

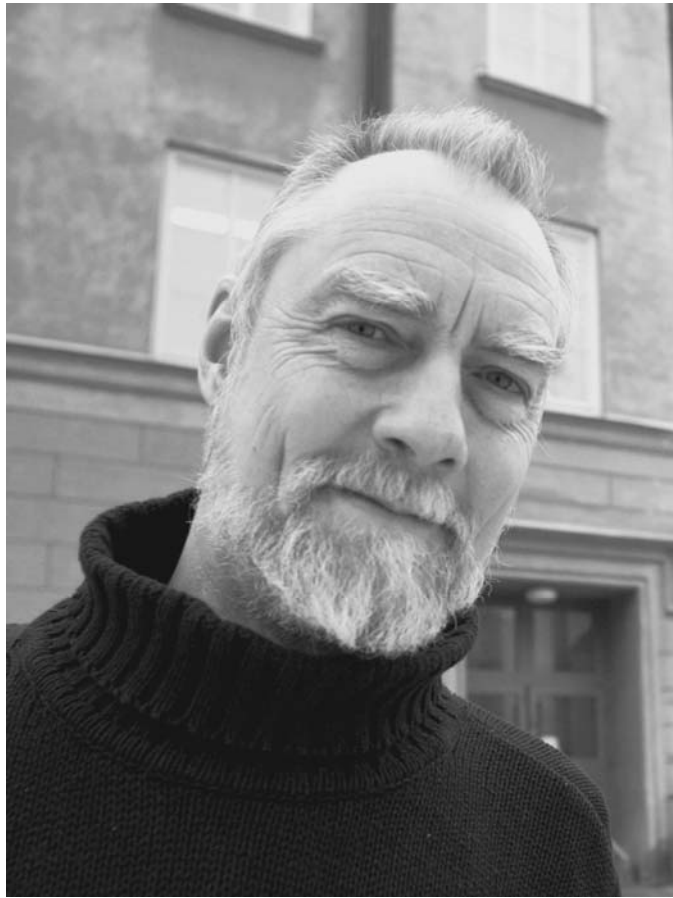
Working Paper Series 1/2008

Series Editor: Hedvig Ekerwald

n0n0a0g0e0n0t0

Sverre Wide, Fredrik Palm
Vessela Misheva
(redaktörer)

SOCIOLOGISKA INSTITUTIONEN
UPPSALA UNIVERSITET



Kaj Håkanson

En älskade vän

om kunskap, kärlek och ingenting särskilt

En vänbok till Kaj Håkanson

redigerad av

Sverre Wide, Fredrik Palm

Vessela Misheva

Uppsala 2008

Sociologiska institutionen
Uppsala universitet
Box 624
751 26 Uppsala

©Författarna 2008
Foto: Staffan Claesson
Layout: Sverre Wide
ISBN: 978-91-506-2023-8

Innehåll

Inledning, Sverre Wide | 7

Prolog

- I. *Kaj's Sociology in Dates and Abstracts* | 13
- II. *En Kaj Håkanson-bibliografi* | 26

Del 1: Historier

- III. När psykiatrin var politisk. Kaj Håkanson och psykiatridebatten i Sverige åren kring 1970, *Anna Ohlsson* | 43
- IV. "Ryska revolutionsgruppen" 1971-1973. Ett bidrag till Sociologiska institutionens historia, *Gunilla Dahlkild-Öhman och Eva Sandstedt* | 57
- V. Om den vård- och socialpolitiska gruppen. Ett samtal mellan Elisabet Näsman, Fredrik Palm och Sverre Wide | 61
- VI. Hur ska jag nu kunna hitta till bussen? Reflektioner kring Kaj Håkansons doktorandkurs år 1976, *Hedvig Ekerwald* | 71

Del 2: Ovetande

- VII. Motsatser och överskridande. Om dualismens dilemma, den omöjliga observatören och befrielse bortom åtskiljande, *Lennart E. H. Räterlinck* | 101
- VIII. Via Negativa. En antiauktoritär läsning av Kaj Håkanson, *Roland Paulsen* | 130
- IX. En kärleksfull död i livet. Om Kaj Håkanson och jagdödstraditionen, *Tomas Kumlin* | 149
- X. Ett spel av möjligheter, *Elisabeth Lindberg* | 195
- XI. Barack Obamas dilemma, *Clara Iversen och David Redmalm* | 210
- XII. Blockeringens etik. Håkanson med Žižek, *Fredrik Palm* | 225
- XIII. Teori för rädda, *Sverre Wide* | 236

