

# Innehåll

Förord • 7

SVERRE WIDE, FREDRIK PALM  
OCH CHRISTIAN ABRAHAMSSON

Inledning • 9

ANDERS RAMSAY

Theodor W. Adorno: Samhället som andra natur • 37

MAGNUS FISKESJÖ

Giorgio Agamben och den kommande gemenskapen • 53

MARIA JOHANSEN

Oändlig repetition. Hannah Arendt och begreppet det sociala • 89

SVERRE WIDE

Självskapelsens dialektik. R. G. Collingwood och  
det sociala livets grundläggande struktur • 119

PER MAGNUS JOHANSSON

Upplysningen i psykoanalysen. Sigmund Freuds sammansatta  
idéer om psykoanalysen som upplysningsprojekt • 137

GUNNAR OLSSON

Min Kant han är tre kanter, en trekant är min Kant • 159

VESSELA MISHEVA

Samhället och sociologin i Niklas Luhmanns systemteori • 177

CHRISTIAN ABRAHAMSSON

Prepositioner och virvlar. Michel Serres och passagen • 217

OLLI PYYHTINEN

Bivalent och trivalent sociologik.  
Georg Simmels sociologiska aritmetik • 243

FREDRIK PALM

Njutandets gemenskap.  
Den symboliska ordningen i Slavoj Žižeks samhällsanalys • 273  
Författarpresentationer • 301

# Inledning

SVERRE WIDE, FREDRIK PALM  
OCH CHRISTIAN ABRAHAMSSON

I ett samhälle där ekonomin får en allt självklarare ställning och där vetenskapen i allt högre grad domineras av nyttotänkande – kort sagt där såväl våra vardagliga praktiker som vårt tänkande om dessa stegvis underkastas föreställningen om effektivisering – är det politiskt och vetenskapligt nödvändigt att stanna upp vid och kontempera den situation eller det tillstånd vi befinner oss i. ”Stanna upp vid” får emellertid inte förväxlas med att ”fångas i”. Tvärtom är det många gånger nödvändigt att temporärt dissociera sig från den omedelbara när- eller nuvaron, att kliva ur situationen och genom någon form av omväg sedermera röra sig tillbaka mot den. I denna volym gör vi detta genom tio bidrag som vart och ett reflekterar kring hur olika tänkare inom samhällsvetenskap och humaniora genom tiderna föreställt sig relationen mellan å ena sidan samhället och socialiteten och å andra sidan tänkandet, kunskapen eller vetandet.

Vi frågar således efter det sociala. Vi frågar efter hur de band som binder *oss*, dig och mig, samman till ett *vi* är beskaffade. Ja, vi frågar till och med om denna bild av band som binder är rimlig. Och varför kallar man egentligen vissa fenomen sociala och andra inte? Utgör den sociala världen kanske ett fält bland andra fält (naturen, individen, ekonomin osv.)? Hur ser i så fall gränserna ut mellan dessa; hur förhåller sig den sociala världen till det icke-sociala? Är det fråga om ett slags utvändigt bredvidvaro eller blir det sociala socialt i kraft av *det andra*, av *sitt andra*? Är det överhuvudtaget möjligt att tänka sig en mänsklig gemenskap eller samvaro utan de band och relationer som vi betecknar som sociala? Existerar det en

det socialas nollpunkt? Har gränsdragningen en maktdimension? Eller utpekar det sociala inte så mycket ett empiriskt område som ett sam-varande-i-världen, en ontologisk grund som bestämmer världen så som vi möter den? Eller är det sociala rent av ett sätt att *möta* världen på? Och var och när äger det sociala rum?

Det är vår övertygelse att ett någorlunda tillfredsställande svar på dessa och liknande frågor inte kan nås om man inte samtidigt riktar blicken mot det tänkande som försöker begripliggöra det sociala. Och detta är inte en enkel metodologisk fråga (hur skall vi på bästa sätt nå kunskap om detta fält?), utan en fråga som tvingar oss att reflektera över i vilken utsträckning det sociala är uppbyggt av tänkande och i vilken utsträckning tänkandet är socialt. Uttryckt annorlunda så rör det den grundläggande frågan om huruvida det sociala, som begrepp, är vad som förklarar eller om det är vad som måste förklaras. Denna dubbla problemställning gör det befogat att tala om detta arbete som ett i grunden socio-logiskt projekt. Vi eftersträvar alltså en *sociologik*, där det centrala med nödvändighet kommer att gälla det dolda bindestrecket eller relationen mellan tänkande och socialitet.<sup>1</sup>

## Tänkande

### *Enhetssträvan*

Tänkandets historia känner flera exempel på tydliga enhetssträvanden vad gäller tänkandets egen metod. René Descartes fick som bekant en drömlig uppenbarelse – det var den 10:e november 1619 – av hur den enda metoden (den geometriska) skulle kasta ljus över hela tillvaron och därmed skänka de metodiskt tänkande människorna herravälde över naturen (bli *maîtres et possesseurs de la nature*).<sup>2</sup> En enda metod alltså, och ett enda tänkande. Med hjälp av denna enhet skulle till och med rörelse och förändring kunna förstås. Senare har både positivisterna under 1800-talet och nypositivisterna

1 Om begreppet sociologik, se Sverre Wide, *Människans mått. Om statistik, sociologi och världen som socialt vara* (Stockholm – Stehag: Symposium, 2005, kap. 8, "Om sociologik".

2 Se "Avhandling om metoden" i René Descartes, *Valda skrifter* (Stockholm: Natur & Kultur, 1953).

under 1900-talet följt Descartes i det att de liksom han förespråkade idén om en enda vetenskaplig metod och ett enda vetenskapligt tänkande (tydligast manifesterat i *Unity of science-rörelsen*). Centralt blev här också föreställningen om experimentet (som kan vara ett faktiskt experiment eller ett så kallat kvasiexperiment) och om den positivt givna verkligheten. Tänkandet hamnar därmed bredvid verkligheten; om ett experiment skall vara möjligt måste utfallet vara oberoende av hypotesen eller förutsägelsen.<sup>3</sup> Följaktligen förutsätts en i grund och botten *realistisk* föreställning om att verkligheten i vetenskapen kan betraktas som något som existerar oberoende av tänkandet. Den kunskap vetenskapen utvecklar kommer således endast att betraktas som en kanske svåruppnådd, men ändå i princip enkel avspegling eller representation av denna yttre, självständiga verklighet.<sup>4</sup>

Detta enhetstänkande har på många områden varit mycket framgångsrikt, men det har också två centrala begränsningar. Den ena gäller det sätt det tänker verkligheten och den andra det sätt på vilket det tänker sig självt. Den första begränsningen blir tydlig när det gäller att förstå den sociala verkligheten. I de fall denna har blivit studerad utifrån en konsekvent realistisk och experimentell position har man hamnat i en behaviourism som de facto inte lämnar något av det sociala livet kvar att studera. Problemen framgår också av att samhällsvetenskapen inte nått några entydiga icke-triviala resultat som motsvarar dem man uppnått inom naturvetenskapen. Och det går inte längre att säga att detta beror på att samhällsvetenskaperna är så unga – det har man sagt så länge att till och med argumentet nu är gammalt. Den andra begränsningen framgår av de misslyckade försök som gjorts inom psykologin att med den experimentella metoden studera tänkandet som ett positivt fenomen. Det tillkommer Edmund Husserl att ha visat att psykologin inte kunde och inte kan få fatt i giltighetsproblematiken, alltså det att tänkande inte bara är eller inte är, utan att det gör anspråk på att vara giltigt, att det

3 Sverre Wide, "On the Art of Being Wrong: An Essay on the Dialectic of Errors", *Journal of Philosophy of Education*, 43/4 (2009)

4 Den läsare som är intresserad av denna för-givet-tagna bild av vetenskapligt tänkande alldeles egen historia rekommenderas att läsa Lorraine Daston och Peter Galison, *Objectivity* (New York, Zone Books, 2007).

alltså måste bedömas som (mer eller mindre) sant eller falskt.<sup>5</sup> Å ena sidan förmår enhetstänkandet alltså bara närma sig ett skikt av tillvaron – den värld som det förmår avtäcka är principiellt begränsad till positivt och experimentellt givna fakta. Å andra sidan blir det för egen del, på grund av sin oförmåga att förstå sig självt, reducerat till ett mot världen stående, instrumentellt förnuft.<sup>6</sup> Trots dessa begränsningar tycks enkelheten vad vi här kallat enhetstänkandets modell över tänkandet och verkligheten (här i synnerhet den sociala verkligheten) utöva en ständig lockelse på vetenskapen. Den skänker trygghet och legitimerar strävan efter enhet, liksom tron på framsteg och ackumulation av kunskap. Samtidigt har det emellertid alltid funnits alternativ till den i det vetenskapliga samtalet. Mot den har ett tänkande rest sig som tar fasta på skillnaden mellan olika tänkanden, som ifrågasätter föreställningen om att tänkandet endast representerar verkligheten och betonar tänkandets och verklighetens (inte minst den sociala verklighetens) *dialektiska identitet*.

