer än hygglighet, kan förvisso göra mycket som är bra, de kan i många stycken vara hjälpsamma, modiga och osjälviska. Men eftersom de i grunden vägrar ifrågasätta kollektivets uppfattningar om rätt och fel kan de också utan att blinka göra de hemskaste, mest själviska saker, om det betraktas som normalt eller som

plikt i samhället. Den hederliga företagaren skulle aldrig drömma om att stjäla, men ser inget fel i att betala sina arbetare svältlöner; invandrapappan sliter självuppoffrande för sina barn men tvingar dottern att gifta sig olyckligt om familjens ära så kräver; den progressiva och toleranta akademikern intrigerar hänsynslöst i spelet om tjänster och inflytande, ”för så fungerar det”. Och så vidare, utan slut.

Den kollektiva moralens centrala fråga är vad man ”får” och ”inte får” göra. Kollektivet förbjuder vissa saker, men tillåter ansvarslösa utsvävningar åt andra håll. Till exempel anses man ofta ha ”rätt” till självömkan och småsint kränkhet, och får idka emotionell utpressning genom att bli stött eller ledsen. Och man kan kräva saker som man egentligen inte behöver av dem som står en i skuld, trots att det förorsakar dem lidande. Man behöver inte skämmas för det, man har rätten på sin sida. Naturligtvis accepteras sånt fult spel inte alltid, utan bara där det är ”legitimt”. Men hur kan det någonsin vara legitimt att vara småsint eller att sko sig på andras bekostnad? Talar vi om moralisk *förståelse*, i motsats till kollektiv moralism, så är det omöjligt. För då handlar det inte alls om vad ”man” får eller inte får göra, utan om att *du* förstår och vidkänns vad du gör åt den andre, utan att förneka, förvränga, förminska någonting, utan att skönmåla eller demonisera. Det handlar om att se utan skygglappar, känna utan skyddshandskar. Kort sagt, om att älska din nästa. Och det är det som är det svåra.

Eichmann-boken upprörde folk också för att Arendt påpekade att det judiska ledarskapets policy att samarbeta med nazisterna bidrog till att massmordet blev så fruktansvärt effektivt. Arendt, själv judinna, hade ”förrätt” sitt folk genom att anklaga dem, de oskyldiga offren, för att ha gjort något fel. Drevet mot henne, effektfullt skildrat i Margarethe von Trottas film *Hannah Arendt*, illustrerar två av det ondans centrala, och närbesläktade, mekanismer: den instinktiva oviljan hos kollektivet att erkänna att ”vi” gjort något fel, och den lika instinktiva viljan att dela in världen i offer (vi och våra vänner) och förövare, där de förra framställs som alltigenom oskyldiga och behjärtans-

värda, och varje antydning om att det inte är så enkelt uppfattas som ett för-ringande av både offrens lidande och förövarnas skuld.

Nazismen själv manifesterar båda tendenserna i extrem form: de ”rena” arierna är starka men oskyldiga offer för de ”orena”, svaga men sluga judarnas ondskefulla infiltration, vilket legitimerar alla medel i försvaret av folkgemenskapen. Nazismen renodlar, och blottar därmed det inneboende vansinnet i, de destruktiva tendenser som finns i varje kollektiv, men i varierande utsträckning motverkas av mer livsbejakande krafter (en inträngande analys av dynamiken här finns i Hannes Nykänens bok *Samvetet och det dolda*). Utöver självbilden av oss i kollektivet som oskyldiga offer, finns här dyrkan av makt, framgång och dominans, och föraktet för svaghet, samt en instinktiv känsla av att enskilda människor i grunden är ingenting och kollektivet allt. Detta är olika sidor av samma destruktiva inställning: dyrkar man makt föraktar man enskilda människor, och tvärtom. För makt är förakt, och på ett djupare plan skräck för öppen kontakt mellan människor. Maktutövning, privat och kollektiv, består i att skrämman, tvinga, överväldiga, smickra, diktera, kontrollera, manipulera. Makten har inget stort eller härligt över sig, och den berusar bara den som lider av beröringsångest, för makten tillåter en att ha att göra med andra människor utan att de får beröra en, eller så att beröringen, som alltid finns där, inte besvärar, inte *utmanar*. Och kollektivet är alltid oändligt mycket mäktigare än den starkaste individ. Individen kan bli mäktig, framgångsrik, bara genom att lyckas tilltala kollektivet, locka folk med sig. Att tala om individualismen i vårt tävlingsfixerade samhälle är totalt missvisande; vad det handlar om är en förtvivlad kamp om att lyckas, bli populär; jakten på vinster, kunder och klick är rent flockbeteende.

Tävlingsfixeringen, bilden av samhällsutvecklingen som styrd av järnhård ekonomisk och teknologisk konkurrens, och av själva naturen som likadan, en evolutionär kamp där ”själviska” gener konkurrerar och de mer välanpassade slår ut de mindre välanpassade, är den världsåskådning som redan

Hitler växte upp med. Han drog sina egna slutsatser: om nu maktkamp är det enda verkliga, är sanning, rättvisa och medkänsla bara förvirring och svaghet. Men all kollektiv moral, också vår, uppfattar i grunden saken just så. Det är bara framgång som räknas, vilket betyder att det är först när kollektivet ställer sig bakom någonting som det får ett värde. Det förvandlas då till en värdering som "vi" står för. Sanningen hyllas således som ledstjärnan i Vetenskapen, Rättvisan i Domstolen, Medkänslan i Kyrkan, och de får därmed en viss kollektiv prestige. Folk som inte annars bryr sig om de fattiga känner sig ändå litet skamsna om *biskopen* förmanar dem till medkänsla.

Det vore dårskap att underskatta betydelsen av sådan institutionaliserad prestige för ett någorlunda fungerande samhälle. Total korruption och barbari blir följderna om domarna ger upp Rättvisan som ideal och öppet börjar driva privata eller politiska intressen, eller om vetenskapsmännen slutar hylla Sanningen, och helt börjar uppfatta sig som avancerade produktutvecklare. Men lika dåligt vore det att blunda för det oundvikliga elementet av förljugenhet i själva förvandlingen av sanning eller rättvisa till kollektiva värderingar. Förvandlingen innebär ju att det egentligen inte är sanningen eller rättvisan man bryr sig om, utan den kollektiva prestige de förbundits med. Det är just därför korruptionen kan sprida sig så snabbt om prestige försvinner, till exempel för att nya makthavare aggressivt attackerar den.

Det som folk blir idealistiskt högstämnda över är det kollektivt prestigefyllda. Den enskilda människan uppfattas däremot som liten och tarvlig; här får cynismen spela fritt. I bröllopstalen hyllas Äktenskapet som institution och då också Kärleken, men vid kaffebordet förlöjligas tron på kärleken mellan två människor som en barnslig ungdomsdröm; "alla vet" att bara sänkta krav, kompromisser och ömsesidigt smicker håller ihop ett äktenskap. Enskilda människor förlänas det som kallas storhet bara då de offerat sig för Fosterlandet eller på annat sätt förkroppsligat kollektiva värden. Rosa Parks beundras inte för att hon en dag fick nog och vägrade acceptera det rasistiska förtrycket, utan för att hennes vägran fick effekter, satte igång en rörelse som sedan växte sig stark och prestigefylld. Vem vet

hur många Rosa Parks det funnits före Rosa Parks, och efteråt, som ingen hört talas om? Människor som gör det hon gjorde betraktas enbart som besvärliga eller galna så länge de bara kan åberopa sitt eget samvete; först om de får efterföljare blir de "stora".

Jämför Jesus på korset, bespottad och övergiven av alla, med samme Jesus avbildad på guldkrucifixet kring biskopens hals. Är han den samme? Här möter oss, från annat håll, kontrasten vi började med. Inkommensurabiliteten mellan ondskans vidriga verklighet och bilden av Hitler, alltså den kollektiva föreställningen om Ondskan, motsvaras av den mellan det godas verklighet och det kollektiva sken som omger det man kallar Gott.

Kollektivet skapas av oss, det finns där vi inte tar personligt ansvar för våra tankar och reaktioner, där "jag" inte riktar mig direkt till "dig", utan istället ängsligt eller pompöst hänvisar till vad "man" anser om saken. Men detta "man" har ingenting med moraliska sanning eller förståelse att göra, och om ingen annan tänker själv är det desto viktigare att *du* gör det. Det statistiskt insignifikanta är ur moralisk synvinkel det mest signifikanta. Det ser man på de våldsamma motreaktioner oliktankare väcker. Man kunde tro att majoriteten skulle betrakta en ensam dissident med nedlåtande överseende, hon är ju hjälplös mot deras övermakt. Men istället ger de sig med rasande indignation på henne, smutskastar henne och slänger henne i fängelse. Varför det? De är inte rädda för henne, utan för vad hennes handlande avslöjar om deras eget. Att en enda människa tar sitt moraliska ansvar visar att också alla de som inte gör det hade kunnat handla annorlunda.

Häri ligger kollektivets oerhörda bräcklighet, mitt i dess maktfullkomlighet. Eftersom det består av enskilda människor som försöker glömma sin enskildhet, sitt ansvar för *varandra*, hotar en enda människa som påminner dem om det att upplösa kollektivet. Kollektivets makt består genom att vi alla gör vårt för att upprätthålla skenet, dess makt över oss är alldeles bokstavligen skenbar. Det ondas sken är detta kollektiva sken. Skenet är det onda.



## **Litteratur**

- Arendt, Hannah. *Den banala ondskan: Eichmann i Jerusalem*. Daidalos, 2013
- Beauvoir, Simone de. "Existentialismen och folkets visdom" i *Brigitte Bardot och Lolitasyndromet: Essäer*. Modernista, 2012
- Hitler, Adolf. *Min Kamp*, I-II. Holger Schildts, 1934
- Nykänen, Hannes. *Samvetet och det dolda: Om kärlek och kollektivitet*. Dualis, 2009
- Weil, Simone. *Tyngden och nåden*. Artos, 2010

# Vem vill bli förstådd? Om självförståelse, bekräftelse och kärlek

*Fredrik Westerlund*

Det är en vanlig föreställning, ja det tas ofta som något av en självklarhet, att vi vill att andra ska förstå oss. Vi säger ofta – till oss själva och till andra – att vi vill bli förstådda. Vi beklagar det bittert när vi upplever att vi inte blir sedda och förstådda av andra, det må sen vara av våra närmaste eller av det kollektiv vi lever i. Ibland landar vi i den dystra och ofta sentimentalt självömkande tanken att ingen förstår oss, kanske att ingen någonsin kommer att förstå oss. Samtidigt hyser nästan alla av oss ett hemligt hopp och en längtan efter att till slut hitta någon som verkligen ska förstå oss – se oss som den vi egentligen och innerst inne är.

Tar man det här sättet att tala på allvar så ställs man inför den misstänkt ljusa bilden av människan som en varelse som inget hellre vill än höra sanningen om sig själv och som längtar efter mellanmänniska relationer präglade av ömsesidig öppenhet och klarsynt förståelse. Det låter orimligt bra – alltför bra för att vara sant. Så vad är det som kommer till uttryck i vår längtan efter förståelse? Vad är det vi vill då vi vill bli förstådda?

Mitt förslag är att vår uttryckliga vilja att bli förstådda mycket ofta, kanske för det mesta, i själva verket är ett uttryck för vår längtan efter bekräftelse. Vad vi i så fall längtar efter är inte någon förbehållslös förståelse. Vad vi vill är i stället att vi ska bli förstådda på ett *visst sätt*, nämligen ett sätt som bekräftar vår ideala självbild och stärker vår självkänsla. Skulle vi däremot stöta på någon som verkligen såg oss bortom våra fasader, alltså någon som inte bara strök oss medhårs utan också lät ljuset falla på våra problem,

skamligheter och livslögner, skulle vi förmodligen reagera med ångest och obehag. Det är inte alls osannolikt att vi just då skulle känna oss missförstådda och orättvist bedömda.

Vad är denna vilja till bekräftelse? Varför tar den sig uttryck som en vilja till förståelse trots att genuin förståelse är det sista vi vill ha då vi söker bekräftelse? Varför detta självbedrägeri? Varför är självförståelse så svårt? Kan vi alls vilja förstå oss själva?

Jag ska göra ett försök att kasta lite ljus över dessa frågor. Det här innebär att teckna en bild av de psykologisk-existentiella motiv som gör det så svårt att vilja förstå sig själv, och i förlängningen också att vara sig själv i relation till andra. Metoden är enkel: att försöka beskriva vissa själsliga fenomen så bra jag kan. Bilden kommer givetvis att vara skissartad och den kan också vara missvisande i större eller – förhoppningsvis – mindre utsträckning. Den existentiella verklighet jag försöker beskriva är i princip tillgänglig för alla. Det är alltså fritt fram för läsaren att pröva det jag säger mot sina egna erfarenheter, se efter om det belyser och klargör något, ge akt på vad det missar och förvränger, och, framför allt, tänka vidare på egen hand.

Vår längtan efter bekräftelse går djupt i oss. Under det senaste halvsekle har en mängd filosofer och psykologer – till de kändaste hör filosoferna Axel Honneth och Charles Taylor – betonat den centrala roll bekräftelse och erkännande spelar i våra liv. Det råder inget tvivel om att vi har ett stort behov av att bli bekräftade och erkända av de människor vi lever med. Vår självkänsla och stolthet, vår förmåga att värdera vår egen identitet, hänger på detta. Om bekräftelsen uteblir, om vi istället möts med förakt, förnedring och våld, är det lätt hänt att vår självkänsla knäcks och att vi drabbas av skam, ångest och depression. Särskilt utsatta är alla de människor som tillhör en grupp som föraktas eller nedvärderas av majoriteten eller samhällseliten på grund av etnicitet, klass, pengar, religion, kön, sexualitet, språk eller någon annan av de faktorer vi brukar använda oss av för att hävda oss på bekostnad av andra.