Del 3: Speglingar

- XIV. Supervision as Vocation, *Vessela Misheva* | 253
- XV. Hur är det "på riktigt"? *Bo Eneroth* | 275
- XVI. Omvärlden i huvudet? *Jan Adrianson* | 298
- XVII. Carl von Linné om människans åldrande. Några personliga reflexioner, *Gunhild Hammarström* | 320

Epilog

Örsten, Fredrik Bondestam | 343

Inledning

DETTA ÄR EN vänbok till Kaj Håkanson. Är det opassande att inleda den med ett citat, inte av honom, utan av den engelske filosofen och historikern R. G. Collingwood? Kanske. Fast kanske ändå inte. Collingwood skriver följande i sin självbiografi:

I take this opportunity, therefore, of saying that I will not be drawn into discussion of what I write. Some readers may wish to convince me that it is all nonsense. I know how they would do it; I could invent their criticisms for myself. Some may wish to show me that on this or that detail I am wrong. Perhaps I am; if they are in a position to prove it, let them write not about me but about the subject, showing that they can write about it better than I can; and I will read them gladly. And if there are any who think my work good, let them show their approval of it by attention to their own. So, perhaps, I may escape otherwise than by death the last humiliation of an aged scholar, when his juniors conspire to print a volume of essays and offer it to him as a sign that they now consider him senile.

Detta citat belyser ett dilemma vi redaktörer stått inför: Ja, vi konspirerar, ja, vi låter trycka en samling uppsatser åt honom och ja, de handlar dessutom i inte så ringa utsträckning just om Kaj själv. Och vad värre är, de kan synas vara förmätna nog att tillsammans vilja ge en helhetsbild av vetenskapsmannen Kaj Håkanson. Detta kunde anses vara förmätet vem det än gällde, men i Håkansons fall verkar det nästa absurt; man behöver nog bara vara något litet bekant med Håkansons arbeten för att känna till hans radikala ifrågasättande av jaget och det enskilda och avskilda identitetsbegreppet, för att se det befängda i varje sådant försök: Här har vi en man som enträget och på djupaste, d.v.s. glädjefylldaste, allvar ägnar sig åt att övervinna "jaget", och så kommer en skara lärjungar och försöker pussla ihop det igen. Jämför följande scen ur Monty Pythons *Life of Brian* (1979):

FOLLOWERS: Brian! Brian! Brian!...
BRIAN: Good morning.
FOLLOWERS: A blessing! A blessing! A blessing!...
BRIAN: No. No, please! Please! Please listen. I've got one or two things to say.
FOLLOWERS: Tell us. Tell us both of them.
BRIAN: Look. You've got it all wrong. You don't need to follow me. You don't need to follow anybody! You've got to think for yourselves. You're all individuals!
FOLLOWERS: Yes, we're all individuals!
BRIAN: You're all different!
FOLLOWERS: Yes, we are all different!
DENNIS: I'm not.
ARTHUR: Shhhh.
FOLLOWERS: Shh. Shhhh. Shhh.
BRIAN: You've all got to work it out for yourselves!
FOLLOWERS: Yes! We've got to work it out for ourselves!
BRIAN: Exactly!
FOLLOWERS: Tell us more!

Till vårt försvar kan dock åtskilligt anföras. För det första: Om man vill övervinna sitt jag, är det då inte en bra sak att få åtminstone några delar av det uppvisat för sig så att man sedan och just därför kan säga: "Detta är inte mitt. Detta är inte jag." För det andra: Även om Kaj Håkanson är viktig i denna bok, är det ändå "saken själv" som är det viktigaste. (Och om Håkanson har rätt befinner sig dessutom han själv, liksom alla vi andra, mitt uppe i denna sak.) Vi anser alltså att denna bok framför allt handlar om ett sätt att tänka och att vara, om en vetenskaplig praktik och reflektion. Denna allvarliga men lekfulla praktiska reflexion och reflexiva praktik har skapat sig ett utrymme kring Kaj Håkanson på Sociologiska institutionen i Uppsala, och vi vill med denna vänbok lyfta fram den som en i våra ögon mycket fruktbar och viktig sociologisk tradition. Utan Kaj Håkanson vore sociologin fattigare.