### *Alternativ*

I det följande skall vi skissera tre olika alternativ till den ovan beskrivna synen på tänkande. Förvisso handlar det om en serie positioneringar som på lite olika sätt behandlar skillnaden mellan olika tänkanden, men vi menar ändå att de förenas i kritiken av det tänkande som utgår ifrån antagandet om ett autonomt vara utanför eller skilt från tänkandet.

1. *Hegel*. G. W. F. Hegel preciserade den inom den tyska idealismen vanligt förekommande distinktionen mellan förstånd och förnuft, där det förstnämnda, förståndet, i huvudsak befinner sig på en klassificerande, empiristisk men samtidigt abstrakt nivå av

5 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reiner Logik* (Halle: Max Niemeyer, 1913). Tilläggas bör att denna kritik av den experimentella psykologin och främst den vid denna tid ledande forskaren Wilhelm Wundt även framfördes inom de egna leden. Den centrala uppsatsen är i detta avseende John Dewey, "The Reflex Arc Concept in Psychology", *Psychological Review*, 3 (1896).

6 Jämför t.ex. Max Horkheimer och Theodor W. Adorno, *Upplysningens dialektik. Filosofiska fragment* (Göteborg: Daidalos, 1997) och Herbert Marcuse, *Den endimensionella människan. Studier i det avancerade industrisamhällets ideologi* (Stockholm: Aldus/Bonniers, 1968).

vetandet.<sup>7</sup> Det förväxlar sina egna konstruktioner av verkligheten, med verkligheten själv. I den meningen är förståndet ett vetande som inte fullt ut känner sig självt, men som ändå äger en relativ giltighet och som inom sig innehåller ett frö till en annan, enligt Hegel, högre kunskap och som åtminstone i vissa fall kan utgöra ett nödvändigt steg i kunskapens utveckling mot förnuftet. Det viktiga här är att förnuftet samtidigt utgör ett tänkande som skiljer sig från och införlivar förståndet i sig självt. Det är till skillnad från förståndet konkret. Det återfinner något av det omedelbara som förståndets klassificeringar en gång gjorde sig främmande för.<sup>8</sup> Det viktiga för den diskussion som här förs är att Hegel i sin filosofi visar hur det vi i vår vardag uppfattar som verkligt är beroende av den kunskapsposition vi intar. Från detta förhållande kan inte ens Hegels egen text frigöra sig och hans idé om att tänkandet förverkligas först när det återvänder till frågan om det omedelbara, eller när det universella återvänder till och försonas med det partikulära, har tolkats på delvis olika sätt. F. H. Bradley tolkade det till exempel i termer av ett samhälle som övervunnit spänningen mellan sina element, alltså som ett samhälle i harmoni med sig självt avspeglat i varje medborgares försoning med sin egen plats i systemet. Mot detta kan vi ställa Judith Butler och hennes läsning av det ”konkret universella” som en universalitet vilken erkänner de försanthållanden, antaganden eller regler vilka organiserar samhället vid en viss given tidpunkt som produkter av en ständigt pågående kamp eller förhandling.<sup>9</sup> ”Abstrakt universellt” blir här det vetande som i likhet med förståndet tar sina egna kategorier och klassificeringar som eviga sanningar – Butlers mest kända exempel på ett sådant vetande är antagligen den heterosexuella matrisen. Denna universalitet känner som sagt inte sig själv, den har inte synliggjort villkoren för sina egna verkningar.

- 7 Jämför Hegels lilla uppsats ”Wer denkt abstract?” (som Heidegger betraktade som den bästa introduktionen till Hegel och den tyska idealismen). G. W. F. Hegel, ”Wer denkt abstract?” i *Gesammelte Werke* 5 (Hamburg: Felix Meiner, 1998).
- 8 Se t.ex., G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Berlin: Akademie-Verlag, 1966), § 79-82 (Där Hegel emellertid räknar med två sorters förnuft, det dialektiska (negativa) och det spekulativa. Denna distinktion spelar dock mindre roll för oss i detta sammanhang.)
- 9 Judith Butler i Judith Butler, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* (London: Verso, 2000).

2. *Bergson*. Henri Bergson är berömd för sitt sätt att ställa en pragmatiskt inriktad, rumslig intelligens mot en tidlig och dynamisk intuition, bättre lämpad att förstå människans själsliga egenskaper.<sup>10</sup> Intelligensten ställer sig enligt Bergson nämligen alltid utanför det som den vill förstå och förstår därmed utifrån sina egna, fenomenet självt främmande, syften. Därmed *förstår* den heller aldrig dessa i egentlig bemärkelse; fenomenen blir livlösa, utan *egen* betydelse, blott inordnade i användbarhetens abstrakta klassifikationer. Intuitionen, däremot, är betydelsens och dynamikens förståelsesätt som till slut blir den del av det som den förstår. För att förstå tillvarons föränderlighet krävs ett tänkande som självt är föränderligt.<sup>11</sup> Detta överbyggande av avstånd är alltså centralt för Bergson. I *Materia och minne* skriver Bergson att filosofin i århundraden varit fångad i dualismen mellan substans och föreställning, tinget-i-sig och våra representationer av tinget samt frågor rörande materia och ande. Om vi lyckas bryta med detta dualistiska tänkande menar Bergson att materien, världen, vår kropp och själva universum kommer att framträda som bilder för oss. Detta bildbegrepp syftar här på något som omfattar såväl tänkandet som verkligheten. För Bergson är de ovan nämnda materiella entiteterna i själva verket inget annat än bilder. Materien är som han säger just ett "aggregat av bilder".<sup>12</sup> Och omvänt är det idémässiga och mentala inte något som står mot detta aggregat. Tvärtom deltar det i och verkar alltid redan med utgångspunkt i bilderna.

3. *Deleuze*. Om det är möjligt att läsa Gilles Deleuze verk utifrån en gemensam nämnare skulle vi föreslå att denna nämnare utgörs av en rad försök att konstruera en annan bild av tänkandet än vad han i *Difference and Repetition* benämner som en dogmatisk bild. Den bild av tänkandet som Deleuze försöker lösa upp är den som utgår från *doxa*,<sup>13</sup> en föreställning som inte är något annat än ett *cogitatio*

10 Se t.ex. Henri Bergson, *Filosofien och livet* (Stockholm: Wahlström och Widstrand, 1912), Henri Bergson, *Introduktion till metafysiken* (Pontes, 1992).

11 Jämför Dag Østerbergs delvis av Bergson inspirerade eleganta *Metasociologisk essä*. Dag Østerberg, *Metasociologisk essä* (Göteborg: Korpen, 1986).

12 Henri Bergson, *Materia och minne. En undersökning av kroppens förhållande till själen* (Stockholm: Wahlström och Widstrand, 1913), s. ix. Representation avser här en mental perception.