Men, trots att det ligger mycket i den här gängse bilden av bekräftelsens centrala roll i våra liv lämnar den också mycket i mörker. Vad är det som driver vår vilja till bekräftelse? Hur ser vi på oss själva och andra då vi är inriktade på bekräftelse? Hur kommer det sig att vår vilja till bekräftelse så ofta maskerar sig som en vilja till förståelse trots att den tenderar att motsätta sig just genuin självförståelse och öppenhet för andra?

Andra människor angår och är viktiga för oss på många olika sätt. Till att börja med är vi sårbara och behövande varelser och vi lever alltid i en viss medvetenhet om detta. Utifrån denna oroliga självmedvetenhet är andra alltid närvarande dels som ett potentiellt hot, dels som potentiell hjälp. Å ena sidan vet vi att andra kan skada och rentav döda oss, å andra sidan är vi i ett skriande behov av deras understöd och hjälp för att kunna leva ett liv i något slags trygghet och välfärd. Så här långt talar vi om i grunden egoistiska motiv som gör andra betydelsefulla för oss. Men vi bryr oss också om andra människor och längtar efter öppen kontakt och samvaro med dem. Jag tänker använda ordet "kärlek" för att beteckna den dragning till andra som inte utgår från våra egoistiska rädslor och behov, utan där vi dras till andra som personer att älska, bry sig om och vara tillsammans med. De här dubbla motiven – rädsla och kärlek – bildar, tycks det mig, bakgrunden till vår längtan efter bekräftelse.

För att förstå vår bekräftelselängtan är det avgörande att få ett grepp om vår grundläggande känslighet för hur andra ser på oss och för hur vi framstår för dem. Vi är utrustade med ett omedelbart sinne för vad andra känner och tänker om oss. I de andras ansikten och gester och tal utläser vi – på ett mer eller mindre öppet och seende sett – deras själsliv och hur de förhåller oss till oss: deras rädsla, deras glädje, deras kärlek, deras förakt. Till detta kommer att vi har en förmåga att se oss själva speglade i andras blickar. Då vi ser andras känslor och förhållningssätt har vi också en känsla för hur vi ter oss i deras ögon. Om jag uppfattar att en grupp människor ser på mig med förakt, kanske till följd av att jag brutit mot någon rådande ansändighetsnorm, kan jag ha en smärtsam känsla för hur jag framstår i deras

ögon – nämligen som föraktlig och motbjudande. Eller, om jag uppfattar att någon beundrar och attraheras av mig kan jag ha en stolt förnimmelse av min lysande och attraktiva uppenbarelse.

Vår längtan efter bekräftelse består i vårt oroliga begär efter att bli sedda med gillande och beundran av andra. I den mån vi behärskas av detta begär är vi hyperkänsliga för de andras blick på oss och för hur vi tror att vi framträder i deras ögon: som gillbara, beundransvärda och attraktiva eller som ogillbara, föraktliga och äckliga. I sista hand känner vi att vår förmåga att vinna andras gillande är helt avgörande för våra möjligheter att uppnå trygghet och makt, och, inte minst, att vinna andra människors kärlek.

Vår längtan efter andras bekräftelse är inte bara något som blir aktuellt då vi träffar eller uttryckligen förhåller oss till andra människor, utan det handlar om något som på djupet präglar vår självförståelse.

Vi har alltid internaliserat något slags förståelse av vad de människor vars bekräftelse vi hoppas på att få gillar och ogillar, värderar och föraktar. Vi har en uppfattning om de värden och normer som reglerar vår grupps åsikter och tycken. Det är den här internaliserade uppfattningen om de andras blick som Freud kallade för ”överjaget”, och som ofta brukar beskrivas som en inre auktoritär figur som ständigt bevakar oss och låter anklagelser och förebråelser hagla över oss när vi bryter mot dess bud. Men, för att vi ska förstå överjagets makt över oss måste vi inse att det inte handlar om någon hotfull fantasifigur som representerar kollektivet eller fadern. Nej, det som ger vår internaliserade uppfattning om de andras blick dess överväldigande auktoritet över oss är att den är närvarande som en integrerad del av vår egen blick på oss själva. Vår internaliserade känsla för de andras blick gör att vi alltid, också då vi är ensamma, kan se på oss själva såsom vi tror att vi ter oss i andras ögon.

Tänk till exempel på vad det vill säga att se sig själv i spegeln. Vad ser jag? Mig själv, min kropp? Visst, men det är inte åsynen av mig själv såsom något slags neutral materiell-organisk kropp som förklarar den emotionella

laddning som vår spegelbild bär på. Nej, vad jag tenderar att se i spegeln är mig själv sådan jag tänker mig att jag ser mig inför andra. Jag ser den bild som andra ser då de ser mig. Och de andra är närvarande – som horisont för min egen blick. Det är just närvaron av de andras blick på min axel som gör det möjligt för mig att se mig själv som vacker, intelligent och attraktiv eller som en ful och motbjudande idiot.

Vår längtan efter bekräftelse tenderar också att i hög grad motivera och prägla vår uppfattning om vem vi är, vår identitet. Det är inte bara så att vårt bekräftelsebegär driver oss att spela sociala roller inför andra för att vinna deras gillande, så att vi skulle bevara en klar skillnad mellan den sociala mask vi tar på oss och den vi är bakom masken. Också då vi inte spelar någon roll på ett medvetet eller beräknande sätt är vi benägna att se och bedöma oss själva – vår karaktär, vårt utseende, våra handlingar – utifrån vår uppfattning om kollektivets blick. Men inte bara det. Bakom våra dagliga försök att vinna andras bekräftelse och uppskattning, våra framgångar och våra motgångar, tenderar vi också att upprätthålla en viss idealbild av oss själva, en bild av vem vi egentligen och innerst inne är. Den här ideala självbilden eller identiteten tjänar som ett slags yttersta stödpoint för vår längtan efter bekräftelse, som något som vi kan falla tillbaka på och sätta vårt hopp till mitt i livets dagliga växlingar. Vår identitet, kunde man säga, fungerar här som bärare av vår tillit till vår egen förmåga att vinna andras bekräftelse. Då vi i denna mening tänker på vem vi är ser vi en människa utrustad med egenskaper och förmågor som gör henne gillad och uppskattad i det internaliserade kollektivets ögon.

Lite löst kunde man säga att vår ideala identitet brukar vara uppbyggd kring ideal som har att göra med vår offentliga roll, vår sexualitet och vår moraliska karaktär. För egen del är det uppenbart att detta att vara filosof är en central del av min identitet. Min hemliga förhoppning: att förr eller senare träda fram inför en beundrande omvärld som insiktsfull, intelligent, bildad, slagfärdig, modig, kärleksfull, rättvis, attraktiv, med mera. Det här kan ju låta överdrivet ambitiöst men det hör till identitetens mening att vara

just en idealbild. Var och en som gräver lite torde hitta motsvarande självbilder. Vare sig vår idealbild är anspråksfull eller anspråkslös har den samma idealiserande funktion. Här finns förstås oändliga variationer både vad beträffar vår identitets innehåll och det känslomodus genom vilket vi förhåller oss till den. Vissa har investerat sin stolthet i tanken om sig själv som genial författare eller sportstjärna, vissa har gjort det i bilden av sig själv som god och självupppoffrande, och vissa har gjort det i bilden av sig själv som en äkta Finländare obefläckad av främmande blod och traditioner. Vidare finns det många olika känslomässiga sätt att förhålla sig till sin identitet: mer eller mindre orolig tillit, olika kombinationer av hybris och ressentiment, depressiv misstro, med mera. Vår självkänsla och stolthet ligger i högsta grad i vår tilltro till vår förmåga att förverkliga vår ideala identitet. Då denna tilltro hotas eller brister störtar vi ner i den avgrundslika bilden av oss själva som i grunden hopplösa och icke-älskvärda.

Innan jag går vidare kan det vara värt att notera att jag i den här essän fokuserar på vår identitet såsom en funktion av vår längtan efter bekräftelse. Jag menar inte att allt tal om att förstå sig själv och vem man är skulle vara reducerbart till denna funktion: självförståelse kan handla om att – bortom och på tvärs med allt bekräftelsebehov – försöka komma till klarhet om sina egna motiv, känslor och problem i relation till andra; att förstå vem man är kan handla om att försöka gestalta sin livsväg och sin samhällliga gärning, inte bara utifrån sin längtan efter bekräftelse, utan också utifrån sådant som kärlek, ansvar, intressen, talanger och behov, samt utifrån en blick på vad som är möjligt och påkallat i den värld man lever i, och så vidare. Min poäng är att vårt begär efter bekräftelse är en massiv kraft i oss som tenderar att genomsyra vår självförståelse. När och var det är denna kraft som driver oss – ofta just där vi inte vill och förmår se det – är en fråga för var och en att själv besvara.

Jag började med att konstatera att vår längtan efter bekräftelse brukar ge sig ut för att vara en längtan efter förståelse och kontakt.

Men, trots illusionen om motsatsen är vår bekräftelselängtan knappast en längtan efter att bli förstådd. I den mån vi drivs av denna längtan så är vi ute efter att vinna och spegla oss själva i andras gillande. Följaktligen är vi benägna att handla och tala på sätt som får oss att framstå som gillbara och tilldragande i andras ögon. Samtidigt undertrycker och döljer vi det i oss själva som vi är rädda att ska förstöra och smutsa ner den vackra bild vi hoppas presentera. Vi är inställda på att spela en roll på bekostnad av vad vi strängt taget tycker och känner: vi håller tillbaka vår ilska och våra tårar – kanske också vår glädje och vår kärlek; i stället för att säga vad vi har på hjärtat tiger vi ihjäl de tankar och känslor som vi är rädda att ska orsaka missnöje och aversion. I den mån vår identitet är rotad i vårt bekräftelsebehov så handlar det väsentligen om en bild jag presenterar inför andra – och mig själv – för att bli omtyckt, en bild som knappast representerar det jag skulle se om jag skärskådade mig själv med öppen blick. Tvärtom hör det till vår ideala självbilds funktion att stöta bort och täcka över de drag i oss själva som vi skäms för, samt alla de problem och utmaningar i livet som vi inte vill veta av – och som ofta har sin upprinnelse just i vår längtan efter bekräftelse.

Lyssnar vi på vår bekräftelselängtans egen självtolkning så ser den inte bara ut som en vilja att bli förstådd utan också som en vilja till mellanmänsklig kontakt. Att vilja bli förstådd av andra, att vilja leva i relationer präglade av ömsesidig förståelse – sträcker vi oss inte här efter den högsta formen av öppen dialogisk kontakt med andra? Nja. Problemet är att så länge vi är inställda på bekräftelse förhåller vi oss till andra som till en opersonlig publik som vi hoppas att ska bekräfta och uppskatta den bild vi presenterar av oss själva. Andra människor är där för oss som en spegel som vi hoppas att ska återkasta en gynnsam bild av oss själva: stöda vår självbild, uppskatta saker vi sagt eller gjort som är essentiella för vår självkänsla, avlasta oss från skuld- och skamkänslor genom att bortförklara problematiska handlingar eller karaktärsdrag. Om det är den här typen av bekräftande förståelse vi är ute efter är vi *inte* intresserade av att veta vad andra på riktigt tycker, i synnerhet inte om det på något sätt hotar vår självbild. Ja, om det



är den här hållningen som behärskar oss bryr vi oss strängt taget inte om de andra själva, som personer, eller om att vara tillsammans med dem på ett öppet och uppriktigt sätt. Tvärtom, det som jag bryr mig om då jag bryr mig om de andras bekräftelse är *mig själv* – hur *jag* ter *mig* inför de andras blick. Utifrån min självupptagna hunger efter bekräftelse framträder de andra som åskådare som kan bekräfta mig eller förkasta mig och som det gäller att förföra så gott jag kan.

Kort sagt, även om vi inbillar oss att vi söker efter ömsesidig förståelse kan det hända att vår längtan strängt taget står till något annat, nämligen ömsesidig självspeglning. I sin rena form skulle det här innebära en relation där båda av helt egoistiska skäl gillar den bild av sig själva de ser i den andras blick. Det skulle vara en ömsesidig förståelse där ingen skulle förstå – eller vara – sig själv och där ingen heller skulle förstå eller älska den andra.

Men om det nu är så att vår längtan efter bekräftelse inte är någon förbehållslös längtan efter förståelse – varför intalar vi då oss själva att det är förståelse vi vill ha? Att det i någon mening handlar om ett självbedrägeri är klart, men hur ska vi närmare förstå det? Varför tar det, med något som liknar nödvändighet, just denna form?

Jag tror nyckeln ligger i det sätt på vilket vi, då vi är inställda på bekräftelse, ser på oss själva och andra. Som jag tidigare sade längtar vi inte bara efter att se gillande och beundran i andras ögon utan också efter att se oss själva såsom gillbara och beundransvärda. Det är ett komplext seende: även om de andras blick är närvarande som det vi ytterst vill imponera på så är den inte närvarande som ett yttre främmande perspektiv; nej, det är *vi själva* som, utifrån vår internaliserade uppfattning om denna blick, ser oss själva såsom älskvärda, beundransvärda och attraktiva eller som hopplöst föraktliga och motbjudande stackare. Poängen är att det hör till detta självseende att vi tror oss se, inte bara hur vi *ter oss* inför vissa andra människor utan hurdana vi verkligen *är*. Vi förhåller oss också till vår ideala identitet som till vårt egentliga innersta vara, inte som till en mysig fantasi som vi

själva upprätthåller. För att vår identitet ska kunna fungera som bärare av vårt självförtroende måste vi tro på den som en förverkligingsbar möjlighet. Förlorar vi denna tro kastas vi in i förtvivlan och depression.