*

Boken består av tre delar samt en prolog och en epilög. Prologen rymmer en kort text om "Kajs sociologi" skriven av Vessela Misheva som följs av presentationer av ett urval av Kaj Håkansons arbeten, skrivna av honom själv. Till prologen hör också en Kaj Håkanson-bibliografi.

Den första delen av boken, "Historier", belyser sedan på olika sätt några vetenskapliga sammanhang och miljöer i vilka Kaj Håkanson har varit viktig: Anna Ohlsson undersöker Håkansons plats i och betydelse för den svenska psykiatridebatten åren kring 1970, Gunilla Dahlkild-Öhman och Eva Sandstedt skildrar arbetet i "Ryska revolutionsgruppen" på Sociologiska institutionen åren 1971-1973, Elisabet Näsman redogör i en intervju för arbetet i den social- och vårdpolitiska grupp som Håkanson var mycket involverad i under 1970- och början av 80-talet, och Hedvig Ekerwald beskriver och analyserar doktorandkursen "Medvetande, jag, identitet" som Håkanson höll 1976. Dessa bidrag handlar inte bara om Håkanson, utan belyser också några aspekter av sociologins och Sociologiska institutionens i Uppsala historia.

Nästa del, "Ovetande", som är bokens mest omfattande, består av uppsatser som på olika sätt går mer direkt i dialog med Håkansons skrivna verk. Lennart E. H. Räterlinck skriver om Håkansons arbete utifrån möjligheten till ett överskridande av för oss grundläggande motsatser. Roland Paulsen analyserar Håkansons politiska sociologi/filosofi, med särskild tonvikt på dess makt- och reifikationskritik. Tomas Kumlin undersöker Håkansons förhållande till och uppfattning av jagdöstraditionen inom framför allt klassiskt österländskt tänkande. Elisabeth Lindberg placerar Håkanson i en dekonstruktivistisk tradition och jämför honom med bl.a. Jacques Derrida. Clara Iversen och David Redmalm jämför Håkanson med olika diskurspsykologer och menar att man med hjälp av Håkanson kan komma till rätta med vissa problem inom diskurspsykologin och dessutom bättre förstå Barack Obamas svårigheter att bli USA:s nästa president. Fredrik Palm undersöker Håkanson och Žižek som två olika företrädare för en blockeringens etik. Slutligen frågar sig Sverre Wide huruvida Kaj Håkan-

son bedriver teoretisk sociologi och vad i så fall ordet "teori" betyder.

I bokens tredje del, "Speglingar", vidgas horisonten ytterligare. Vessela Misheva genomför en teoretisk analys av fenomenet handledning. Bo Eneroth frågar sig vad man menar när man säger att något är "på riktigt", särskilt med hänsyn till sociala sammanhang. Jan Adrianson undersöker de paradoxer som drabbar en fysikalisk-materialistisk modell av varseblivningen. Gunhild Hammarström jämför Linnés syn på åldrande med mer moderna perspektiv.

I en epilog låter oss Fredrik Bondestam slutligen med poesins hjälp sluta – och börja? – i ett intet.

Uppsala, 16/9 2008

Sverre Wide

PROLOG

Kaj's Sociology in Dates and Abstracts

A self-presentation commented by Vessela Misheva

Kaj's sociology. By Vessela Misheva

TO DEFINE THE particular features of this sociology is not an easy task. If its distinctive features should nevertheless be indicated, one may begin with at least the following observations: It is deep, serious, and philosophical, but at the same time playful and sociological; it is highly abstract, but at the same time down to earth; it is focused on questions that are at the heart of socialized discussions, but at the same time cannot be confined to any particular specialized area of sociological research, instead transpiring them all; it is both micro and macro; and it is as much social psychology par excellence as it is social theory concerned with large-scale social issues. However, the more one considers the problem of how to define such multisided sociological work, the more one becomes convinced that even the idea of attaching a form to it would be a sacrilegious act, for something that is so much alive that it avoids any form and thus escapes description would thereby be fixed, placed in a box, labeled, and frozen once and for all.