13 Gilles Deleuze, "Bilderna av tänkandet", *Aiolos* 3 (2004).



*natura universalis*, en uppfattning som utgår från föreställningen att alla nödvändigtvis känner till tänkandets innebörd eftersom alla tänker. Att lösa upp denna bild av tänkandet är enligt Deleuze att betrakta som filosofins mål då den bild av tänkandet som tar sin utgångspunkt i en punkt är just förfilosofisk. Men därmed görs tänkandet just till något ting-likt. Något vi kan identifiera, äga och kontrollera. Mot detta ställer Deleuze sin egen föreställning om ett tänkande som alltid äger rum ”på gränsen för [...] vetande[t], på denna yttersta gräns som skiljer vårt vetande från vår ovetskap, och som får det ena att övergå i det andra”.<sup>14</sup> Detta tänkande kan inte fångas genom konstruktionen av en modell eller system av klassifikationer. Det kan endast närmas genom uppmärksammandet av de rörelser i tänkandet som inträffar när det otänkta i tanken uppstår, eller genom uppsökandet av glappet mellan tankens utsida och dess insida. Därmed markerar Deleuze inte endast hur tänkandet är ett tänkande i tillblivelse snarare än en fast fixpunkt, eller ett fast vara. Lika avgörande för honom är att detta tänkande inte längre tillhör subjektet eller insidan. Det ”detroniserar interioriteten hos verbet ’vara’”, och skapar ”en Harlekinvärld av brokiga och icke-totaliserbara fragment där man kommunicerar via externa relationer”.<sup>15</sup> Brottet med tänkandet som fast vara handlar med andra ord också om att tänkandet konstrueras som ett i grunden relationellt fenomen.

I dessa exempel från filosofins område har vi således sett tre olika sätt att problematisera föreställningen om att det i grund och botten bara finns ett tänkande och att detta tänkande står mot en värld, allt i enlighet med den välkända distinktionen mellan subjekt och objekt. Detta tänkande finns (tänks), men problematiseringen av det hänvisar oss också mot ett annat. Nu är poängen med denna bok att distinktionen (distinktionerna) mellan dessa två tänkanden som vi funnit hos Hegel, Bergson och Deleuze även återfinns på det sociala område och att det fixerande och klassificerande tänkandet svarar mot en viss typ av socialitet och det konkret universella eller dynamiska mot en annan.

14 Gilles Deleuze citerad efter Anders Johansson, *Avhandling i litteraturvetenskap. Adorno, Deleuze och litteraturens möjligheter* (Göteborg: Glänta, 2003), s. 41.

15 Deleuze citerad efter Sven-Olof Wallenstein ”Förord. Deleuze, Leibniz & Barocken”, *Vecket: Leibniz & barocken* (Göteborg: Glänta, 2004) s. 13.

## Socialitet

### *Flaskan*

En av de mest seglivade, eller om man så vill livskraftiga, tankefigurerna inom sociologin och samhällsteorin är den som ställer vår modernitet mot det förmoderna, traditionella och auktoritära samhället och skildrar hur det moderna subjektet genom upplysningen frigör sig från det traditionella samhällets förtryckande intersubjektivitet, hur ”allt fast” genom det kapitalistiska systemet ”förflyktigas” och hur vi, för att tala med sociologer som Anthony Giddens och Ulrich Beck, i moderniteten ser och genomgår en successiv utveckling mot subjektiv reflexivitet och autonomi. Ett viktigt element i denna jämförelse är idén om förskjutningen från ett samhälle behärskat av religiösa föreställningar till ett som genom förnuftet frigjort sig från desamma. I det perspektivet framstår alltså den nya ordningen som fri till skillnad från den gamla ordningens förslavande auktoritet. Tankefiguren aktualiseras även i diskussioner av samtida fenomen som exempelvis den så kallade anonyma alkoholiströrelsen (AA) och dess tolvstegsprogram. AA-rörelsen – detta ur-amerikanska fenomen med dess blandning av självhjälp, ärlighet och inte minst spiritualism – tas sällan på allvar inom den sociologiska vetenskapliga diskursen. Detta förhållande har säkerligen till stor del att göra med att vissa väsentliga element av rörelsens ideologi tycks komma väldigt nära en ny form av konservatism – motsättningen mellan det dåliga livet dominerat av beroendet och det goda livet och dess frigörelse genom överlämnandet till en högre makt, för tankarna till en reaktionär tillbakagång till ett auktoritärt, traditionellt leverne. Ett liv för den som inte mäktar med modernitetens emancipation av subjektet och ett liv fritt från auktoritet.

Och ändå är det just själva idén om denna högre makt som enligt Gregory Bateson låter AA bryta med vår tids individualistiska tro och den västerländska dualismen mellan kropp och själ.<sup>16</sup> För Bateson är nämligen alkoholismen som fenomen ett uttryck för

16 Det är anmärkningsvärt att Giddens i sin behandling av en av AA-rörelsens avknoppningar, SLAA (Sex and Love Addicts Anonymous), förbiser talet om denna högre makt och därmed lyckas göra SLAA till en ren förnufts-rörelse. Se Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1992).

föreställningen om subjektets makt över sig självt och sin kropp. Alkoholismen, som Bateson beskriver den, har med andra ord en logik eller epistemologi som fångar alkoholisten i en tävling med flaskan, en kamp vars hopplöshet han eller hon först kan komma i kontakt med genom erfarenheten av att ”nå botten”. Så blir vägen ut ur alkoholismen också nära förbunden med denna insikt rörande kampen med flaskan.

Erfarenheten av nederlag tjänar inte bara till att övertyga alkoholisten om att förändring är nödvändig, den *är* det första steget i denna förändring. Att bli besegrad av flaskan och att veta om det är den första ”andliga erfarenheten”, genom vilken myten om makten över sig själv bryts genom demonstrationen av en högre makt.<sup>17</sup>

Alkoholistens etos består av tron på den egna makten över flaskan och den speciella stolthet som känslan av att ”jag kan...” (kontrollera alkoholen) uttrycker. Erkännandet av nederlag innebär att acceptera maktlöshet, att inse hur flaskan inte alls kontrolleras utan tvärtom kontrollerar. Därmed placeras flaskan på en plats som alkoholisten inte kan behärska och i detta uppkommer erfarenheten av den högre makten. I en gest som för tankarna till Jacques Lacans tal om ett ”icke-allt” begär, kommer alkoholisten till insikt om att han eller hon är icke-gud (not-God), en insikt som i bästa fall låter alkoholisten avbryta den av hybris präglade tävlingen med sin omvärld. Erfarenheten av den högre makten slår in en kil i denna tävling. Därmed ersätter i Batesons terminologi alkoholisten sin *symmetriska* rivalitet med flaskan, med en *komplementär* underkastelse inför den högre makten.

### *Demokratin*

Denna för AA centrala gest måste emellertid behandlas med viss försiktighet eftersom den kan tyckas indikera existensen av en auktoritet som individen måste underkasta sig. I den meningen skulle den – tolkad på ett visst sätt – kunna ge näring åt det ”hat mot demokratin” som den franske politiske filosofen Jacques Rancière på senare tid diskuterat som en trend på stark frammarsch inom i

17 Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (New York: Ballantine, 1973), s. 313.

synnerhet den franska intelligentian.<sup>18</sup> Detta leder oss att beakta de politiska konsekvenserna av AA-rörelsen som många gånger uppfattas som antipolitisk i sitt uttryckliga förbud mot att blanda sig i yttre angelägenheter. Är då AA också en anti-demokratisk rörelse? Avgörande för Rancière skulle här vara att AA:s brott med den symmetriska relationen med flaskan inte ersätts av en traditionell auktoritetstro om den inte också ska bli anti-demokratisk. Lite förenklat kan vi kanske säga att den komplementära relationen till den högre makten, måste skiljas från den komplementära relation som präglar demokratihatet. Alkoholistens överlämnande av sig själv till den högre makten får – för att inte övergå i demokratihat – så att säga inte sammanblandas med elevens förhållande till läraren, sonens relation till fadern, eller flockens blinda tillit till herden, eftersom dessa former av komplementära relationer bryter med jämlikhetens princip. Viktigt är därför att den reaktion som finns inom AA, som den mot fenomen som massindividualism och konsumism, inte samtidigt riktas mot det egalitära princip. Det är nämligen just detta demokratihatet gör. Det misskänner individualismen som ett resultat av jämlikhetens princip och reducerar egalitarismens brott med det auktoritära till kapitalistisk, gränslös självtillväxt och tron på den jämlika dialogen till elevens omogna självhävdelse gentemot läraren. Det nya med detta motstånd mot det egalitära är att det inte springer ur direkt konservativa eller extrema politiska kretsar. Istället är det uppfattningar som verkar i hjärtat av det postpolitiska samhället.