Det här förklarar varför viljan till bekräftelse av sig själv maskerar sig som en vilja till förståelse. Vad vi vill är att den andra ska bekräfta och spegla den bild av oss själva som vi själva ser och hoppas på som sanningen om oss själva. Det är därför vi kan känna att den som på ett eller annat sätt bekräftar oss verkligen förstår oss. Omvänt får vår vilja till bekräftelse oss att resa ragg – känna ångest och ilska – mot den som inte bekräftar oss, som säger eller gör saker som hotar eller underminerar vår idealiska självförståelse. Det är typiskt att vi i sådana ögonblick känner oss just missförstådda eller orättvist bedömda. Inte sällan omvandlar vi ångesten till ilska eller förakt för att slippa konfrontera det som utlöser vårt obehag och vår känsla av mindervärde: ilska då vi fokuserar på den andra som en skurk som orättvist attackerar oss, förakt då vi ser på den andra som en värdelös typ vars åsikter vi lugnt kan ignorera.

På motsvarande sätt är vi måna om att de vars bekräftelse och gillande vi hoppas på uppriktigt ska mena det som de säger. Hur mycket andra än prisar oss är det ju inte mycket värt om vi vet att det bara är falskt smicker. Vi vill alltså verkligen höra vad de andra tycker på riktigt – men bara i den mån de bekräftar oss. Här intresserar vi oss för de andras uppriktighet bara som ett tecken på trovärdigheten i deras bekräftelse. Det här blir särskilt tydligt i alla de fall då vi anar att den andra inte är uppriktig. Alla känner till de otaliga tragikomedier som utspelar sig då de inblandade påstår sig vilja ha uppriktighet – och vara uppriktiga – just för att dölja att ingen är det. Då jag anar falskheten i den andras smicker insisterar jag inte: ”jag vill höra vad du tycker – oavsett vad det är!” I stället säger jag: ”Menar du verkligen det där? Visst är du ärlig nu? Du säger väl inte det där bara för att jag vill höra det?” Och den andra, som vet vad jag vill och inte vill sära mig, försäkrar mig om att hon verkligen menade det.

Som alltid då det gäller självbedrägeri kan vi inte ljuga för oss själva på

ett medvetet beräknande sätt: vi kan inte vara klart medvetna om sanningen och samtidigt intala oss själva att det inte är så. I stället handlar det om att vi, av starka emotionella skäl, dras till och uppehåller oss i ett perspektiv på världen som endast visar upp det som är signifikant utifrån vårt drivande intresse och täcker över och stöter bort allt som inte passar in. Då vi behärskas av vårt bekräftelsebegär ser vi andra utifrån vår ångest för att bli bortstötta och föraktade och vår hunger efter deras gillande och beundran. Samtidigt ser vi på oss själva såsom gillbara eller ogillbara utifrån vår föreställning om de andras blick. Men även om detta känsloläge och perspektiv kan behärska oss i högre eller lägre grad så är vi aldrig dess passiva fångar. Nej, vi dras till det och vidmakthåller det aktivt, och det är här självbedrägeriet kommer in. Istället för att spela upp en roll inför den andras dömande blick kunde vi öppet säga vad vi tänker och tycker och sträcka oss mot den andra i hopp om att hon ska komma oss till mötes; i stället för att vakta på den andras bekräftelse av vår identitet kunde vi våga försöket att vara oss själva och möta den andra bortom det bekräftelse- och självhävdelsespel där identiteten är essentiell. Men vi gör det inte.

Jag antydde tidigare att jag tror att vår vilja till bekräftelse till stor del är motiverad av en genuin vilja till kärlek. Jag är förstas medveten om att ordet "kärlek" öppnar en oändlighet av frågor som inte går att besvara här, frågor om relationerna mellan förälskelse, erotiskt begär, omsorg, medlidande, ansvar, och så vidare. Då jag talar om kärlek här gör jag det för att peka på det som jag uppfattar som en grundläggande möjlighet då vi förhåller till andra: att gå den andra till mötes på ett öppet sätt så att vi bryr oss om den andra själv och strävar efter öppen kontakt med henne – utan beräknande spel och sociala masker. Som jag ser det är det här kärleksmomentet inte knutet till någon särskild känsla eller social relation. Det är något som alltid, genom sin relativa närvaro eller frånvaro, präglar alla våra människorelationer – till våra vänner, till våra kolleger, till våra barn, till främlingar, till dem vi åtrår sexuellt.

Det som gör vår längtan efter bekräftelse till en central men på samma gång förledande kraft i oss är att den både är ett uttryck för och en förfalskning av kärleken. Ja, vi vill kärleken till andra. Men vi är också oerhört rädda för att bli bortstötta och föraktade, och vi är från början utrustade med ett sinne för hur vi ter oss i deras ögon. Då vi behärskas av vår längtan efter bekräftelse är vi rädda för att bli bortstötta och sedda som föraktliga, och girigt inställda på att göra oss själva älskvärda. Kanske kunde man säga att det vi hoppas på att vinna är ett slags *kärleksmakt*, en magisk makt och förmåga att utverka andras kärlek?

Problemet är bara att det vi hoppas på här är en självmotsägelse och en illusion. Den trista paradoxen är att själva strävan efter att göra sig älskvärd i sig innebär att man överger kärleken. Varför det? För att strävan efter att vinna kärleksmakt bygger på att man glidit in i ett kärlekslöst förhållnings-sätt där man ser på den andra som en publik att manipulera och där man förställer sig själv för att vinna den andras gunst. Skulle man lyckas i sitt syfte skulle man inte ha nått en millimeter närmare kärleken, tvärtom: den andra skulle gilla den mask och identitet jag presenterar och jag skulle gilla detta gillande. Men det här är något helt annat än att älska varandra och stå i öppen personlig kontakt med varandra.

För att få en känsla för detta illusionsmakeri kan det vara bra att göra experimentet att tänka de drömmar om bekräftelse och framgång som spelar i vårt medvetande till slut. Vad skulle det innebära om våra högsta drömmar en dag besannades på det mest underbara sätt och vi skulle stå där som de miljardärer, popstjärnor, nobelpristagare eller moraliska hjältar vi drömmer om att bli? Fantastiskt, eller? I alla dessa drömmar ingår tanken att vi genom att förverkliga vår drömidentitet blir bekräftade och beundrade av vår grupp – den må sen bestå av några viktiga representanter eller en miljonpublik. Men vad skulle detta innebära?

Tänk till exempel på en artist som Bruce Springsteen som kliver upp på scenen och ger en magisk spelning inför en exstatisk jättepublik. Det är som om drömmen om bekräftelse realiserats: han är omgiven av ett hav av

människor som utstrålar gillande och beundran. Men för vem? Vad människohavet älskar är rollfiguren-artisten Springsteen – ”the Boss”. Men hur stor denna uppskattning än är betyder den inte att en endaste en av beundrarna skulle ha en personligt kärleksfull relation till Bruce själv, lika lite som Bruces uppskattning av den anonyma publiken behöver involvera någon sådan personlig kärlek. Så länge Bruce klarar av att gå upp i sin roll som ”the Boss” kan han känna fläkten av den värme och frihet som bekräftelsens spegelspel med publiken utlovar. Samtidigt jagas han måhända av den isande deprimerande insikten att han, då illusionen väl lagt sig, kommer att stå där helt tom och ensam.

Är det verkligen så här Bruce Springsteen upplever en konsert? Ingen aning, hoppas inte. Poängen är att antyda vad som skulle hända om Bruces – eller vår – bekräftelselängtan drömmar gick i uppfyllelse men vi i övrigt saknade kärlek i vårt liv: det skulle vara lite som att stråla och hyllas som hjälten i ett skådespel som inget har med oss att göra.

Det huvudsakliga målet med den här essän har varit att belysa det ofta överväldigande motstånd vi på grund av vår längtan efter bekräftelse känner mot att förstå oss själva, och hur ofta vår påstådda vilja att förstå oss själva döljer sin motsats.

Som ovanstående resonemang antytt handlar självförståelse aldrig bara om intellektuell förmåga utan alltid också om existentiell vilja och beredskap. Våra möjligheter att undvika och göra oss blinda för det vi inte vill se är närmast oändliga – och det hör till undvikandets logik att vi också gör oss blinda för vårt eget blundande. Det här betyder att om vi inte är beredda att förstå oss själva så kommer vi inte heller att göra det.

Så vill vi någonsin helhjärtat förstå oss själva? Jag misstänker att svaret alltid kommer att vara ambivalent: vi vill och vi vill inte.

Jag har svårt att tro att vi någonsin helt skulle kunna befria oss från vår längtan efter bekräftelse. Det verkar som om den är för djupt rotad i vår oro och rädsla och i vår känslighet för hur vi ses av andra, och att den därför alltid

kommer att vara närvarande som en motivkrets och ett perspektiv som verkar i oss, frestar oss och hotar att sluka oss. Och, om det är så kommer vi alltid att känna starkt motstånd mot allt som hotar de bilder och berättelse om oss själva som vi hängt upp vår självkänsla på. Ur detta perspektiv kommer den förbehållslösa självförståelsen och kärleken alltid att te sig som ett akut hot mot vår trygghet, vår känsla av kontroll, vårt hopp om makt och kärlek.

Självförståelse kan förstås betyda många olika saker. Då jag talat om självförståelse här har jag uteslutande fokuserat på den typ av djupt personlig och terapeutisk självförståelse där vi försöker pejla och klargöra de centrala motiv, förhållningssätt och tankar som präglar våra emotionellt laddade liv med andra. Detta personliga arbete med sig själv ska inte förväxlas med den typ av opersonlig förståelse av människan som det för det mesta handlar om i filosofin, psykologin och humaniora överlag. Det är fullt möjligt att tala och skriva, och rentav – i viss begränsad mening – formulera vetksaper om människan, historien och konsten, och ändå stå mer eller mindre oförstående inför sina egna känslor och problem.

Vi kan drivas till personlig självreflektion av många skäl. Ett av de vanligaste är att vi hoppas på att det terapeutiska arbetet med oss själva ska hjälpa oss att råda bot på och bättre hantera våra själsliga lidanden och mellanmänniska problem: vår ångest, vår depression, vår aggressivitet, våra neuroser. Det personliga självreflektiva arbetet kan gå olika djupt. Ofta handlar det i första hand om att försöka förstå och förändra sådana tankestrukturer och förhållningssätt som kanaliserar vår längtan efter bekräftelse på ett destruktivt och smärtsamt sätt: befria oss från ett alltför kritiskt och skambeläggande överjag; omförhandla vår ideala identitet så att den blir mer ödmjuk och realistisk; utmana våra snedvridna tankar om vilka outhärdliga katastrofer och skamsscener vi varit med om eller som lurar bakom hörnet. Väl så! Det finns utan tvivel mycket värdefull och livsbefrämjande självinsikt att vinna på den här vägen. Likväl kommer vår vilja till självförståelse att förbli halv så länge vi inte utmanar den längtan efter bekräftelse som ligger bakom så många av våra problem och konflikter. Så länge vi i

grunden är inställda på att uppnå bekräftelse, och känner att våra möjligheter till trygghet och kärlek hänger på detta, är det uteslutet att vi med klar blick skulle kunna möta och tillstå sådant som hotar denna längtan.

Så vitt jag kan se ligger vår möjlighet att rucka på vår bekräftelselängtans makt i sista hand i det som jag kallat kärlek – alltså i att våga älska och sträcka sig efter andra på ett öppet och naket sätt. Kärleken, så förstådd, är närvarande som en möjlighet i alla människorelationer, en möjlighet som vi från början begär och som också vår bekräftelselängtan är avsedd att säkra, men som den i själva verket undertrycker och förvrider. I kärleken ligger just därför den yttersta möjligheten till självförståelse. Det är bara i den mån vi förmår se och hoppas på kärlekens nakna relation till andra som vi kan stå ut med att släppa greppet om de roller och identiteter vi skyddar oss med. Om vi försöker göra detta utan kärlek kommer vi bara att förskjuta våra identitetsmässiga stödpunkter bakåt, så att vi förlägger vår stolthet och självkänsla i vår förmåga att hänsynslöst genomskåda oss själva och känner skam över vår skam. Bara med kärleken som ledstjärna, tycks det mig, kan vi närma oss en genuin vilja att förstå oss själva.

Så hur långt kan vi gå när det gäller att leva med kärleksfull öppenhet i relation till andra och till oss själva? Jag vet inte. Det är en öppen fråga. Och det är vi själva som är svaret.

# Filosofi, liv, magi

Hannes Nykänen

## 1.

Mänskan är en mycket intelligent varelse. Hur kan det komma sig att mänskan med öppna ögon kör rakt mot sin egen undergång? Färden mot undergången ackompanjeras av devisen "Det kommer nog att fixa sig på något sätt; vetenskapen kommer att lösa problemen..."

Det kunde förefalla som om mänskan ändå är en rätt korkad varelse men det vore nog fel att dra en sådan slutsats. Mänskans skenbara dumhet beror nog inte på bristande intelligens utan på någonting helt annat. Vad det än är, så får det mänskan att tänka på ett destruktivt sätt.

Det vi har problem med handlar helt uppenbart om förståelse; om vår svårighet att förstå. Men svårigheten är inte intellektuell. Svårigheten är förbunden med att vi accepterar och omfattar idéer och tankar som är häpnadsväckande idiotiska och korrupta

Om vi skulle våga avfärda all den tankesmörja som vi nu omfattar och om vi vågade förstå allt som vi kunde förstå, så skulle resultatet bli en fullkomlig revolution. Men om vi nådde en sådan förståelse så är det detta som vore den största revolutionen.

Vimsigheterna finns överallt; i vardagslivet, politiken, konsten, vetenskapen – och filosofin. Filosofin har i nästan 3000 år grubblat över förståelse och vetande, men har inte lyckats skingra vimsigheterna. Hur kan det komma sig?

"Filosofin försöker klargöra" säger alla filosofer. Klarhet, det är vad filosofi sägs handla om. Då filosofer kommenterar varandras texter är orden 'dunkel' och 'oklar' centrala i den kritiska vokabulären. Men filosofer lägger in de mest skilda innebörder i vad klarhet handlar om och vilken roll den har. Hur kan man vara oenig om klarhet?