Yet this type of philosophical dilemma is no obstacle for those sociologists who believe that sociology is not quite a philosophical science, does not divide the world into subjects and objects, and does not have to deaden life in order to study it. That is to say that I do not intend to delineate the area of Kaj's work, regard it as an object-whole, and give it a name in a class. I rather wish to describe it in relation to his particular sociological position, which is neither

"inside" nor "outside," but both. This gives me the right to characterize Kaj's sociology not as a "micro-macro" sociology, as is usually done with all sociological works that violate the specialized borders of the discipline, but rather as an "inside-outside sociology." This is a sociology written from the position of both being there and not being there, of both being a participant and an observer. That is why, depending on the viewer and the extent to which s/he can share this position, such sociology may be viewed as saying not enough, as saying nothing at all, or as saying it all.

This "inside-outside sociology" can be defined as a new type of *holistic sociology*. What is typical for it is its inherent optimism, its belief in the ability of sociology to solve the puzzle which the individual-society unit represents and thus to become a leading enlightening force. What also is typical for it is that it views social psychology and sociology as equally important and inseparable aspects of sociological research whereby the former serves the function of integrating the latter and of opposing the tendency of the sociological subject towards disintegration through differentiation.

What follows here is a short self-presentation and a collection of abstracts of some of Kaj Håkanson's works in chronological order. These may be viewed as representative of Kaj's work as a whole not only because they provide a good overview of the wide range of his professional sociological interests and the seriousness of the scholarly discussions in which he has been involved. The abstracts representative character is also legitimized by the fact that these are the articles and books that Kaj selected as a summary of his entire scholarly career, which he himself published, together with the self-presentation, on the Department's homepage as the most important markers or descriptors of his scholarly profile. This summary is also meant to provide a background for understanding the ways in which some of the contributors to this volume have endeavored to engage with Kaj's notions and even depict the distinctive features of what at least some of them would like to term "Kaj's sociology."

*

A short self-presentation

Graduated with psychology, philosophy and sociology. Left philosophy with a sense of having got stuck in abstract details, began studying psychology in order to become a child therapist. Got into sociology because it was necessary requirement for becoming a psychologist.

In the middle of the seventies a prolonged crisis in relation to sociology and the social and behavioral sciences in general. Deeply puzzled by what appeared like irresolvable contradictions and "paradoxes" within theories, between related disciplines, so-called levels etc. with a growing feeling that much theorizing in many of these areas was powerless, often going around in self-referring conceptual circles or reproducing the problems they set out to solve.

Inquiry about the fundamental presuppositions behind all these forms of theorizing led partly out of the strictly academic context into study of "other" knowledge traditions, for example various forms of so-called "eastern philosophies" with their explicit concern for various aspects of "dualism". Studied analytical texts and used for many years practical means of inquiry as presented within a branch of Tibetan Buddhism in order to deepen understanding, then kept on within other traditions or non-traditions (Advaita for example) of the kind sometimes called "mystical". This theoretical and practical search has so far resulted in four published books, and a set of articles (see below).

*

The general problematic could be said to be about the meaning and consequences of separation on the philosophical, theoretical, social, psychological and existential level, e.g. that between self/other, self/world, matter/mind, wholeness/fragmentation. Many issues discussed are central to and in sociology, but I do not treat them first and foremost as sociological or with the aim to make fit them into a sociological frame. The latter would, I think, run the risk of foreclosing the answer – such foreclosure in terms of disciplinary boundaries seems in fact to be part of the problem

with many issues in the first place. To the extent an issue appears (is exemplified by or explicitly discussed) within post-modernist sociology, systems-theory, discourse analysis, symbolic interactionism, feminism, Lacanian psychoanalysis to mention a few fields and to the extent these fields can throw light on the issues, they become part of the inquiry. Findings from psychotherapy, material from religion, religious mystics, philosophical or experiential treatises and accounts from Mahayana Buddhism, Advaita Vedanta etc. are brought in if relevant. The central concern is the working-out of theoretical and practical solutions to dilemmas that, as far as I can see do not only beset sociology but humanity and our quest for knowledge (and peace) in general. (Such an invocation of humanity and peace may of course sound juvenile, pretentious and unscientific in its approach. Maybe it is.)