Och om alkoholismen i Batesons argument organiseras kring reifieringen av alkoholistens symmetriska försök att bemästra alkoholen, är det centralt för Rancière att hatet mot demokratin reifierar själva synen på demokratin. Hatets grundläggande gest utgörs nämligen av den tolkning som gör gällande att demokratin kan betraktas som ett visst samhällstillstånd. Med detta reduceras politiken till något tillfälligt, när den i själva verket enligt Rancière utgör en nödvändig dimension av all samhällelig ordning. Politiken uttrycker för Rancière det förhållande att social ordning aldrig är naturlig. Den står för det som får det tillfälliga i förgivet-tagna dominansförhållanden att framträda, som avbryter maktens välsmorda maskineri genom att markera skillnaden mellan domine-

18 Jacques Rancière, *Hatet mot demokratin* (Stockholm: Tankekraft, 2007).

rade och dominerande. Och det är därför Rancière, liksom andra politiska teoretiker som Chantal Mouffe, insisterar på skillnaden mellan de sociala strukturer som endast upprätthåller ett visst samhälles rådande maktordning och ”det politiska” i egentlig mening som synliggör de parter, konflikter och den polemiska aktivitet som maktordningen vilar på och ofta söker osynliggöra.<sup>19</sup> I den meningen kommer reduktionen av det egalitära till massindividualismens katastrofala härjningar legitimera en förhandling och i förlängningen en inskränkning av demokratins egalitära politiska grund.

Båda dessa exempel uttrycker det förhållande att olika socialiteter är organiserade kring olika antaganden, men också att de i olika hög utsträckning erkänner sina egna villkor. Beroendet och hatet vilar båda på bortträngningen, osynliggörandet och misskännandet av det relationella villkor som möjliggör samhället. Trots det är misskännandet inte alls avvikande från hur vi ofta uppfattar vår omvärld och vi måste ofta observera olika sociala sammanhang noggrant för att urskilja denna relationella dimension.

### *Tortyren*

Låt oss illustrera detta med ett tankeexempel. Vi tänker oss en bild. Bilden visar en soldat. Hennes blick möter inte kameraobjektivet utan är riktad snett nedåt, mot golvet. I handen håller hon ett rep, fäst i repet är en man – naken på golvet. Andra bilder flimrar hastigt förbi – fångar i högar, fångar indränkta i avföring, hetsande hundar. Vad är det bilden visar för oss? Vad är det bilden gör med oss? Frågan återvänder i samma form men med en annan betydelse. *Är* detta en människa? De ord som räknas upp är alla substantiv, men dessa säger oss egentligen ingenting om de relationer som äger rum i bilden. Tagna var för sig finns bland de olika beteckningarna ingenting som skulle kunna beskriva relationerna. Vad som saknas i samlingen substantiv är de prepositioner som sammanlänkar dem – i, mellan, framför, bakom, under, över.<sup>20</sup> Ord vi ofta glider förbi och tar för givna, men som inte desto mindre utgör det som ger

19 Jacques Rancière, *Disagreement. Politics and Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), s. 16 f.

20 Michel Serres och Bruno Latour, *Conversations on Science, Culture, and Time* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995) s. 101–123.

riktning åt texten. Och om vi därför är vana att se substantiven som det som ger kropp och substans åt texten, bilden eller det sociala, visar oss detta exempel tvärtom att det som verkligen skapar textens substans, dess mening, pågår mellan substantiven. För det är här rumsligheten och temporaliteten skapas, det är här bilden blir en bild som kopplar samman.

Samtidigt förblir de relationella termerna sällan entydiga. De binder inte endast. De sliter även isär och löser upp. De låter tanken vandra från människa *till* ting, från ting *till* hund, från hund *till* torterare, från torterare *till* människa. En sådan språklig trop som samtidigt relaterar och splittrar är paradoxen. För de flesta av oss står paradoxen kanske främst för något motsägelsefullt. Men dess kraft ligger, som Gilles Deleuze uttrycker det, i själva verket inte i denna motsägelsefullhet, utan i att den låter oss vara närvarande i tillblivelsen av motsägelserna.<sup>21</sup> Paradoxen tvingar oss i två riktningar samtidigt. Den stör entydigheten i bilden. Något liknande gör en annan välkänd trop, anomalin.

Kanske har läsaren redan gissat att bilden vårt tankeexempel avsåg var ett av de ökända fängelsefotografierna från Abu Ghraib. Om något så utgjorde denna serie bilder en anomali i den annars så strikt kontrollerade bilden av USA:s krig i Irak. Men vad innebär anomalin här? Visst stördes den etablerade bilden av ockupationen, men var bilderna inte endast ett uttryck för en pervers maktutövning, för en högst lokal störning utan kopplingar till bilden i övrigt? En sådan tolkning stämmer dock dåligt överens med den förståelse av anomalins betydelse som förs fram av Gilles Deleuze och Félix Guattari i *Mille Plateaux*. Anomalin befinner sig nämligen alltid vid gränsen, den uppträder vid gränsen och den passerar längs med gränsen. På detta sätt skiljer sig anomalin från det anormala, vilket betecknar det som befinner sig på andra sidan gränsen, det som står utanför reglerna eller går emot dem.<sup>22</sup> Är inte Abu Ghraib just detta? Ett gränsevenen eller en gränsszon som präglas av konstant osäkerhet och laglöshet.<sup>23</sup> Både vakterna och fångarna befinner sig i detta suspenderade gränstillstånd. Deras bilder skjuter upp och stör

21 Gilles Deleuze, *The Logic of Sense* (London: Continuum, 2004) s. 86.

22 Se vidare Gilles Deleuze och Félix Guattari, *A Thousand Plateaus* (Minneapolis, The University of Minnesota Press 1987) s. 243-246.

23 Giorgio Agamben, *State of Exception* (Chicago: University of Chicago Press, 2005)

säkerheten i den allmänt etablerade bilden av kriget och lagen. I den meningen är detta en socialitet som hotar.

Och samtidigt uttrycker bilderna i sig ett försök att komma till rätta med mångtydigheten. Bilderna låter oss skönja det obscena i relationen mellan subjektet och den andre. Försöket att med våld tvinga in den andre i det egna, att med våld förvandla osäkerhet och mångtydighet till säkerhet och entydighet. En våldsam reaktion på det annorlunda, det som ligger bortom och utanför subjektets, men också statens kontroll. "Terroristen" förkroppsligar den utsida som Imperiet inte kan behärska och som därför inte kan tillåtas existera. Givetvis är detta ett abstrakt våld. För även om det ger kroppsliga och själsliga skador, även om syftet är att plåga konkreta kroppar, så är det på samma gång ett abstrakt, metafysiskt våld, ett identitetens våld. Ett våld som syftar till etablerandet av gränsen mellan det mänskliga och det icke-mänskliga, kort sagt till etablerandet av en viss socialitets eller gemenskaps gräns.