Hur kan någon text överhuvudtaget anses vara klar om det alltid finns ett



stort antal filosofer som tycker att en given text är dunkel och missvisande – vilket det alltid gör? Om en text är klar, betyder det här inte att alla, som kan språket och förstår orden i den, förstår innehållet?

Vad jag vill säga är att filosofin är dunkel på ett helt fundamentalt plan; det är oklart vad som ska räknas som klarhet och det är också oklart vad syftet med filosofi alls är. Filosofer är oeniga om vad filosofi är för verksamhet.

Det är inte bättre ställt i andra vetenskaper eller i vardagslivet. Att saker inte blir så uppenbart paradoxala i vardagslivet som i filosofin beror bara på att folk till vardags inte bryr sig om att vara koherenta och konsekventa. Om en person ena dagen klagar över att hon blivit orättvist behandlad och andra dagen arrogant menar att krav på rättvisa bara är ynkryggars klagolåt, så blir frågan om koherens sällan uppmärksammas. Dessutom kan folk i gemmen förhålla sig ganska bekymmerslöst till alla möjliga bisarra påståenden om ufon, tidigare liv, medier, m.m. I vardagslivet passerar bisarra idéer ofta oförmärkt förbi oss. (Vetenskapens vimsigheter skulle kräva ett eget avsnitt men jag har inte plats för det här.)

Vad är det som driver filosofin om det inte är strävan till klarhet? Det är något som förefaller vara okänt. Låt mig kalla det för Någonting. Jag kommer förstås inte att kunna gå in på någon närmare diskussion om detta Någonting, men jag hoppas kunna väcka en del frågor kring det. Några saker blir förhoppningsvis klara: att det är vi som i vår svårighet med livet skapar detta Någonting, att detta Någonting är destruktivt, och att det är destruktivt därför att vi har sådana svårigheter med livet.

Det som är det störande här är att det finns någonting som vi inte riktigt vågar/vill/kan möta. Eller hellre: vi både vill och vill inte. Men vi vill inte tillstå att vi inte vill. Därför låtsas vi som om vårt undvikande inte fanns. Men eftersom det inte är möjligt att ignorera det vi inte vill möta så dyker det ändå upp på olika sätt. Men vi låtsas inte känna igen det. Jag kommer att peka på olika egenskaper som uppstår i det här sammanhanget.

Till vardags, dvs. i våra liv, stöter man på detta Någonting på ett otal olika ställen och vi försöker oskadliggöra det på olika sätt. Tänk på hur en

del människor ställer sig "utmanande" mål. "Man måste ha mål i livet!"; svart bälte i karate, en akademisk examen, bygga ett hus, segla över Atlanten, springa maraton o.s.v. Då målet uppnåtts känns det tomt. Man "måste" ställa upp nya mål. Här ser vi en version av den amerikanska drömmen: drömmen om Någonting. Då man sedan som åldring inte längre jagar någonting kommer tomheten igen. Eller var den alltid där?

Man kan också ha mer vanliga mål; man blir gift och är "urlycklig" – ett par år. Sedan får man barn och är urlycklig igen – ett tag. Sedan skaffar man en hund. Då tristessen kommer sukter man efter underhållning och bekräftelse av andra: "Visst var min resa till Barbados fantastisk!"

Vad är det som den här massiva tristessen med den vidhängande ångesten är ett uttryck för? Ja, den som visste, men någonting är det; Någonting. Det kan kanske kännas egendomligt att jag menar att detta Någonting motiverar både filosofin och vardagsångesten. "Det är ju fråga om två helt olika saker." Men nu är det så att vare sig man talar om filosofi eller vardagliga sammanhang så hör frågan om vad som är lika och vad som är helt skilda saker till de mer kontroversiella. Varför det? Någonting igen...

Då man har att göra med någonting som man både vill och inte vill förstå så visar det sig så att man för att dölja sin ovilja dels skapar någonting ur ingenting – här stöter vi på Någonting – och dels gör någonting till ingenting – här stöter vi på det vi vill undvika med att skapa Någonting. Man ger någonting helt annat den innebörd som det man undviker skulle ha och dessutom förtränger och förvanskar man den här innebörden. Vi skapar substitut för sådant vi längtar efter men inte vågar möta. Då man saknar någonting man samtidigt vill hålla okänt så blir s.a.s. andra sidan av denna saknad ett slags "utbuktning"; en utfyllnad; ett någonting som egentligen inte är någonting – som t.ex. underhållning. Det vill säga, den här utbuktningen är inte någonting alls i relation till den ångest ur vilken den uppstår. Underhållning eller ett svart bälte i karate är förstås någonting men de har inget att göra med den tomhet som får en att jaga dem. I sig säger de oss ingenting om vad Någonting kunde handla om.

En sak är klar: tomhet är det värsta i livet; den skapar den värsta sortens ångest.

Religioner, särskilt den kristna, vänder sig helt uttalat till din ångest och menar sig frälsa dig ifrån den. Du behöver ingenting förstå eller göra – högst litet goda gärningar och biktning: det räcker med att du tror. Att människan har förutsättning, och en lust, att nå förståelse om sitt liv ges inget värde alls. Religionen utnyttjar det motstånd som vi har mot förståelse och är på så sätt med om att skapa Någonting.

Att man inte ska behöva tänka, inte behöver bry sig om "världslig visdom", är centralt för alla religioner. Ju mer en religion betonar vikten av att tänka desto mindre religiös är den. Det religiösa i religion består i det mystiska; det där Någonting, som visar sig i det övernaturliga – som t.ex. mirakel.

Problemet med mirakel är inte enbart att "sådant inte kan hända". Det är själva föreställningen om mirakel som är korrupt; den förståelse av världen där mirakel eller det mystiska föreställs vara närvarande. Låt mig här ge ett kortfattat skäl till min aversion: kärlek, eller: öppenheten med den andra, är inte mystisk alls. Om det inte vore så missvisande så skulle jag vara frestad att säga att kärlek är motsatsen till mystik och magi. Däremot vill jag säga att (bl.a.) mystik och magi uppstår då kärleken trängs bort.

Vad skulle vara den mest sensationella händelse som människan, de flesta människor, kan föreställa sig? Jag tror att det vore om utomjordingar skulle ha landat någonstans på jorden för att ta kontakt med människan. Varför vore det så sensationellt? Jag tänker att vi här, igen, möter detta undflyende Någonting. Eller är det snarare Någon? Många som spekulerar kring UFO:n undrar om vi är ensamma. "Ensamma"? Vi är 7 miljarder! I spekulationerna kring UFO:n finns nog något som riskerar att "blow our minds" som David Bowie säger, men det handlar inte om mystiska ting "där ute".

Men Någonting visar sig inte enbart i vår dragning till det dramatiska, spektakulära och mystiska, utan också i det banala och skenbart rationella. Vi ser det i de egendomliga begär som människor kan ha efter dockor, robotar (av alla slag och för alla möjliga behov), husdjur, samlarobjekt – och efter

varandra. För vad man än har begär efter så är begäret blint. Det finns ingen förståelserelation mellan ens begär och det man har begär efter. I den mån vi talar om begär kan därför ting ersätta människor och människor bli förtingligade.

## 2.

Jag ska nu närma mig vårt problem, det där okända Någonting, ur en annan synvinkel. Jag ska tala om liv, om det levande, om organismer. Allt liv reagerar på ett specifikt sätt på annat liv. Då en organism stöter på en annan, utgår reaktionerna ofta ifrån huruvida den andra är farlig eller huruvida den går att äta. Men biologin och naturdokumentärer överdriver de här aspekterna. Hur många timmar i veckan jagar lejon – eller slåss med hyenor? Och vad gör de resten av tiden? Det är som om den här tiden, som utgör den största biten, skulle sakna betydelse. Att vi fokuserar på jakt och kamp säger något om oss – inte lika mycket om lejon.

Djur är intresserade av varandra – också bortom artgränserna. Det här börjar vi veta mer om i dag. Youtube är fullt av exempel på samvaro mellan olika djur. Att djur är intresserade av varandra är självklart. "Hur vet du allt det där?" kunde någon undra, "djur har inga begrepp och inget språk. Därför kan de inte ha det vi menar med intresse och förståelse." Så här brukar filosofer, men inte bara de, ofta säga. Det kan varken finnas någon förståelse eller något tänkande utan begrepp, och djur har inga begrepp.

Filosofin och religionen har alltid velat skapa en kategorisk, "väsentlig", skillnad mellan djur och mänska. Det finns ett någonting som vi "har" och som djuren inte har. Vad det här någonting är finns det ingen konsensus om men förslagen är förväntade: tänkande, språk, begrepp, moral... Någonting.

Under senare tid har en annan idé, helt förväntat, dykt upp, nämligen att djur har rättigheter och att vi människor därför inte har rätt att döda dem. Skulle djur inte ha rättigheter så skulle man enligt det här synsättet tydligen "få" göra vad man vill med dem. För att hindra godtycke blir det därför viktigt att påstå att djur har rättigheter. Är det inte egendomligt med vår moral: det "måste" vara så att djur har rättigheter för annars "får" man göra vad

som helst med djur. Tur att människor "har" rättigheter – annars fick man ju göra vad som helst med dem också!

Varifrån djurens rättigheter har dumpit ner kan ingen riktigt säga men förslagen är igen väntade: de har rationalitet, de kan lida, de har empati, de har intressen, o.s.v. I motsats till vad tidigare filosofer har påstått så antas djuren nu ha detta undflyende Någonting.

Det förefaller klart att de som vill göra en kategorisk skillnad mellan djur och människor åberopar samma Någonting som de som menar att djur har rättigheter. Detta Någonting tycks vara av avgörande betydelse. Då man hävdar att det finns en kategorisk skillnad mellan människor och djur så menar man att det är i kraft av Någonting som de här påståendena låter sig göras. Inte bara det här: det man menar är att det är enbart om man gör det här antagandet som en rationell diskurs kan upprätthållas. Antagandet är, som man säger, nödvändigt. Hela frågan om rationalitet hänger på det här antagandet. Filosofer älskar det här med nödvändighet. De tänker nämligen att det som inte är nödvändigt är helt, som de säger, kontingent eller godtyckligt; inget att bry sig om.

Inte överraskande anser också de som menar att djur har samma rättighet till liv som människan att det här antagandet är nödvändigt. Och de evolutionspsykologer som menar att människan är ett djur bland andra utan några som helst särskilda egenheter anser också att de uttalar ett nödvändigt antagande. Kort och gott: filosofin består av en mängd motstridiga påståenden och antaganden som alla av sina anhängare sägs vara nödvändigt sanna. Vi får här också en aning om varför "samma" och "olika" är så problematiska begrepp. Det tycks t.ex. vara omöjligt att avgöra huruvida människor och djur är väsentligen lika eller väsentligen olika.

Det finns inte någon konsensus om vad som skall räknas som nödvändiga, väsentliga eller rationella skäl för likhet eller olikhet mellan mänska och djur. Inte ens en så generell fråga som språkets och tänkandets relation till verkligheten har man kunnat enas om – inte ens inom en och samma filosofiska tradition. Inom analytisk filosofi har det funnits en långvarig de-

batt mellan realister och anti-realister; mellan dem som menar att språkets struktur i en direkt mening återspeglar verklighetens struktur och dem som förkastar den här tanken.

Filosofin spricker upp i olika läger lite varstans då frågan om moralens rationalitet tas upp. Den största oenigheten gäller förstås rationalitet och moral: en del filosofer anser t.ex. att moraliska påståenden är rationellt grundade och objektiva medan andra menar att de bara är ett uttryck för subjektiva önsknings och känslor.

Ytterligare en aspekt av konstigheter i filosofin visar sig i den egendomliga omständigheten att filosofer som forskar inom samma tradition och som känner varandra personligen ändå angående helt fundamentala frågor kan säga om varandra: "N.N. har helt och hållet missförstått min grundläggande poäng om..."

Hur kan det komma sig att ett sådant kaos råder inom den vetenskap där strikt rationalitet anses vara dygd nummer 1? Är filosofer exceptionella virrbollar? Nej. Men det som förvirrar deras projekt är att de inte har märkt att de jagar detta Någonting. De tror att de är ute efter säker kunskap, klarhet, rationell redogörelse, etc. De vill inte inse att det deras projekt sätts i gång av detta undflyende Någonting, av någonting vi både vill och inte vill inse. Låt mig ge kanske det mest uppenbara exemplet på hur det här sker: två matematiker råkar i en hopplöst förvirrad dispyt pga. prestige. Ett dunkelt Någonting, här i form av egocentricitet, fördunklar allting.

I filosofin blir snurrigheterna en del av diskursen därför att filosofin är den disciplin som, utan att helt ha insett det, försöker tackla problemet med Någonting. Ta t.ex. Immanuel Kants begrepp om tinget i sig. Det är fråga om "den" aspekt av ett objekt som "är där" bortom vår sinneskunskap; bortom vad vi människor kan erfara om tinget. Därför kan vi inte säga någonting om tinget i sig. Det som tinget "verkligen" är i "sig självt", bortom våra perceptioner om det, är bortom all kunskap! Det är naturligtvis nödvändigt, menar Kant och kantianer, att det förhåller sig så här. Tinget i sig själv kan vi per definition ingenting säga om. Hur kan vi då alls säga att det är ett ting? Nå

därför att det "nödvändigtvis måste" vara det.

Det som alla ting *i sig* är, är någonting som per definition ligger bortom all sinneserfarenhet; dess existens kan bekräftas enbart av ett *tankemöns-ter* som känns nödvändigt! När man väl har tillåtit den här hjärnkrampen att etablera sig så får man naturligtvis problem med att förklara vilken roll sinneserfarenheten överhuvudtaget har för vår kunskap om tingen. Det här med tinget *i sig* är fortfarande ett problem inom filosofin. Man hittar inte något sätt att förklara begripligheten i vår sinneserfarenhet: antingen blir den en ren tankeverksamhet eller ett tomt registrerande så där som "seen-det" i en kamera. Varför totar man ihop sådana här idéer?