### *Främlingen*

Om terroristen förkroppsligar socialitetens andra, i form av dess hotfulla utsida, så står *främlingen* för en annan form av hot, ett mer klibbigt sådant (i Sartres mening), som ett subjekt eller en figur som på samma gång blockerar och tvingar oss att omformulera socialiteten. Främlingen tvingar oss att ifrågasätta de isomorfa relationerna mellan de fixerande kategorierna territorium, kultur, identitet och medborgare. Främlingen – eller i Hannah Arendts politiska filosofi: flyktingen – är det subjekt som blottlägger de universella anspråkens partikularitet och den för-givet-tagna isomorfismen i relationen nation/folk/politiskt subjekt (medborgare).<sup>24</sup> Flyktingens närvaro tvingar oss att inse att den jord vi trodde var fast och stabil i själva verket är i ständig rörelse, att de gränser för inklusion som det politiska medborgarskapet och rättighetstänkandet vilar på innebär en för-givet-tagen uppdelning i medborgare/icke-medborgare, en inklusion/exklusion som inte går att logiskt förena med de universella anspråk rättighetstänkandet vilar

24 Se vidare Giorgio Agamben, *Means without end. Notes on politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000) s. 15-26 och Jacques Derrida, *Of Hospitality* (Stanford: Stanford University Press, 2000)

på.<sup>25</sup> Flyktingens/främlingens närvaro suspenderar den normala pendelrörelsen mellan det kända och det okända, mellan inklusion och exklusion. Flyktingen/främlingen är vare sig fullständigt inkluderad i gemenskapen eller fullständigt utanför. Uttryckt annorlunda är hon både fixerad och obunden, både en del av gruppen och utanför gruppen – samtidigt. Detta innebär i sin tur att den punkt som främlingen utgör eller är en del av inte kan finna sig någon annanstans än i mellanrummet mellan de givna kategorierna, eller i den ständiga pendlingen mellan dem som gör henne alltid redan samtidigt ”nära och fjärran”.<sup>26</sup> Om då främlingen utgör en avvikande närvaro i socialiteten, så ger hon också kropp åt ett slags paradoxal samtidighet av olika oförenligheter i samma socialitet. Och ska vi ta oss från en socialitet som erkänner och accepterar denna omöjliga samtidighet måste främlingen upphöra att utgöra ett hot för oss, och detta kan vi endast göra genom att som vi säger nedan gå från spel till lek.

### *Spelet*

Av de exempel vi hittills har diskuterat framgår att problem uppstår när den enskilde ställer sig mot det sociala och uppfattar detta som ett mer eller mindre givet fält för den *egna* kampen. För den som deltar i en sådan kamp, den som *spelar det sociala spelet*, kommer alltid att fråga sig: hur kan *jag* få ut mesta möjliga av denna situation? vad tjänar *jag* på detta? osv. Detta gäller i vår tid på många områden, inte bara på de personliga relationernas plan utan också inom politik och vad gäller inställningen till kunskap.<sup>27</sup> Kanske kan man säga att det är fråga om en konsumistisk inställning till den sociala världen, men det är i så fall en konsumism parad med ett stort mått av strategi.<sup>28</sup>

25 För en diskussion av detta i relation till ett rumsteoretiskt resonemang; se Doreen Massey, *For Space* (London: Sage, 2005) samt Christian Abrahamsson, *Topoi/graphein* (Uppsala: Uppsala universitet 2008).

26 Georg Simmel, ”Främlingen”, *Hur är samhället möjligt och andra essäer* (Göteborg: Korpen, 1981) s. 144.

27 Jämför t.ex. diskussionen i Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, Massachusetts–London: Harvard University Press, 1991). Man kan också tänka på den allmänna utvecklingen inom universitetsvärlden (t.ex. den s.k. Bologna processen).

28 Jämför Sverre Wide, ”Tankar om reflexion”, *Häftet för kritiska studier*, 35/2–3–4 (2002).



G. H. Mead har på ett allmänt plan diskuterat spelets betydelse i det sociala livet.<sup>29</sup> Att lära sig att spela innebär att på en och samma gång individualiseras och socialiseras. Den som ännu inte kan spela, det lilla barnet och de mycket barnsliga, kan inte se sig själv utifrån ett allmänt perspektiv, har ännu inte någon uppfattning om vare sig ett tydligt jag eller om objektivitet. Det lilla barnet har visserligen antagligen lärt sig att i ögonblicket överta den Andres blick och därigenom få en skymt av sig själv (barnet som leker med dockan ser sig själv som mamman eller pappan ser det), men det är först den som lärt sig spela ett spel som kan se sig själv ur ett objektivt perspektiv. Här gäller det inte bara att kunna förstå den enskilda lekkamratens perspektiv, utan att förstå det allmänna perspektiv som korrelerar till ens eget jag. Den som t. ex. börjar spela fotboll måste kunna se sig själv inte bara som motståndarna ser en själv utan också som medspelarna, domaren och publiken (och bol-len) ser en. Först då har man möjlighet att bli en bra fotbollsspelare. I spelet grundas objektiviteten. Mead talar om att ta den generaliserade andres perspektiv och att göra denne generaliserade andre till en del av sig själv. Först härigenom erhåller individen ett jag.

Men fotbollen är ett specifikt spel och den generalisering som är tillåten har sina gränser. Spelarna är t. ex. tvungna att acceptera reglerna så som externt givna. Om de på eget initiativ – t. ex. under pågående match – beslutar sig för att ändra reglerna kommer de att upphöra att spela fotboll. Vidare måste de upprätthålla tron på spelets relativa autonomi. Om de drar generaliseringarna alltför långt riskerar det att innebära att spelarna börja spela för publiken, för sponsorer och tv-publik. Resultatet blir då något i stil med amerikansk wrestling, med uppgjorda matcher, inövade roller – den onde och den gode, osv.<sup>30</sup> Å andra sidan är det ett verkligt problem för ett samhälle när människor inte förmår att kreativt överskrida de roller de lärt sig att spela. Den som vill spela fotboll i alla sammanhang, den som vill tillämpa fotbollens regler på alla områden och som ser alla andra människor som fotbollsspelare (eller domare eller publik) kommer att göra det svårt för sig själv och för andra. Och det samhälle som uppmuntrar eller tvingar individen att hålla

29 George Herbert Mead, *Mind, self & society. From the standpoint of a social behaviorist* (Chicago: University of Chicago Press, 1934), kap. 3.

30 Erving Goffman, *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1974), s. 416 f.

sig till sin roll och sitt spel kommer att vara ett problematiskt och ofritt samhälle.

Vår tids framgångsrika spelare vet emellertid att röra sig mellan olika spel genom att anpassa sina aktiviteters form till de i stunden gällande reglerna. Här är vi då tillbaka vid bilden av den enskilde som ställd *gentemot* samhället, den strategiske aktören som accepterar de externt givna reglerna men som alltid handlar för att för egen del maximera en vinst eller minimera en förlust. Spelaren, så som vi förstår honom här, står alltid mot samhället som ett system av givna relationer och spelet går ut på att skaffa sig så bra överblick över dessa relationer som möjligt för att kunna bemästra varje möjlig situation – det innebär en anställningsbar (som det nu heter) blandning av att vara streetwise och socialt kompetent. Kort sagt så kommer livet enbart att vara beräknande. Men hur begränsad är inte en sådan tillvaro? Det Andra förblir blott annorlunda, lagen blott extern och individen i grund och botten ensam.

Om vi fullföljer Meads tankegång måste vi emellertid fråga oss hur långt generaliseringen kan och bör drivas. Var hamnar vi om vi inte längre bara vill spela fotboll eller något annat mer eller mindre väl definierat spel? Det är tveksamt om man hamnar någon annanstans än vid Kants kategoriska imperativ: formellt tomt, men med ett inre krav på oss att förverkliga lagen i dess universalitet på vårt eget sätt. Vi måste ta ansvar för det allmänna, men vi kan inte längre betrakta det allmänna som något yttre i förhållande till oss själva. Individen står då inte mot moralen, samhället och de sociala reglerna utan är, med alla problem som det naturligtvis medför, den som i sina specifika handlingar förverkligar det allmänna. Vi är alltså framme vid det konkret universella. Och den som förmår spela på detta sätt kan visst fortsätta med fotbollsspelet, med skattebetalarspelet, med vänskapsspelet och alla andra möjliga spel. Men han gör det inte enbart för sin egen skull, utan återfinner sig själv i den Andra, i reglerna och i sättet att tillämpa dem. Och därmed är det kanske inte längre så mycket en fråga om spel, som om ett slags lek.<sup>31</sup>

31 Jämför Wide, *Människans mått*.

## Sociologik

Om vi förstår föreliggande bok som en övning i sociologik lierar den sig också med det tänkande som bryter med det vi ovan benämnde som faktatänkande och föreställningen om tänkandet som en oproblematisk avspegling av dessa rena fakta. Sociologiken vänder sig mot den dubbla begränsning Husserl konstaterade i denna positivism, alltså att den dels begränsar sin värld till fakta, dels gör sig själv till denna faktavärlds motsats. Mot detta kan vi ställa ett dubbelt argument. För det första låter sig den sociala världen inte reduceras till något faktum; den rymmer sin egen giltighetsproblematik.<sup>32</sup> Den som vill betrakta den sociala världen som faktum, t.ex. i syfte att säkerställa samhällstänkandets vetenskaplighet eller helt enkelt för att vinna herravälde över sociala fenomen, kastar oundvikligen ut barnet med badvattnet. Gemensamt för bidragen i denna bok är att de alla utgår från antagandet att den sociala giltighetsproblematiken innebär att den sociala världen har och är en form av tänkande; det som ligger till grund för hur vi här tänker det sociala är ett immanent *socio-logiskt* förhållande.

Detta får, för det andra, konsekvenser för det tänkande som skall förstå den sociala världen. Om inget tänkande, inte heller det som åtminstone delvis är konstitutivt för den sociala världen, kan förstås utifrån, måste det tänkande som försöker förstå vara av samma slag som det som skall förstås. Samhällstänkandet bryter alltså med nödvändighet den strikta uppdelningen mellan ett förstående (tänkande) subjekt och ett förstått ("otänkt") objekt, den mellan observatören och det observerade, eller den mellan det samma och det andra.<sup>33</sup> Våra antaganden om socialiteten måste därför också gälla tänkandet om det sociala och omvänt reflekterar sig de sätt på vilka vi närmar oss socialiteten i socialiteten själv. Det innebär att det vi ovan sagt om tänkanden står i ett inre förhållande till det vi sagt om det sociala.

Så ser vi att alkoholisten, den som hatar demokratin, torteraren

32 Hans Skjervheim, *Objectivism and the Study of Man* (Oslo: Universitetsforlaget, 1959), Peter Winch, *The Idea of a Social Science* (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I-II* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987).

33 Se Fredrik Palm, *Det odödas analys. En studie av centralproblematiken i Slavoj Žižeks samhällsanalys* (Uppsala: Acta Universitatis Upsalisensis, 2007)

och spelaren har det gemensamt att de ställer sig i motsats till sin omvärld. Av det sagda framgår 1) att deras tänkande är ickesocialt, och 2) att det som de ställs inför är ickesocialt. Detta gör att de faktiskt står handfallna inför sina problem. Samt inför de problem som ett fixerande och reifierat tänkande möter i en föränderlig värld. Allt de gör är bestämt av den motsättning mellan subjekt och objekt och mellan skillnad och identitet som deras attityd är uppbyggd kring. Endast ett i grunden socialt tänkande förmår överskrida låsningarna och därmed bli en del av frigörelsen. I alla fallen är det också just övervinnandet av subjekt/objekt-dualiteten, både vad gäller tänkandet självt och inom socialiteten, som bör ses som det centrala steget.

Med utgångspunkt i det ovan förda resonemanget om övervinnandet av motsättningen mellan det subjektiva och det objektiva kan vi dra följande slutsatser: För det första kan förståelsen av socialiteten inte skiljas från kritiken av den eller problematiseringen av dess grundläggande antaganden, och vidare innebär detta att kritiken aldrig kan uppfattas som att den läggs på det sociala från någon visavi det sociala yttre position. Tvärtom är den strikt immanent i det sociala självt (åtminstone som embryo). För det andra kommer man att behöva erkänna möjligheten av en graderad socialitet; beroende på om de sociala fenomenens giltighet kan infrias eller ej kommer de i högre eller lägre grad vara sociala. Men olika grader av socialitet kan inte beskrivas på en enkel skala som mäter från ett mindre till ett mer (som t.ex. temperatur). Bergsons kritik av sådana skalor måste betraktas som giltig; den sociala världen är inte enbart extensiv.<sup>34</sup> Den högre (eller den mer *intensiva*) positionen kommer tvärtom att samtidigt negera och bekräfta (innesluta) den lägre; det är alltså fråga om en social dialektik. Detta leder oss till vår tredje punkt: Den sanning det är fråga om kan inte beskrivas som en eventuell överensstämmelse mellan tänkandet och dess objekt. Det ligger i föreställningen om en sådan överensstämmelse, att den antingen föreligger eller inte föreligger. Men de sociala teorierna och den sociala världen kan inte vara helt felaktig. Vi kan därför säga att sociologiken åtminstone delvis

34 Henri Bergson, *Tiden och den fria viljan. En undersökning av de omedelbara medvetenhetsfakta* (Nora: Nya Doxa, 1992)

handlar om att kartlägga de sociala misstagens relativa sanning.<sup>35</sup> För det fjärde kan vi inte längre upprätthålla den skarpa skillnaden mellan teori och empiri på det socialas område. Alltför länge har samhällstänkande dragits med den besvärande och begränsande självuppfattning enligt vilken den för att verkligen vara betydelsefull måste grundas i ett empiriskt material, i data. Men den sociala teorin är alltid redan fylld av erfarenhet (empiri) och den sociala världen (empirin) är alltid redan teoretisk.<sup>36</sup> Det handlar inte om att uppge kravet på mödosamt arbete utan om att öppna eller hålla öppna dörrar för ett mödosamt men potentiellt fruktbart arbete. Hur sociologiken kommer att utvecklas beror på vår vilja att ta oss an detta arbete och det är ett sådant arbete vart och ett av våra bidrag ger sig i kast med.

## Bokens olika bidrag

I denna boks tio kapitel kommer frågan om det sociala att behandlas närmare. Varje kapitel utgår från en specifik tänkare och även om vi menar att man för bokens övergripande syfte har mycket att vinna på att se dem i ett större sammanhang, kan man mycket väl läsa kapitlen som tio fristående introduktioner till dessa författares sociala tänkande. De tänkare som behandlas är, i tur och ordning, Theodor W. Adorno, Hanna Arendt, Giorgio Agamben, R.G. Collingwood, Sigmund Freud, Niklas Luhmann, Immanuel Kant, Michel Serrres, Georg Simmel och Slavoj Žižek. Urvalet är baserat framför allt på följande fyra principer: För det första skall tänkarna vara relevanta för denna boks huvudinriktning, dvs. på något sätt behandla eller belysa relationen mellan socialitet och tänkande. För det andra skall deras arbeten på något sätt ha relevans för vår tids stora sociala frågor och problem. För det tredje skall de tillsammans representera en stor traditions- och ämnesmässig bredd. För det fjärde skall de i möjligaste mån ligga till grund för en kritisk reflektion över de antaganden som organiserar de samhällsvetenskapliga och humanistiska ämnenas teoretiska *doxa* av idag. Ett inslag av

35 Jämför Wide, "On the Art of Being Wrong".

36 Jämför Sverre Wide, "Teori för rädda", i Sverre Wide, Fredrik Palm och Vessela Misheva (red.), *n(n)a(g)e(n)t()*. Om kunskap, kärlek och ingenting särskilt. En vänbok till Kaj Håkanson (Uppsala: Sociologiska institutionen, 2008).

godtycke är antagligen ofrånkomligt, men vi menar ändå att vårt urval väl motsvarar dessa principer och hoppas att texternas djup och bredd kan stimulera läsaren till egna socio-logiska undersökningar.



I det första kapitlet, ”Theodor W. Adorno: Samhället som andra natur”, gör sociologen Anders Ramsay ett försök att rekonstruera Adornos teori om samhället (det sociala). Han visar att Adorno värjer sig mot varje försök att skapa ett abstrakt och överhistoriskt enhetsbegrepp om samhället. I stället fokuserar Adorno specifikt på det borgerliga samhället och han tar fasta på dess motsägelsefulla karaktär. Denna motsägelse går dessutom igen i samhällsteorin som är full av antinomier – mellan aktör och struktur, mellan det att förklara och det att förstå, mellan subjektivism och objektivism osv. Avgörande är att dessa motsatser inte ses som komplementära eller som ”problem som kan lösas genom nya begreppsbildningar”. Problemet är djupast sett socialt; det består i att vårt samhälle är konstituerat som ett *bytessamhälle*, där bytesförhållandet samtidigt skapar, reproducerar och döljer den samhälleliga verkligheten. Därmed blir samhället till en andra natur, en pseudonatur som står emot människorna som en främmande makt och den egentliga sociala teorin kommer att vara en kritik av denna pseudonatur. Ramsay visar hur, enligt Adorno, en sådan kritisk teori måste kunna tänka motsägelser och därmed övervinna det borgerliga samhällets motsägelsefulla självförståelse.