Låt oss se på filosofisk analys, såsom den uppfattas i analytisk filosofi. Tanken är att man tar ett komplext begrepp som vållar en huvudbry, säg begreppet erfarenhet, och delar upp det i enklare beståndsdelar som är lättare att förstå. När man har kartlagt alla aspekter av begreppet är analysen slutförd och begreppet erfarenhet klarlagt. Det här är själva grundtanken i så kallad analytisk filosofi. Men besvärligt nog, så har man inte en endaste gång under den analytiska filosofins över hundraåriga historia kunnat analysera ett begrepp så att det har blivit klarlagt – dvs. så att de filosofiska problemen försvinner.

Man kan förstås klarlägga olika former av ordanvändning och t.ex. påpeka att det här med att erfara någonting kan betyda en mängd olika saker. Men då alla olika former av erfandet har analyserats så står detta Någonting där lika undflyende som någonsin förr. Det som analytiska filosofer inte har lagt märke till är att benägenheten att göra distinktioner är ett vanligt sätt att undvika att förstå. Det är förstås just av den här anledningen som de håller på med sina distinktioner, men det här kan de förstås inte se. Någonting döljer sig i analysen. Någonting är, för att låna en bild av Ludwig Wittgenstein, som ett störande hårstrå i munnen; man känner det men får inte tag i det.

Låt oss ta en titt på en konstighet till, nämligen "moralisk nödvändighet". Den finns i många versioner men tanken är att om man inser en mo-

ralisk omständighet av något slag så betyder det att man inser att man, ja; absolut, måste handla på ett visst sätt. Det här är vad det i det här perspektivet betyder att vara moralisk; att vara god och kärleksfull mot en annan mänska: att man *rationellt* begriper att man *måste* handla på ett visst sätt. Hur kärleksfullt är det?

Det här senaste exemplet kunde lika väl fungera som ett exempel på hur man i vardagssammanhang tänker egendomligt, för icke-filosofier brukar också mena att moral handlar om att inse det nödvändiga med att göra sin plikt. Men innan jag går in på egendomligheterna i vardagslivet vill jag bara påpeka att jag inte har tagit upp de värsta dunkelheterna i filosofin – t.ex. påstår många filosofer att det "egentligen" inte finns någon moral; att moral bara är en av gener skapad illusion och den finns för att den tills vidare har gynnat överlevnaden. Eller att alla levande varelser "egentligen" är helt egoistiska – och att det här också är det mest rationella beteendet.

### 3.

Nu till vardagsegendomligheterna. Många ekonomiska förståsigpåare, politiker, filosofer – och också vänstermännskor av olika slag – tänker sig att det är bäst för alla om pengarna dirigeras till dem som är förmögna. I och med att de konsumerar, sipprar tillgångarna sedan också till andra. Det här brukar kallas för trickle-down teorin. Den är så moraliskt korrupt och intellektuellt enfaldig att det är svårt att förstå hur den alls kan ha tagits på allvar. Dessvärre har den länge varit den dominerande teorin vilket ger en fingervisning om hur totalt åt skogen mänskans tänkande kan gå. Om man, som brukligt är i de här sammanhangen, struntar i moral så är det den 'teoretiska' aspekten lika andefattig. Hur kan dessa förståsigpåare på allvar tänka att det är bättre för ekonomin om ett par procent av befolkningen äger största delen av tillgångarna? Hur kan man inbilla sig att denna kategori av människor skulle konsumera så mycket att det skulle ge utkomst åt alla andra? Om en handfull cancerogent rika personer får tillgång till, säg, 200 miljoner så går största delen av det här åt till sådant som är till skada för ekonomin:



värdepappers uppköp. Dessutom lyckas de till stor del smita ifrån skatterna. Mycket litet konsumeras. Ge samma summa åt 10000 låginkomsttagare och *allt* blir konsumerat – och beskattat.

En annan vardagsabsurditet är idén att det inte finns några sanningar. Den har en uppenbart vimsig version där “tanken” är att alla har sin egen sanning. Att den här idén har kommit att bli ett slags mantra för de flesta intellektuella och många andra beror bara på att man tror sig ha hittat på ett bra sätt att undvika sitt samvete, att undvika att vara sann. För i den mån en mänska vill vara sann, är det här med sanning någonting viktigt.

De filosofer, präster och politiker som tidigare tutade ut sina “stora sanningar” och “stora berättelser” hade en missvisande bild av sanning. Men hur kan man av det här dra slutsatsen att det inte finns någon sanning? Att påstå det här är – dessvärre – önsketänkande. Om du frågar efter vägen till Rom och det visar sig att alla du frågat om riktningen pekade fel, tänker du då att det inte finns någon rätt riktning till Rom? Eller att alla resenärer har sin egen rätta riktning till sitt eget Rom?

Till de “högsta” värderingarna. I söndagsskolorna berättas förmodligen ganska ofta sagan om hur israelerna tog sig ut ur Egypten. Det började med att israelerna skulle stryka lamm- eller getblod på sin dörrpost. Gud hade nämligen för avsikt att döda alla förstfödda egyptier – både människor och djur. Men om israelerna strök blod på sin dörrpost så skulle Gud se det, och skona dem. Så gör kärlekens gud. Konstigt bara att han – eller ska vi säga “hon”? – inte ser skillnad på egyptier och på sitt “eget” folk? Man kunde tro att den allsmäktige inte behövde blodstänk på dörrposten för att känna igen de sina? Mån tro han skulle upptäcka om någon i stället använde hönsblod? Går det att lura till sig sin plats i himlen? Vi köper sådana här berättelser och tycker t.o.m. att de uttrycker aspekter av våra “högsta” värderingar. (Och de som är “fritänkare” är vanligtvis inte friare än att de i stället läser minst like korrupta sagor om moder jord eller andra alternativa myter.) Hur kommer det sig att vi tar sådana här berättelser på allvar? Eller åtminstone som berättelser om någonting viktigt – viktigt på “något” sätt.

Vi ser hur ett Någonting överallt gäckar filosofens reflektioner och döljer sig i våra egendomliga tankar och föreställningar. Låt mig ta en titt på ännu några fall av detta Någonting.

Tänk er en situation där det i ett sällskap med glatt konverserande personer uppstår en pinsam tystnad därför att en av personerna av misstag kom att säga någonting som alla associerade till en "skamlig" händelse i vänkretsen. Det vore helt otänkbart att säga någonting om den här händelsen även om var och en av de närvarande vet att alla de övriga har den i tankarna. "Ja, men det ju bara för att det vore så pinsamt att säga det." Men alla tänker ju redan på "det" och är redan pinsamt berörda! Varför kan det inte sägas ut? Varför kan sådant som alla redan tänker och som alla vet att alla andra tänker, inte sägas ut?

Till sist ännu en alldeles otrolig snurrighet – den värsta av dem alla – som är lika utbredd bland filosofer, vetenskapsmän och konstnärer som bland vanligt folk, nämligen att kärleken är blind. Hur stor snurrighet är det fråga om? Tja, det är i stort sett som att kalla seende för blindhet. Här sammanblandar man kärlek och den eufori som har getts namnet förälskelse. (I vissa språk lär ordet för både kärlek och förälskelse vara något som på svenska skulle vara "besatthet".) Det är inte en slump att just kärleken råkar ut för den djupaste förträngningen. Kärlek, samvete, liv, förståelse – de här begreppen pekar på olika sätt i samma riktning. Det är kring dem som snurrigheterna uppstår – och det är i samband med våra svårigheter med dem som detta Någonting föds.

Om de här begreppens innebörd finns det ingen djupare insikt i vår värld. Psykologers och filosofers tankar om kärlek är på samma nivå som i kiosk-litteraturen. Däremot finns det nog kunskap om Higgs bosoner, supraledare och cellmetabolism. Sådan är världen.

#### 4.

Jag sade tidigare att levande väsen reagerar på ett karakteristiskt sätt på *varandra*; de reagerar på varandra. Var och en som vågar vara i sin förståelse inser

att då räven tittar på dig med rädsla och nyfikenhet så finns det, trots rädslan, en öppenhet i den förståelse som du och räven har för varandra. Sannolikt springer den snart i väg och så ser du den aldrig mer. Men som vi vet, kan den dyka upp nästa dag, stanna litet längre; låta sig lockas av... Ja, vad?

Vad det än är så stöter vi här på någonting som är karakteristiskt för liv. Räven har inte tillgång till begrepp eller tecken av något som helst slag; det finns ingen diskurs; ingenting påtagligt och ingenting som man kan hänvisa till; inga algoritmer i dess hjärna, som skulle kunna bekräfta att den förstår någonting. För att förstå räven behövs det inget sådant i din hjärna heller. Förståelse börjar med att du ser att räven förstår och räven ser att du förstår: du ser att räven ser att du förstår och räven ser att du ser att den förstår. Enklare och tydligare: ni möts i förståelse. Den här förståelsen är omedelbar: den förmedlas inte av någon mellanliggande diskurs, av någonting som kunde programmeras i en dator oavsett hur avancerad den är. Sådant är livet.

Nu till farligare saker: Mänskar förstår varandra omedelbart. Vi behöver inte ett språk för att förstå varandra. Vi har ett språk *därför* att vi förstår varandra. Det här har inte bara filosofer och andra vetenskapare svårt att ta; vi alla har det. Vi har ett oändligt behov att dölja oss – även om det är helt förgäves. Vi vill så mycket att “ingen ska förstå oss”. “Ingen *kan* veta hur *jag* känner!” – mänskighetens olycka och missförstånd fångade i ett mantra.

Någon invänder: “Det där stämmer inte! Vi vill visst bli förstådda. Det är av saknad man klagar att ingen förstår en.” Men det här är tyvärr inte helt sant. Visserligen längtar vi efter att bli älskade och att bli förstådda, men vi talar inte lika mycket om att själva älska och förstå. Vi vill nog gärna att någon annan ska “göra” oss lyckliga utan att vi själva behöver bidra. Men tänk om poängen med kärlek är att själv älska? Då är alla sånger och noveller om den åt skogen.

Vare sig det gäller att älska eller bli älskad så finns det ingenting – ingenting – som vi portionerar ut med sådan rädsla och försiktighet som kärlek och förståelse. Vi vill ha – och rentav kräver – “allt” men vågar inte själva älska. Kärlek handlar inte om att uppoffra sig; om det var fallet så skulle den

inte utgöra något problem. Av personer som är beredda till självutplånande uppoffringar finns det tretton på dussinet. Men problemet handlar om något som vi i viss mening vill och i en annan mening inte vill: att öppna oss för den andra. Man kunde säga att detta Någonting som jag talat om uppstår ur skillnaden mellan vad vi längtar efter och vad vi vågar.

Vi "förstår" dem som är lika sinnade men vi tycker att Trumpanhängarnas skämt är smaklösa och dåliga; dem förstår vi inte för "där finns inget att förstå". Vi är osams om mycket med Trumpanhängarna, men en sak är vi eniga om utan att lägga märke till det: lika mycket som de, vill också vi dölja detta Någonting – oavsett hur klumpigt och genomskinligt det är. För tillsammans gör vi det osynligt; så osynligt som det går. Och nu ser vi varför folk med olika värderingar hatar varandra så mycket. Vi sysslar med olika slags ordmagi och då vi kommer i kontakt med varandra så riskerar vi att avslöja varandra: främlingen vet inte var man ska stå; hon "står på fel ställe" och avslöjar tricket – något vi sist av allt vill.

Du blir förebrådd av ditt samvete – och kanske av någon annan också – för att vara hjärtlös och svarar: "Det där är inte sant! Ingen kan veta hur det känns för mig att..." Det tragiska är att vi allt som oftast tror på oss själva då vi avfärdar vårt samvete. Och om vi har någon lagom god vän; en vän som för allt i världen inte vill stöta sig med oss, så kommer hon att kamma oss medhårs i vår samvetsflykt: "Du ska inte vara ledsen...Du har din fulla rätt att...Ingen kan påstå att du skulle göra fel." Någonstans känner vi båda att vi ljuger men vi skulle aldrig i världen erkänna det. Och vips är det där; det där Någonting; den där ogripbara betydelsen, det där "nödvändiga", som ska både rättfärdiga vår lögn, säkerställa vår isolation och betyga vårt engagemang för andra. Allt på en gång.

Vi vågar inte gå in för att utforska vad det vore att själva älska och förstå; vad samvetet handlar om. Men det går inte att göra sig av med samvetet heller. De olika former av ordmagi som jag har tagit upp utgör desperata försök att dels dölja samvetet, livet, kärleken och förståelsen och dels att låta dem komma fram i de ganska ogenerösa portioner som vi står ut med.

Handlar inte magi långt om just ord? Om att säga de rätta orden. Simsalabim! I det magiska hoppas vi kunna nå lyckan genom att lägga orden rätt. Då slipper vi själva förstå något, vi "slipper" älska, vi behöver inte bekymra oss om vårt samvete; vi "bara blir" lyckliga. Men kan man "bara bli" lycklig? Eller kanske "lycka" just är namnet på illusionen om ett saligt tillstånd där man själv inte "behöver" vara aktivt med. Men tänk efter: hur kan jag bli delaktig i någonting gott om jag inte aktivt är med i det goda; om jag inte är en del av det goda? (Här finns plats för att grundligt kritisera de religiösa begreppen nåd och tro.)

Detta Någonting som vi skapar är ett ingenting. Men en sak gör detta Någonting (kanske för att det är ett ingenting; kanske intet förintar som filosofen Martin Heidegger sade): det stryper vår känsla för livet i det levande, inklusive livet i oss själva. Både i vår förlägenhet med djur och med varandra opererar vi med detta Någonting; med begrepp vilkas dunkelhet "hjälp" oss att avsäga oss vår förståelse och vårt engagemang för både djuren och varandra. Detta Någonting kommer alltid till hjälp då vi "inte kan" veta vad som är "rätt och fel" - eller då vi vill att någonting som går emot vårt samvete ändå, "när allt kommer omkring", ska betraktas som acceptabelt. Detta Någonting är "det" som får oss att svälja de totala snurrigheterna.