I kapitel två, ”Oändlig repetition. Hannah Arendt och begreppet det sociala”, undersöker idé- och lärdomshistorikern Maria Johansen Arendts distinktion mellan det sociala och det politiska. I Arendts analys utgör det sociala livet ett hot inte bara mot det egentligt offentliga – det politiska – men också mot det privata, mot individualiteten. Franska revolutionen blir ett exempel på den allmänna rörelse som ersätter politik med (social) natur, och detta ”förutsätter en abstrakt mänsklig varelse, ett exemplar av människoarten, som i den mån hon alls existerar är en *skapelse* av ett berövande.” Revolutionen berövar med sin betoning på mänskliga – naturliga! – rättigheter människan hennes persona och leder till ett slags misstanke- och avslöjandepraktik som inte lämnar något kvar annat än ett slags dödlös repetition, eller som Arendt

säger, det blotta livet, allt i ett slags livets seger över politiken. Det moderna samhället skapar med sitt arbete och sin konsumtion, sin byråkrati och övervakning en abstrakt socialitet organiserad kring den ensamma individen som står emot en värld alltmer tömd på mening. Johansen visar att enligt Arendt hotar detta dödlösa tillstånd inte bara att upplösa den autentiska unicitet som bara kan förverkligas i en (begränsad) med-varo, utan också den överskridande politiska handling som bara kan framträda mot bakgrund av en i sig meningsfull delad värld.

Antropologen Magnus Fiskesjö utgår i ”Giorgio Agamben och den kommande gemenskapen”, kapitel tre, från just Agambens tänkande och hans idé om en så kallad kommande gemenskap. Som detta antyder är den socialitet som här behandlas en potentiell socialitet, ännu ej aktualiserad. Men det handlar också om en frigörelse från ”det slags samhälle där människor definieras av identiteter som de påtvingas i ett maktspel underordnat en maktens logik”. Maktens organisatoriska princip faller tillbaka på ett klassificerande vetande vilket endast erkänner medborgarna i egenskap av kategorier som ”arbetare”, ”bönder”, ”kvinnor” och ”muslimer”. Den kommande gemenskapen presenterar sig som ett alternativ till liknande principer och gömmer sig i den ambivalens och tvetydighet som Agamben menar att statens och medborgarskapets egna logiker rymmer. Därmed rör sig hans undersökningar kring olika sociala uttryck som inte kan inordnas i dessa logiker, som de former av samhällsliga gränzoner han kallar undantagstillstånd, det nakna liv de biopolitiska maktapparaterna skapar som sin rest och det singulära som inte kan inordnas i serier. Fiskesjö tar oss – i sin exposé över dessa undersökningar – från Agambens diskussioner av antikens distinktion mellan *bios* och *zoe*, via hans vid det här laget klassiska analys av de tyska koncentrationslägren, fram till dagens krig mot terrorn.

I kapitel fyra, ”Självskapandets dialektik. R. G. Collingwood och det sociala livets grundläggande struktur”, argumenterar sociologen Sverre Wide för att samhället är ett ofullbordat självskapande. Det är självskapande då det sociala bestäms, i motsats till klassen, som ett delande av något där detta delande, i motsats till gemenskapen, är internt. En genuint social grupp är en grupp som (fritt) styr sig själv, och detta styrande *är* gruppen själv. Självskapandet är ofullbordat då varje social grupp rymmer ett mått av ofrihet, av

icke-socialitet, och uppgiften består i att få det som styrs av någon eller något annat att styra sig självt. För att förstå denna ”den aldrig fullbordade process enligt vilken en icke-social grupp förvandlar sig till en social grupp”, fordras ett tänkande som är öppet för det sociala livets egen motsägelsefullhet. Å ena sidan får det inte nöja sig med att förstå det sociala i termer av fakta (för det sociala har alltid en riktning framåt), med hjälp av klassificeringar (ty logiska klasser är aldrig sociala) eller i termer av hot, belöning eller vinst (ty inte heller dessa kategorier är sociala). Å andra sidan måste dessa kategorier ändå omfattas av det sociala. Det sociala rymmer alltså sin egen motsats. Det tänkande och handlande som kan förstå denna framåtsträvande motsägelse är i grunden historiskt och det förverkligas i plikten; förmågan och kravet på att i den specifika historiska kontexten förena det enskilda med det allmänna.

I kapitel fem, ”Upplysning i psykoanalysen. Sigmund Freuds sammansatta idéer om psykoanalysen som upplysningsprojekt”, diskuterar psykoanalytikern och idé- och lärdomshistorikern Per Magnus Johansson Freuds tänkande om hur vi som människor kan förstå oss själva i relation till vår samtid. Viktig blir här distinktionen mellan å ena sidan den rationella och förnuftsmässiga sidan av detta närmande och å andra sidan det Johansson kallar ”att lära känna sig själv” och ”sitt begär och sina önskningar”. Enligt Johansson postulerar Freud i och med detta ett flyktigt vetande format av subjektets relation till det omedvetna, där denna relation är något som jaget aldrig kan bli herre över. Därmed är det psykoanalytiska vetandet ett vetande som måste öppna sig inför det okända och okontrollerbara. Men också inför vissheten att vi som människor aldrig upphör att i enlighet med våra individuella rädslor, vår moral och andra psykologiska motiv, tränga bort delar av tänkandet till det omedvetnas position. Psykoanalysen blir därmed placerad i spänningen mellan företaget att göra det omedvetna medvetet och erkännandet av glömskans och det okändas konstitutiva roll för medvetandet. En del av detta erkännande gäller erkännandet av lidandets och icke-realiserade önsknings betydelse i våra liv. I Freuds projekt är det avgörande att ta fasta på och gå tillbaka till detta lidande, att ge de tidigare icke-realiserade drömmarna, som ger näring åt det ordlösa lidandet, nya sublimerade former. Men i en senmodernitet präglad av den framgångsrika ytans strävanden håller förutsättningarna för ett sådant psykoana-



lytiskt upplysningsarbete med detta lidande enligt Johansson på att sopas undan, allt i takt med att vårt samhälleliga tänkande blir allt mindre benäget att sysselsätta sig med den mörka upplysningens frågor om död, lidande och det okända.

I sjätte kapitlet, kulturgeografen Gunnar Olssons bidrag "Min Kant han är tre kanter, en trekant är min Kant", ritas en karta över den märkliga, ständigt skiftande, gränzson i vilken Immanuel Kants fenomen och noumen hålls samman och isär. I Olssons läsning förvandlas Kants sanningsland till en palimpsest på vilken vi kan se de oräkneliga överlagringar i vilka "sammanflätningen av kroppslig sanning och kulturellt för-givet-taget – sinneting och tanketing" framträder. Olsson frågar efter de relationer som binder samman de konkreta världar vi möter med våra kroppar och de abstrakta världar vi möter med våra sinnen. Hans frågor är på en och samma gång centrala såväl för den teoretiske filosofen som för den praktiserande geografen: "Hur hittar jag vägen i det okända? Hur inser jag vad ögat ser och hur begriper jag vad handen griper? Hur lyder formeln för det lim som fogar samman kroppens fem sinnen med kulturens sjätte, det sjätte med de fem? Hur rapporterar jag mina upptäckter så att det jag säger och visar i samma gest blir sant för mig och trovärdigt för dig? Hur är de strukturerade, de socialisationsprocesser som gör oss så lydiga och så förutsägbara?"