# Det oändliga avståndet

Camilla Kronqvist

Sommaren 2007 disputerar min filosofiska vän Joel Backström med avhandlingen *The Fear of Openness – An essay on Friendship and the Roots of Morality*. Avhandlingen bryter radikalt med många klassiska beskrivningar av vänskap som en fråga om att finna någon med liknande intressen, ett andra jag, eller som en blind lojalitet. Den är ett starkt slag för ovillkorlig kärlek där våra moraliska svårigheter främst framställs som en svårighet vi har med varandra. Vår sätt att förhålla oss till varandra, menar Joel, är uttryck för en stark längtan efter att komma nära och öppna sig för varandra. Samtidigt visar de på en stor rädsla för vad denna närhet och öppenhet skulle innebära för vår egen syn på oss själva.

I *Svenska dagbladet* recenserar Merete Mazzarella avhandlingen. Hon är klar över att en sådan öppenhet Joel förespråkar knappast är verklighet mellan människor, men är också tveksam till om den över huvud taget är ett ideal. Är det inte så att det alltid finns ett avstånd mellan människor? Är det inte också bra att det är så? Hon citerar ett par rader av Rainer Maria Rilke som snarare lyfter fram insikten om det ”oändliga avståndet” mellan människor som en förutsättning för kärlek (för en engelsk översättning se Rilke 1949, 57–58).

Gott är det äktenskap  
där var och en utser den andra  
till väktare av sin ensamhet.  
Förutsatt att båda har gjort klart för sig  
att det är och förblir  
ett oändligt avstånd  
även mellan människor  
som står varandra ytterst nära.

Så kan ett underbart liv  
sida vid sida växa upp  
om de lyckas med att älska vidderna  
sig emellan vilka ger dem möjligheten  
att alltid se varandra i helfigur  
framför en stor himmel.

”Vad Backström”, avslutar Mazzarella, ”vägrar att erkänna är att det för de flesta av oss inte finns någon enda människa som vi inte behöver slippa – åtminstone för en stund.”

Det oändliga avståndet mellan människor återkommer under sommaren i samtal med vänner. Våra kära vänner som då har varit gifta i knappt 25 år och ännu är lyckliga med varandra, betygar att det för dem har varit viktigt att inse att de aldrig riktigt förstår varandra. Samtalsämnet är inte nytt för i den här frågan verkar vi och de som par inte riktigt förstå varandra. Vi, som då varit tillsammans i dryga sju år och gifta mindre än ett halvt, menar nämligen att vi nog förstår varandra och att denna förståelse är en otroligt viktig aspekt av vårt förhållande. På samma sätt understryker våra vänner sin olikhet som en väsentlig del av sin kärlek och insikt i varandras liv. En av dem citerar en dikt av Göran Tunström:

Din kärlek och min  
ser inte ut på samma vis  
Från skilda håll  
mot samma strand  
vi kommer simmande. Ibland

Det du ser är inte det  
jag ser och det jag får  
är inte det du ger  
när du stiger iland  
Men det sker. Ibland

Din kärlek och min  
kan mötas som nu. Jag vet  
varifrån du kom  
och att du är här  
Vi vet att det bär.

*Göran Tunström (1980)*

Ibland när vi är på det humöret skämtar vi om vår närhet, hur vi verkar sitta i samma båt, medan våra vänner bara simmar mot samma strand. Ibland. Andra gånger tänker vi att dikten inte alls beskriver det vi tänker att den beskriver och att där finns något fint som vi inte borde ironisera över. Vi snuddar vid det och tror att vi förstår. Ibland.

När vi två som "förstår varandra" försöker rekonstruera dessa samtal i efterhand, tänker jag ofta att vi som par inte menar samma sak med att tala om förståelse, eller oförståelse, och att vi egentligen talar förbi varandra. Det är nämligen inte bara i filosofin som vi kan frestas att tänka att förståelsen består i en viss sak, att den t.ex. handlar om att genomgå en viss tankeprocess som avslutas med att vi besitter en viss information. I våra vanliga liv gör vi oss gång på gång skyldiga till att tänka att det som den andra avser med att använda ett ord med nödvändighet är det samma som vi menar bara för att vi använder samma ord.

När våra vänner talar om att inte förstå varandra uppmärksammar de t.ex. svårigheten att gemensamt göra vissa saker för att deras tillvägagångssätt skiljer dem så kraftigt åt. Eller så pekar de på vissa specifika situationer där de vet att den andra skulle handla annorlunda än de själva. Vi, å vår sida, vill snarare säga att detta i sig är ett uttryck för förståelse. Det är en form av insikt i en annan att veta att hen handlar annorlunda än jag själv, och att inte tvinga den andra att handla i enlighet med hur jag bäst tycker att är fallet. I det avseendet kan det hända att det i första hand är våra val av ord som inte möter varandra. Det kan förstås också vara en form av missförstånd,



men avslöjar inte en djup skillnad i hur vi ser på våra liv. Låt mig ändå, och just därför, närma mig olika sätt att förstå förståelsen och oförståelsen av människor för att klargöra vad som kan innefattas i att tala om förståelse och bristen av den.

### **Den skeptiska utmaningen**

Svårigheten att förstå andra människor förkroppsligas i filosofin i frågan om hur vi kan förstå andras själsliv, eller hur vi kan veta att andra har ett själsliv såsom vi. När mina vänner säger att de inte förstår varandra tänker de inte i de här banorna. Det gör knappast Mazzarella heller när hon berör de olika sätt vi skaver mot varandra i vårt gemensamma liv. Trots det kan det vara på sin plats att börja med denna problematik för att se vart den kan föra oss. Åtminstone kan vi få bättre syn på vilka de verkliga frågorna är genom att få tag på de frågor som endast är skenbara.

En av de stora diskussionerna om problemet med andra medvetanden formuleras i Descartes' *Betraktelser över den första filosofin* (1998), där han etablerar tvivlet som metod för att nå säker kunskap. Endast genom att "radera allt [som han tidigare hållit för att vara sant] och på nytt bygga upp från grunden" såg han en väg att "komma fram till något fast och bestående i vetenskapen" (1998, 91). Som utgångspunkt för sin undersökning går han därmed in för att tvivla på att det finns en Gud som visar honom vad som är sant, på att han har en kropp, syn och känselintryck. Det han däremot finner att han inte kan tvivla på är att han är ett tänkande ting. Även om han föreställer sig att en ond demon förleder honom, finns det "något som tvivlar, förstår, bejakar, förnekar, vill, icke vill och också har föreställningar och förnimmelser" (Descartes 1998, 99). Utifrån denna säkra kunskap, det klassiska "Cogito Ergo Sum", "Jag tänker alltså finns jag till", sluter han sig sedan till att det finns en gud. Denna får sedan stå som garant för att han kan lita på sina synintryck, att det finns en värld och andra människor.

I Descartes' tänkande har jag direkt tillgång till mitt eget själsliv. Däremot har jag inte en liknande tillgång till andras själsliv. Jag har ingen er-

farenhet av andra som rättfärdigar att jag tänker att de är tänkande och kännande varelser som jag, och inte automater. Denna kunskap grundar sig istället på "förståndets insikt"; den omdömesförmåga "som finns hos själen" (Descartes 1998, 102). Jag vet således att andra har ett själsliv tack vare mitt förnuft. Genom att observera mitt eget beteende och hur det påverkas av sinnesrörelser i min själ, kan jag från andras beteende sluta mig till att dessa sätt att bete sig också är effekter av likadana rörelser i deras själsliv. Det här argumentet brukar kallas analogiargumentet.

En rad kritiska anmärkningar inställer sig här. Det är inte alls så att jag alltid är genomskinlig för mig själv. Tvärtom kan andra många gånger vara bättre än jag på att säga vad jag känner. Det är inte heller så att min kunskap om mig själv och det jag känner alltid är direkt eller omedelbar. Descartes har rätt i att jag inte kan missta mig om mina egna känslor på samma sätt som jag kan missta mig om andras. Jag kan med andra ord missta mig om *vad* det är jag känner, men inte *vem* det är som känner något just nu, eller om denna någon är jag. Det här kommer också till uttryck i att misstag om vad jag känner snarast tar sig formen av tvivel eller självbedrägeri. Ändå sluter jag mig ibland till mina känslor genom att observera mitt beteende på ett liknande sätt som jag sluter mig till vad andra känner. I många situationer är jag också direkt medveten om en annans känslor på ett sätt som inte skiljer sig radikalt från hur jag förhåller mig till mig själv. Trots dessa spontana invändningar, lönar det sig att se på vad den här uppställningen uppmärksammar.

Det finns till att börja med en viktig skillnad i vad vi kan säga om våra egna känslor och tankar och andras, från ett första och tredjepersonsperspektiv. Vad är möjligt att säga om mig själv, vad säger jag om ett han, ett hon och ett de? Här öppnar andrapersonsperspektivet också upp ett oerhört intressant perspektiv, som ännu inte utforskats tillräckligt. Vad är det jag gör när jag talar till dig som ett du, och talar om vad du tänker och känner? Vidare, vad är det jag gör när jag innefattar dig i mitt förstapersonsperspektiv i plural, det vill säga när jag inbegriper dig i ett vi?

För att ändå dröja kvar vid skillnaden mellan första och tredje person: Den skillnad som Descartes uppmärksammar, är inte i första hand en fråga om hur jag vet vad en annan känner, utan om den *auktoritet* med vilken jag talar om mig själv och andra. Då jag talar om mina egna känslor, beskriver jag inte bara vissa sinnesrörelser, jag uttrycker dem. Det jag säger om mig själv är konstitutivt för vad jag kan sägas känna. ”Jag älskar dig” är här ett ypperligt exempel. Det kan stå klart för en annan vilka mina känslor är, även om jag själv vill undvika att erkänna dem som kärlek. Däremot kan ingen annan bekänna min kärlek i mitt namn. Ingenting en annan säger om min kärlek kan ha rollen av en kärleksförklaring eller bekännelse. Jag kan inte ställas till svars för vad någon annan har sagt. Det här hänger samman med hur en erkänd kärlek även innefattar ett ansvar för denna kärlek, och för vem jag blir genom mina handlingar i ljuset av denna kärlek. I ljuset av min kärlek utgör det försummelse, brister, frestelse eller hot att stanna borta över natten utan att höra av mig, att inte beakta dina önskemål om vart vi ska åka på semester, eller att förälska mig i en annan.

Det finns därmed en viktig moralisk skillnad mellan första och tredje person. Descartes däremot ville visa hur vi principiellt är avskilda från varandra i den kunskap vi har och kan få om andras och vårt eget själsliv. Det avstånd som nödvändigtvis finns mellan människor har alltså för honom karaktären av en kunskapsmässig barriär: Vi kan aldrig med säkerhet nå in i en annans inre.

Mot den här bilden av vårt eget och andras själsliv som privata, lyfter Ludwig Wittgenstein i *Filosofiska undersökningar* (1992) fram hur våra sätt att tala om vårt och andras själsliv har mening i ett gemensamt liv. Vår glädje och sorg, vrede och rädsla, kärlek och hat är uttryck för hur vi på olika sätt berörs av varandra. Han talar om den mänskliga kroppen som den bästa bilden av den mänskliga själen (1992, del två, iv). Därmed vill han uppmärksamma att vi reagerar på andras smärtbeteende på ett annat sätt än på vårt eget (Wittgenstein 1995, §540–541, jfr §537–539, 542), att vi ser glädje och sorg i en annans ansikte (Wittgenstein 1995, §225, 544), och så vidare. Ge-

nom påminnelser om hur det liv vi lever tillsammans med andra ser ut vill han få oss att bli mindre benägna att se vår kunskap om andras själsliv som en produkt av slutledning. Istället öppnar han upp för en insikt om hur vår kännedom om andra är grundad i reaktionsmönster som inte är intellektuella till sin karaktär.

Wittgenstein berör även hur märkligt det cartesianska tvivlet på att människor faktiskt är människor och inte automater framstår när man placerar in det i en verklig kontext. Han skriver:

Men kan jag inte tänka mig att människorna omkring mig är automater, inte har något medvetande, även om deras handlingssätt är detsamma som alltid? – Om jag nu – ensam i mitt rum – föreställer mig det, ser jag hur människorna sköter sina angelägenheter med stel blick (ungefär som i trans) – idén är kanske en smula kuslig. Men försök nu en gång att fasthålla vid denna idé i det vanliga umgänget, t.ex. på gatan! Säg dig t.ex.: ”Barnen därborta är blott automater; all deras livlighet är enbart automatisk.” Och dessa ord kommer antingen att vara alldeles intetsägande för dig, eller du framkallar hos dig en kuslig känsla eller något liknande. (Wittgenstein 1992, §4.20)

Wittgenstein uppmärksammar här det svåra i att göra tvivlet till en levande hållning i det konkreta mötet mellan människor. Tänk bara på hur annorlunda Descartes' tvivel framstår om vi för in det i en situation där vi är oerhört nära en annan människa i en kram eller en kyss. Vad innebär det för mig att tvivla på att du har ett själsliv som jag, när jag känner dig mot mig, och min upplevelse av mig och min egen kropp inte kan avskiljas från min upplevelse av din? Där jag känner dig reagera på mina smekningar, och mina smekningar i sin tur förstärks som en reaktion på mig. Där värmen jag känner både är en aspekt av dig och av mig, värmen av din kropp mot min, och värmen i mig den väcker. Blindheten för den här formen av kontakt med en annan är ett exempel på hur filosofin favoriserat synintryck och observation som det primära tillvägagångssättet för att få kunskap om världen. Därmed har man bortsett från hur viktig känseln och beröringen med omvärlden,

och i vidare mening våra känslor, är för att kunna sägas känna den. Jag känner din sorg som en smärta i mitt bröst. Jag känner din glädje genom att mitt hjärta sväller och nästan vill spricka. Jag är med dig i din sorg och glädje, för känslan är också min.