Sociologen Vessela Misheva presenterar i kapitel sju, "Samhället och sociologin i Niklas Luhmanns systemteori", Luhmanns sociologiska systemteori. I centrum för diskussionen står det sätt på vilket Luhmann utvecklar sin teori om det sociala systemet som ett system av kommunikation, i syfte att lägga grunden till en stor sociologisk systemteori i Parsons anda. Grundläggande för denna teori om socialiteten som kommunikation är synen på socialiteten som konstituerad i ett visst kunskapsarbete, eller som vi säger här, i ett visst tänkande. För det första uppstår systemet först i och med att ett system skiljer ut sig från det Luhmann kallar omvärlden. För det andra reproduceras systemet endast genom att denna grundläggande distinktion upprepas genom observation. Systemet finns inte utanför denna kontinuerliga reproduktion av skillnaden mellan in- och utsida. Och detta avspeglas också i sociologens kunskap. Ett system kan observeras utifrån genom en andra ordningens observation. Men denna kräver i sig en egen ny distinktion och öppnar sig själv i sin tur för nya fortsatta observationer. På detta

sätt kan vi aldrig nå en slutgiltig, ren eller objektiv tankeposition. Det finns som Luhmann säger ingen sista observation. Därmed intar han en radikalkonstruktivistisk grundhållning vilken underkänner de i denna bok problematiserade uppdelningarna mellan subjekt och objekt, mellan tänkande och verklighet.

I kapitel åtta, "Prepositioner och virvlar. Michel Serres och passagen", behandlar kulturgeografen Christian Abrahamsson de relationer som samtidigt binder oss samman och håller oss isär. Abrahamsson frågar, genom Michel Serres, hur ett *vi* formas av ett *du* och ett *jag*. I texten illustreras denna fråga av William Goldings klassiska roman *Flugornas herre*. För Serres, liksom för pojkarna i Goldings roman, blir det till en fråga om den grundläggande relationen mellan process och form. Uttryckt annorlunda: hur kan de ständiga förändringar som pojkarna erfar delas och stabiliseras så att det *vi* som utgör både socialitetens gränser och dess kärna inte löses upp? Texten blir så till en studie av de fluktuerande gränser som binder pojkarna dels till varandra, dels till ön, men även till den ständigt undflyende besten. I slutet visar det sig att de avstånd som uppstår i varje relation är centrala för att det *vi* pojkarna försöker stabilisera inte ska implodera. Dessa avstånd regleras dels av det faktum att en relation samtidigt delar och är delande men även av de ting som binder pojkarna samman – snäckan, glasögonen och grishuvudet.

I kapitel nio, "Bivalent och trivalent sociologik. Georg Simmels sociologiska aritmetik" diskuterar sociologen Olli Pyyhtinen Simmels teori om det sociala utifrån de två figurerna dyaden och triaden. Pyyhtinen försöker utifrån dessa båda figurer att formulera en sociologisk aritmetik. En aritmetik som tar sin utgångspunkt i frågan "hur många entiteter krävs det för att skapa en social relation?" För Pyyhtinen, liksom för Simmel, blir det en fråga om hur vi kan tänka det socialas minsta beståndsdelar. Texten inleds med en undersökning av den, för Simmel, grundläggande sociala relationen *jag* och *du*. Denna relation kan, menar Pyyhtinen, begreppsliggöras som ett vara-med. Dock menar Pyyhtinen att dessa dyadiska relationer alltid medför ett tredje element – relationen själv. Med denna numeriskt högre nivå – triaden – medföljer inte endast en störning i vad som förstås som en omedelbar relation mellan *jag* och *du* utan även potentialen till tillkomsten av en helt ny figur. Denna nya figur är, menar Pyyhtinen, den sociala helheten som betecknas av ett *vi*.

I det sista kapitlet, "Njutandets gemenskap. Den symboliska ordningen i Slavoj Žižeks samhällsanalys", diskuterar slutligen sociologen Fredrik Palm hur Žižeks analyser av vår tids samhälle ständigt pendlar mellan frågan om den symboliska ordningen som vara eller objektiv verklighet och den reala akt (fantasin, subjektet, njutandet) som på en och samma gång grundlägger och omöjliggör ordningen. I det redogör han bland annat för hur Žižeks syn på hur konkret socialitet bildas, hur den alltid förutsätter ett visst vetande eller kunskap. Detta grundläggande vetande går emellertid aldrig ihop eftersom det måste lösa den olösliga motsättningen mellan det symboliska och det reala och det är därför det alltid måste anta fantasins undflyende form. Och samtidigt visar Palm att detta inte leder till relativism i den zizekska texten. Tvärtom är det avgörande för Žižek att olika former av socialitet och fantasier erkänner det reala i olika hög grad. Därmed får "det falliska" representera den konservativa tendensen till bortträngning av det reala, medan "det feminina" står för det radikala erkännandet och förkroppsligandet av detsamma. Genom ett rad exempel diskuteras hur olika partikulära socialiteter i den zizekska texten bestäms i relation till dessa poler eller logiker, en diskussion som dels visar hur socialiteten ständigt tenderar att dra sig tillbaka i den fal(li)ska tryggheten, dels skisserar villkoren för att socialiteten, enligt Žižek, ska kunna betraktas som autentiskt feminin, eller – som Palm uttrycker det – som en *njutandets gemenskap*.

## Ett öppet system?

Med denna bok vill vi sammanfattningsvis lyfta fram ett sätt att ställa frågor om vår sociala värld som är viktigt men som ibland glöms bort. Det handlar om den flerdubbla frågan om tänkandet i det sociala, om det sociala i tänkandet, om relationen mellan det sociala i tänkandet och tänkandet i det sociala och om tänkandet om denna relation. Det är tydligt att boken inte nått fram till ett socio-logiskt "system". Och fastän man t.ex. mycket väl kan tänka sig en sociologikens (icke-klassifikatoriska!) kategori- och omdömeslära – eller ett slags socialier att jämföra med Martin Heideggers existentialier, är det tveksamt om de någonsin skulle kunna fixeras till just ett slutet system. Bokens brister, som sett ur

det perspektivet kommer sig av att den är skriven av olika författare som alla skriver ur delvis egna perspektiv, blir kanske därför inte så allvarliga som man först kunde befara. Kanske är de rent av en sorts styrka. Men hur det än är med den saken är det vår bestämda uppfattning att en medvetenhet om ”den sociala frågans” komplexitet och om möjligheten av att arbeta socio-logiskt inte bara möjliggör ett potentiellt fruktbart sätt att studera viktiga samhällsteoretiska författarskap, utan också gör det möjligt att ställa viktiga frågor och arbeta mot möjliga lösningar på vår tids ack så brännande ”sociala frågor”.

## Referenser

- Abrahamsson, Christian, *Topoi/graphein* (Uppsala: Uppsala universitet, 2008)
- Agamben, Giorgio, *Means without end. Notes on politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000)
- , *State of Exception* (Chicago: University of Chicago Press, 2005)
- Bateson, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind* (New York: Ballantine, 1973)
- Bergson, Henri, *Filosofien och livet* (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1912)
- , *Materia och minne. En undersökning av kroppens förhållande till själen* (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1913)
- , *Introduktion till metafysiken* (Pontes, 1992)
- , *Tiden och den fria viljan. En undersökning av de omedelbara medvetenhetsfakta* (Nora: Nya Doxa, 1992)
- Butler, Judith, Ernesto Laclau och Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* (London: Verso, 2000)
- Daston, Lorraine och Peter Galison, *Objectivity* (New York, Zone Books, 2007)
- Deleuze, Gilles, *The Logic of Sense* (London: Continuum, 2004)
- Deleuze, Gilles, ”Bildn av tänkandet”, *Aiolos* 3 (2004)
- Deleuze, Gilles och Félix Guattari, *A Thousand Plateaus* (Minneapolis, The University of Minnesota Press 1987)
- Derrida, Jacques, *Of Hospitality* (Stanford: Stanford University Press, 2000)
- Descartes, René, *Valda skrifter* (Stockholm: Natur & Kultur, 1953)
- Dewey, John, ”The Reflex Arc Concept in Psychology”, *Psychological Review*, 3 (1896)
- Giddens, Anthony, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1992)
- Goffman, Erving, *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1974)