### **En anti-intellektuell hållning**

Ett sätt att sammanfatta dessa påminnelser är att vår förståelse av andra människor, både som andra, och som människor, inte primärt är en intellektuell hållning, en teori eller spekulation om vad som försiggår i den andra. Att ta andra som människor är djupt förankrat i våra spontana känslomässiga reaktioner på varandra. Det normala i vårt förhållningssätt till andra är helt enkelt (men ändå är det så svårt) att vi tar människor som människor och inte som automater. Det här kommer också fram i Wittgensteins poängterande av att det inte är uttryck för en åsikt att vi tar andra som människor.

”Jag tror att han lider.” – *Tror* jag också att han inte är en automat?

Bara motsträvigt kunde jag uttala ordet i dessa bägge sammanhang.

(Eller är det *så här*: jag tror att han lider; jag är säker på att han inte är en automat? Nonsens!)

Antag att jag säger om en vän: ”Han är ingen automat.” – Vad meddelar detta, och för vem vore det ett meddelande? För en människa som träffar den andre under vanliga omständigheter? Vad *kunde* det meddela honom! (Dock på sin höjd att vännen alltid beter sig som en människa, inte då och då som en maskin.)

”Jag tror att han inte är en maskin” har, så där utan vidare, ännu ingen mening.

Min inställning till honom är en inställning till en själ. Jag har inte *åsikten* att han har en själ.” (FU, 1992, del II iv.)

Min kännedom om andra är i de här avseendena inte resultatet av en tankeprocess eller en logisk slutledning. Wittgensteins anmärkningar om hur den inställning han har till den andra är en inställning till en själ, gör det dessutom möjligt att svänga på frågan om vilka moraliska slutsatser vi

kan dra av att anse att människor är besjälade, eller har en själ. Många moralfilosofiska diskussioner idag utgår från att vi först måste bestämma oss för om andra har en själ, eller om de är personer, för att avgöra om abort, eutanasi eller vårt sätt att behandla djur är rätt eller fel. Wittgensteins exempel får oss snarare att beakta hur de olika förhållningssätt vi tar till andra som bara för en stund eller mer genomgående delar vårt liv, ger liv åt begreppet "själ". Det är alltså inom dessa nätverk av reaktioner som frågan om vad och hur mycket vi kan förstå inställer sig för oss. Våra begrepp växer både ut ur våra reaktioner på varandra och hjälper oss att forma vår förståelse av våra relationer till varandra.

Wittgenstein låter oss se det ohållbara i den skeptiska utgångspunkten som ett kunskapsmässigt antagande. Vi är inte principiellt avskilda från varandra som en följd av att vårt inre nödvändigtvis är dolt för andra. Det finns ingen principiell svårighet att säga vad en annan människa känner eller om jag kan veta att hon känner något överhuvudtaget. Snarare är distinktionen inre och yttre en möjlig distinktion i ett språk som på ett mycket grundläggande plan förutsätter gemensamma erfarenheter och reaktioner. Därmed inte sagt att skeptikern, eller solipsisten, inte knyter an till andra svårigheter i vårt liv. Vi kan såväl erfara att vi inte förstår en annan, som tvivla på om vi lyckats förstå. Den bärande punkten är att dessa svårigheter inte hänger samman med vad vi kan veta. De konfronterar oss snarare med den mängd olika reaktioner som våra möten med varandra väcker.

### **Du är inte jag**

Vad är det som händer då själar möts? Betrakta följande formulering. *Du är inte jag. Jag behöver inte göra dig till en annan för du är alltid en annan än jag.* Vad är det för förunderligt med att säga "Du är inte jag"? Förstås är du inte det. Det här är väl trivialt? Samtidigt inbjuder satsen till djupare reflektion. Inte minst uppmärksammar den det ofta förbisedda andrapersonsperspektivet. För att igen ta kärleksbetygelsen som exempel, så fungerar den inte i första hand som en rapport om vad som sker i mitt inre. Den handlar inte om mig

utan riktar sig till dig. Den påminner om hur vi i våra samtal vänder oss till varandra, och hur mitt möte med ett annorlunda perspektiv kan komma att ifrågasätta och förändra mitt eget.

Då jag försöker förstå mina vänners betoning på hur de inte förstår varandra och på vikten av att värna om ett avstånd till den andra, är det i rollen av en värdefull insikt som satsen ”du är inte jag” blir en viktig hållplats. Den är också ett väsentligt inslag i Martin Bubers tankar kring hur vissa möten med en annan människa, ett *du*, ställer oss inför något radikalt annorlunda än mötet med ett *det*. Det vittnar om insikten att en människa, den du är, inte kan slås fast i vissa egenskaper. Min förståelse av dig kan aldrig utmynna i att jag besitter all kunskap om dig som finns. Det här berättar dels något om det omöjliga i att tänka sig att en människas liv kan reduceras till en totalitet av fakta. Dels har jag aldrig tillgång till alla fakta i en annan människas liv: jag följer aldrig någon hela tiden. Men även om jag skulle ha möjlighet att vara en ständigt närvarande del av en annans hela liv, finns där en obestämdhet i vad jag kommer att se som fakta. Att se något som ett faktum är i sig att tillskriva en viss händelse en viss relevans, och betydelse i relation till annat som jag tar som fakta.

Hur jag kommer att beskriva en situation är i sig uttryck för vad jag ser som väsentligt, och för vem jag är. De ord som står oss till förfogande för att beskriva en annan person är inte heller i en entydig bemärkelse beskrivningar. De uttrycker olika känslomässiga förhållningssätt; uppskattning, kritik, omtanke, o.s.v. Tänk t.ex. på det tonfall med vilket du kan säga ”Måste du alltid vara så...” och fyll på med lämpliga adjektiv. Var det första du tänkte på uppskattning, glädje, omtanke, eller hörde du snarare bitterhetens, irritationens eller förtvvlans röst? Vilka var adjektiven du tänkte på; svartsjuk, slarvig, dålig på att ta kritik, slutet för samtal, näsvis? Är inte det här goda exempel på hur vi kan försöka fånga in en annan i en enkel beskrivning, och göra den andra till något bestämt? En svartsjuk slarver som inte tål kritik. Här framstår det som ytterst problematiskt att vilja säga vem den andra i grund och botten är. Denna vilja att inrymma dig i min beskrivning utgör i den här

och många andra situationer ett brott mot dig; en vilja att slå fast och stämpla. Att sluta sig för vad jag i en annan situation kunde lära mig av dig.

Men tänk också på att vi kan säga: "Du är alltid så påhittig, lugn, bra på att handskas med kniviga situationer, fånga pudelns kärna." Alla beskrivningar av vem du är måste inte ha den negativa karaktären av att fånga in en annan. De kan också innefatta insikt och klarsyn.

Insikten att du är en annan än jag inbegriper onekligen ett krav på att sakta in inför dig, att tillerkänna dig din egen verklighet, och inte bara inkorporera dig i min. Den ger uttryck för tanken att det kan utgöra en form av moraliskt översitteri att påstå mig veta vad du känner, och den i sin tur kan vara en påminnelse om att jag inte står i dina skor och kan tala för dig. Jag vill ändå ifrågasätta om den med nödvändighet kräver av oss att vi går med på att vi aldrig någonsin kan förstå vad en annan tänker och känner, än mindre förstå varandra. För är det inte så att om vi insisterar på det sistnämnda, så går vi samtidigt emot den insikt som vi ville lyfta fram? Vi hävdar att för att jag ska förstå dig så borde jag också vara du. Endast om jag var identisk med dig och visste om alla dina tankar och associationer kring det som sägs, kunde jag verkligen sägas förstå dig.

Vad blir det då av den tanke som man ville fånga? Det djupa men samtidigt triviala i den grammatiska anmärkningen att "du är inte jag"? Låter inte den tanken oss också se att förståelsens "jag förstår dig" redan förutsätter att detta du som jag förstår är någon annan än jag? Innebörden i att säga "jag förstår" är med andra ord inte beroende av en total identifikation med den andra?

För att låna en talande bild som åbofilosofen Göran Torrkulla använt. Att förstå och möta dig i din förtvivlan, är inte att bli lika förtvivlad som du. Då har vi bara två som är förtvivlade. Ett uttryck för min förståelse är snarare att jag tröstar dig, att jag frågar dig vad som har hänt, och är där för dig. Det vill säga, det är oerhört centralt för innebörden i orden "jag förstår" att de kan vara uttryck för deltagande, liksom orden "jag förstår inte" kan ta formen av ett avvisande. Men här ska vi också komma ihåg att inget hänger på orden. I



andra situationer, sagt i rätt tonfall, kan ”jag förstår inte vad du går igenom” likaså vara ett uttryck för förståelse. ”Jag förstår precis hur du menar!” kan också vara ett alltför snabbt steg att identifiera en annans tankar med mina egna. Jag tar mig inte tid för att lyssna, för jag vet ju hur det är. Det sista leder oss också till följande: att förstå vad saker betyder för dig, är inte detsamma som att tänka på vad jag skulle tänka och göra i din situation, utan att se vad som framstår som möjligt och problematiskt ur ditt perspektiv.

### **Mellanspel: Förståelsens olika former**

Jag har uppmärksammat hur olika sätt att öppna sig och sluta sig för en annan människa aktualiseras i tal om att inte kunna förstå en annan människa. Jag har också försökt få fram att det avgörande inte är om jag säger ”jag förstår dig” eller ”jag förstår dig inte (för i slutändan kan vi aldrig förstå)” utan den *anda* i vilken jag säger det. Denna anda är förbunden med hur kärleksfullt jag närmar mig en annan. Är jag öppen för att du kan visa dig på sätt som går utöver min spontana förståelse?

Här är det viktigt att inte idealisera vad förståelse i sig är, eller att slå fast vad ordet betyder. Det här får oss lätt att blunda för att vi inte alltid menar samma sak med ordet i olika situationer. Förståelsen består, som sagt, inte i att genomgå identiska tankeprocesser. Ibland handlar den mer om att vara närvarande för en annan människa som en annan, med egna tankar, känslor och drömmar. Men vår förståelse tar sig inte bara uttryck i lyssnande samtal. Många gånger tar den sig snarare uttryck och form i vardagliga praktiker där vi på olika sätt blir varse om vad en annan gör. Det vill säga ofta handlar förståelse bara om att se vad som behöver göras. Jag dukar bordet och sätter på tevatten då det ännu är ogjort och du står och rör i gröten. Det är också i den här förståelsen för ”vad som bör göras utan att man blir tillsagd” som många vardagliga förståelseproblem uppstår. Du gör saker annorlunda än jag, eller min familj, brukar göra dem. Här blir det förstås också en fråga hur jag hanterar denna möjlighet att göra annorlunda. Accepterar jag den, eller hävdar jag att det bara finns ett sätt, det vill säga mitt?

Andra gånger tar sig förståelsen uttryck i vårt sätt att reagera på berättelser. Vi reagerar med sorg på sorgliga nyheter, med ilska och vrede på orättvisor. Vad vi kommer att mena med förståelse i de här olika fallen är på så vis beroende av det sammanhang inom vilket vi vill säga att vi förstår något. Frågan vi igen ställs inför är alltså inte om vi överlag förstår eller inte, utan vad vi i olika situationer vill säga med orden.

### **Jag behöver inte göra dig till en annan**

Jag har talat om vad det betyder för en annan att alltid vara annan, men hur är det med satsen, ”Jag behöver inte göra dig till en annan?” Varför är det viktigt att säga det här? Givetvis för att vi så ofta lockas till att göra den andra till någon annan än hen är. Det här är en speciellt stor risk i kärleksrelationer där mycket står på spel, och vi lever tätt inpå varandra. Så många drömmar och förhoppningar är invävda i tanken på den stora kärleken, så många djupa och ofta outtalade behov av bekräftelse, att vi lätt idealiserar den andra och projicerar våra förhoppningar på hen. Vi blir likaså besvikna när de inte faller in.

Det vardagliga livet erbjuder också små moment av insikter om den andras olikhet. Dessa ger inte alltid tillfälle att le och förundras över den andras annanhet. Snarare kan de irritera för att de står i vägen för vårt eget sätt att vilja göra saker. Min frustration kan här dra åt olika håll. Dels kan jag irriteras över ditt sätt att vara. Dels kan jag önska att du var på ett annat sätt. Det här sättet att göra dig till en annan utgör en frestelse och brist i kärlek.

Vi kan också försöka göra en dygd av frestelsen. Vi säger, ”Det bara är så att vi aldrig någonsin kan förstå varandra. Vi måste bara leva med olikheten?” Den här frestelsen kan uttryckas på mer eller mindre vackra sätt. Ett är att se den andra som ett mysterium, såsom i en mängd mindre seriösa påståenden om hur män och kvinnor aldrig kan förstå varandra. Man kan också betona vikten av att värna om det mystiska, så att vi inte blir för lika varandra. Blir vi för lika, varnar man, så försvinner magin.

Det här är inte ett sätt att erkänna det nödvändiga avstånd som finns mellan oss för att vi inte är en utan två. Det utgör inte heller en drivkraft att reflektera över den existentiella betydelse och det moraliska ansvar det för med sig att se den andra som en annan. Snarare är det ett sätt att romantisera avståndet mellan människor. Därtill cementeras de reella avstånd som kan finnas genom att vi gör det omöjligt, och dessutom icke-önskvärt, att överbrygga dem. Det blir ett slags romantisk fantasi som bygger på att jag måste göra dig till en annan för att överhuvudtaget stå ut med dig såsom du är. Det är en bristande tillit till att du, enbart i egenskap av att vara en annan människa än jag, erbjuder tillräckligt med mysterier att upptäcka under en livstid. På så vis pekar det här sättet att se på dig på en svårighet att älska snarare än det är ett äkta uttryck för kärlek.

### **Viljan att förstå**

När jag tänker på det avstånd som jag i början beskrev mellan mig, min fru och våra vänner, slås jag av den vilja att förstå som ändå präglar våra möten. Utan den skulle vi knappast upprepade gånger hamna i diskussioner om samma tema, och gång på gång nysta upp trådarna om vad vi förstår och inte förmår att förstå. Det är en solig sommardag. Vi sitter vid samma bord. Vi äter gott och är glada över att ha den här tiden tillsammans. Vi träffas inte så ofta eftersom vi bor på skilda orter. Vi talar om arbete och arbetsrelationer, om föräldraskap, om olika sätt att se på sitt människovärde och vad det blivit av en, om olika perspektiv på livet vid olika skeden av ett liv. Våra vänner är tjugo år äldre än vi. Det skulle vara en lögn att säga att vi inte för det mesta förstår varandra, att vi inte möts.

Kanske är det också bara mot bakgrund av denna förståelse som de ögonblick då vi inte förstår framstår som en så klar kontrast, som något att återkomma till och åstadkomma klarhet i. I de flesta fall är våra möten nämligen sådana att jag vid åtanken kan värmas av solen som sken då. Givetvis är det inte så att vi bara träffas soliga sommardagar, vi träffas under vintern också och alla sommardagar är inte soliga. Ändå säger det något om

min bild av dessa möten att de i mitt tycke bäst illustreras av en solig som-  
mardag vid vattnet.

När jag skriver det här så hoppas jag att våra vänner ska förstå varför  
jag skriver, och att jag minst av allt vill säga att de är svåra att förstå sig på.  
För det här är inte ett sätt att analysera dem, och därmed ställa mig på ett  
visst avstånd från dem. Det är inte ett försök att säga mer än det jag sagt i  
våra samtal eller kunde komma att säga i ett kommande samtal. Det är ett  
försök att komma underfund med vad det är jag själv vill säga, att förstå vad  
jag inte förstår och varför. För i den mening det finns ett avstånd mellan oss,  
bortsett från det rent fysiska mellan två städer, vill jag här med Lisa Ekdals  
ord säga att ”viljan att förstå är kanske det närmaste vi kan komma varann”.

### Litteratur

Joel Backström. 2007. *The Fear of Openness. An Essay on Friendship and the  
Roots of Morality*. Åbo: Åbo Akademi förlag.

René Descartes. 1998. *Valda skrifter*. Göteborg: Daidalos.

Merete Mazzarella. Vänskapens ovillkorliga öppenhet. *Svenska dagbladet*.  
21.7.2007. [https://www.svd.se/vanskapens-ovillkorliga-oppenhet/om/van-  
skap](https://www.svd.se/vanskapens-ovillkorliga-oppenhet/om/van-<br/>skap)

Rainer Maria Rilke. 1949. *Letters of Rainer Maria Rilke 1892–1910*. New York:  
W.W. Norton.

Göran Tunström. 1980. *Sorgesånger*. Stockholm: Bonnier.

Ludwig Wittgenstein. 1992. *Filosofiska undersökningar*. Stockholm: Thales.

Ludwig Wittgenstein. 1995. *Zettel*. Stockholm: Thales.



## HISTORISKT PS

# FBF - "En vintersaga"

Per Salskov

## Mötet

For att kunna förstå hur och på vilket sätt idén om FBFs Filosoficafé i Åbo kom till stånd är det viktigt att lyfta fram hur Göran Torrkulla och jag lärde känna varandra och hur denna vänskap utvecklades.

I slutet av 1980-talet jobbade jag som handbollstränare i Åbo IFK samt Helsingfors IFK. Såsom bosatt i Åbo blev det en mängd resor till Helsingfors, närmare bestämt 3-4 resor i veckan. Dessa resor var i stort alltid bussresor då det inte gick att komma hem från Helsingfors sent på kvällen med tåg. En sen kväll var jag på väg tillbaka till Åbo och satt som vanligt och läste i en bok – denna gång Mats Furbergs *Livet en trasa*.

Längre bak i bussen satt en långhårig, skäggig karl och skrev. Efter den då traditionella kaffetåren på Lahnajärvi kom mannen fram till mig och frågade vilken bok jag läste och vad jag tyckte om den.

Detta blev början på många och långa samtal mellan Göran och mig om politik och alla slags frågor. Dessa samtal fortsatte framöver, såväl under den period som jag jobbade som handbollstränare som senare som svensk sekreterare i Vänsterförbundet.

## FBF

Riktig fart tog samtalen efter att jag år 1996 blivit anställd som verksamhetsledare i Folkets bildningsförbund (FBF). Under de senaste åren hade FBF genomgått en enorm förvandling och hade gått från fyra heltidsanställda och några deltidsanställda till endast en anställd som jobbade på deltid. Jag hade innan jag blev anställd varit en del av FBF:s styrelse och arbetat med att utveckla idén om folkuniversitet (Folkuni). Folkuni hade arrangerats på olika orter i Svenskfinland. Då jag anställdes som verksamhetsledare för FBF, och var dess enda

anställda, blev det naturligt att Folkuni årligen arrangerades i Åbo.

Under själva övergången från fyra anställda till endast en fanns det löften från den dåvarande undervisningsministern om att FBF skulle få en större del av sin verksamhet finansierad via projektbidrag. Detta visade sig tyvärr inte vara sant. Åtminstone uteblev de stora bidragen. FBF anhöll bl.a. om bidrag för dokumentation av arbetarkultur, arrangerandet av arbetarkörfestival m.m, men fick inte del av de stora summor som utbetalades. Dock fick den dåvarande ministerns egen hemort ett stort bidrag till en golfbana. Knappast bildning, eller?

### **Verksamheten**

Verksamheten utvecklades sakta men säkert med bildningsidealet från folkuniversitetet som ständigt närvarande i bakgrunden. Vi hade utvecklat en krets av svenskspråkiga vänstermänniskor eller åtminstone sympatisörer och alternativt tänkande.

Genomförandet av verksamheten kom att förverkligas genom finansiering från Nordiska Ministerrådet. FBF var en del av den röd-gröna gruppens bildningsorganisation Nordisk Socialistiskt Oplysnings Forbund (NSFOF). Genom NSFOF blev det möjligt att få bidrag till Folkuniversitetet samt för annan samnordisk verksamhet. FBF hade dessutom ett mycket bra samarbete med Åbo gröna vänster, vars medlemmar var mycket drivande i FBF:s verksamhet.

Samtalen med Göran hade fortsatt under denna period. Dessa samtal var mycket givande speciellt för mig. Göran är en underbar person att diskutera med. En sann FBF:are, som aldrig såg ned på en person p.g.a. bristande utbildning, utan som alltid bedömde personen enligt vad han/hon sade. En person i Atos Virtanens och Sven Willners anda. Utöver den vanliga diskussionen om "världens tillstånd", politiska tvister samt livets mening, diskuterade vi ofta (om inte nästan alltid) på vilket sätt vi kunde utveckla FBF. Nedan vill jag säga något om de nya verksamhetsformerna samt deras eventuella finansiering.



## **Filosoficaféet**

Under mitt sökande efter nya verksamhetsformer råkade jag på en artikel i en svensk tidning, jag tror det var *Aftonbladet*, som handlade om filosoficaféverksamheten i Paris. Denna verksamhet startades i Paris ca. 1987. Initiativtagaren var den bortgångna filosofen Marc Sateau. Han var själv en "filosofisk café-filosof". Han startade helt enkelt med att gå ut på de parisiska caféerna och bjuda in till samtal. Sateaus ideal var Sokrates från det gamla Hellas.

Idén bakom den parisiska filosoficaféverksamheten utvecklades till att bli en demonstration mot den katolska kyrkan och dess brist på diskussion om viktiga frågor. Detta kunde vara frågor om fattigdom, abort, jämställdhet och politik. De hade för vana att samlas under gudstjänsttid, vanligtvis kl. 10 och framåt. Det var också, som ofta i Frankrike, vanligt att man drack ett glas vin eller två under debatten. Dessutom var det inte så vanligt att man hade en inledare, utan alla deltog fritt i debatten och ämnesvalet var alldeles fritt. Göran och jag diskuterade innehållet i artikeln och var rörande överens om att det skulle vara en bra idé att försöka genomföra något liknande i Åbo i FBF:s regi. Vi var dock överens om att tidpunkten på söndagen var ett lite dåligt val. Eftermiddagen skulle vara avsevärt bättre. Dessutom ansåg vi både att det vore bättre, med vår kännedom om våra finlandssvenska vänner, att filosoficaféet skulle ha ett ämne och en inledare.

Vi enades om att jag skulle leta upp ett ställe där vi skulle kunna köpa öl och vin och att tidpunkten skulle vare omkring 15.00 söndag eftermiddag. Vi enades också om att Göran skulle inleda första filosoficaféet. Jag minns inte på stående fot vad rubriken för vårt första filosoficafé var, men det hade något med Sokrates att göra. Det kunde ha varit "Sokrates i vardagen". Dessutom var Göran och jag överens om att filosoficaféet skulle hållas på ett språk så nära vardagsspråket som möjligt och att ämnet skulle vara så nära vardagen som möjligt, alltså vardagsfilosofi – helt i den gamla grekens anda.

Det föll också på mig att se till att FBF gjorde så mycket reklam om arrangementet som möjligt. Affischer sattes upp på Åbo Akademi, flyers delades ut av min familj och en artikel med information om idén samt det första

filosoficaféet kom i *Åbo Underrättelser*. Första filosoficaféet ägde rum där café Blanco finns i dag och var en stor succé.

Det första året sökte vi hela tiden efter rätt form och rätt ställe. Lokalen på Blanco var inte idealisk: den var för liten, så vi försökte med Gamla Apoteket. Det var först då vi testade restaurangen "Skolan" och framför allt "Historierummet" som man fick känslan att filosoficaféet nu hade hittat hem. Restaurant Skolan har varit stamställe sedan dess. Vi inbjöd hela tiden inledare bland FBF-sympatisörer samt anställda inom Åbo Akademi. Under de första åren hade vi en massa olika men spännande inledare som t.ex. Lauri Karvonen, Svante Lundgren, Jan Otto Andersson, L.D. Eriksson, Claes Andersson, Johan von Bonsdorff, Carina Nynäs, Thomas Wallgren, Peter Nynäs, Nils Holm samt medlemmar i den röd-gröna gruppen från Nordiska rådet.

## **Författarpresentationer**

*Jonas Ahlskog* är forskare i filosofi vid Åbo Akademi och verksamhetsledare för Folkets bildningsförbund.

*Joel Backström* är forskare i filosofi vid Helsingfors universitet och styrelseordförande för Folkets bildningsförbund.

*Fredrik Edin* är journalist och skribent. Han har bland annat arbetat som kulturjournalist på tidningen *Arbetaren*.

*Nikolai Enckell* är filosof och tidigare verksamhetsledare för Folkets bildningsförbund.

*Peo Hansen & Stefan Jonsson* är professor i statsvetenskap respektive professor i etnicitet, Institutet för forskning om migration, etnicitet och samhälle, REMESO, Linköpings universitet.

*Alf Hornborg* är antropolog och professor i humanekologi vid Lunds universitet.

*Camilla Kronqvist* är forskare i filosofi vid Åbo Akademi.

*Hanna Lindberg & Ann-Catrin Östman* är forskare respektive akademi-  
lektor i historia vid Åbo Akademi.

*Åsa Linderborg* är skribent och kulturchef för *Aftonbladet*, Stockholm.

*Christer K. Lindholm* är forskare i nationalekonomi och skribent i Åbo.

*Eva Nilsson* är utvecklingspolitisk rådgivare vid Kepa.

*Hannes Nykänen* är forskare i filosofi vid Åbo Akademi och Helsingfors universitet.

*Sharon Rider* är professor i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet.

*Per Salskov* är tidigare verksamhetsledare för Folkets bildningsförbund.

*Hugo Strandberg* är universitetslärare i filosofi vid Åbo Akademi.

*Jayne Svenungsson* är professor i systematisk teologi vid Lunds universitet.

*Göran Torrkulla* är filosof och konstnär i Åbo.

*Fredrik Westerlund* är forskare i filosofi vid Jyväskylä universitet.

### **Tack till filosoficaféets finansiärer**

Filosoficaféet har ordnats utan avbrott i Åbo av FBF sedan 1997. Ett hjärtligt tack till följande bidragsgivare som finansiellt möjliggjort att FBF:s filosoficafé har överlevt och blomstrat i Åbo de senaste tjugo åren.

*Svenska kulturfonden*

*Svenska Folkskolans Vänner*

*Konstsamfundet*

*Understödsstiftelsen för Arbetets Vänner, huvudföreningens kulturfond*

*William Thurings stiftelse*

*Otto A. Malms donationsfond*

*Kulturfonden för Sverige och Finland*

*Statsunderstöd för organisationernas fria bildning, Undervisnings- och*

*kulturministeriet*


*Åbo stad*

*Stiftelsen Martha och Albin Löfgrens kulturfond*

Denna bok är utgiven med stöd av stiftelsen Finlandssvensk Bokkultur.







Texterna i den här antologin härstammar från det livskraftiga och i tjugo år återkommande folkbildningsamtal som kallas filosoficafé i Åbo. Bidragen förkroppsligar filosoficaféets fria och reflekterande anda. Avsikten med filosoficaféets föredrag har varit att ge rum för samtal, och det samma kan sägas om antologins texter, som baserar sig på anföranden under filosoficaféet. Som läsaren märker har temana varit lika brokiga som livet självt, och behandlat allt från existentiella frågor till miljöförstörelse, magi, mellanmänsklig förståelse, konspirationsteorier, Afrikas exploatering och ekonomisk politik. Gemensamt för dem är en diskuterande och ifrågasättande anda. Filosoficaféerna har uppmanat sin publik att utmana det invanda. Det gör också den här boken.



9 789529 622153