A sketchy account of some of the content of the various parts of an unpublished manuscript *Wholeness, Truth and the World of Self* may be illustrative. In part one, "Matter, Mind and Knowing" I try to show that a lot of questions related to the age-old issue about matter and mind may be impossible to answer since they start out from a (hidden) presupposition of mind as something separate and something localizable.

The inquiry in the next part about "Self, Other and Separative Identification" draws on Advaita (Vedanta) and other "eastern" views as well as on ideas from differentialism, deconstruction and symbolic interactionism. "Existential" implications are indicated e.g. by a chapter title like, "Living the Life of the Separate Self - embodying Conflict, Conditional Happiness and Unfulfilment". There is a short discussion of the consequences of "explaining" self or aspects of self in terms of "causes" in linear time. There is a close connection between this part and the first one about "mind" and "knowing", since it is suggested that that separation in terms of self rests in a on an identification of self with an assumed separate "inner" mind, "owned" by or "inhabited" by that same self.

"Wholeness, Truth and Reality" questions common present-day pragmatist rejections of "metaphysical" claims for "truth", "truth-conditions" or "wholeness". I try to demonstrate that the

rejection itself rests on hidden assumptions of wholeness, an implicit "knowing" which according to the pragmatist could not be there and further that the notion of "wholeness" is quite crude, making "wholeness" into a frozen entity. I also try to show that the con-tradiction between (sociological or other) relativism and wholistic claims appears to be inescapable only as long as knower, knowing and known (object, reality) are pictured as separate. I try to demonstrate that the same is valid for the so-called "paradox of observation", particularly actualized by modern systems theory.

I suggest further that there fundamentally is no separation between "form of knowledge" and the realization of certain values or a certain ethic. Ethical consequences as well as possible ethical objections to what has been presented are discussed. The discussion about the self is then related to (the conceptual separation between) free will and determinism (and various variations of it like actor/structure etc) including the question of "responsibility". In "Can there be action without a Self?" I point at a "solution" which does not "save" the self as a self-existent locus of action and responsibility nor "reduces" "it" to matter or the endpoint of an "external" causal chain nor takes recourse to the trivial (non-) solution of "both-and". Before the concluding part called "A Self-Reflecting Cosmos" the next last part is dedicated to questions about the possible positive or negative relation between love and (form of) knowledge.

Dates and abstracts. A selection

"Om Narkomani-definitioner" (1967) is "A critical analysis of many current diagnoses of drug addiction, including the official one of WHO. Basically an attempt to show that many of the current definitions are empty or circular, often also presupposing strong empirical correlations between various items where in fact such correlations are weak or just established by means of the definition."

"Upplevelsevärldens vetenskap. Några reflexioner kring R. D. Laing" (1968) ("The science of the experiential world. Reflections on R. D. Laing") "Presents the (anti-) psychiatrist R. D. Laing's ideas of a phenomenological/experiential knowledge and relates this to general issues of methodology within the social and behavioral sciences."

"Vetenskap och ideologi" (1970) ("Science and Ideology") is "A critical discussion of views of the relation between ideology and science as expounded by among others Louis Althusser and Nicos Poulantzas."

Socialism som självstyre: Om socialismens mål och medel (1973) (*Socialism as Self-Government. Means and ends in socialism.*) "Presents and discusses critically various brands of Marxist theory and socialist strategies theoretically-analytically, but also with respect to various accounts of political history, political movements and questions such as that of the relation between means and ends."

Psykisk sjukdom: Illusioner och realiteter (1973) (*Mental illness: Illusions and realities.*) "The book is a barely revised version of a licentiate's degree dissertation from 1969. Drawing on anthropology, sociology, philosophy and generally social science the author examines and discusses various attempts to find 'universal' criteria of mental illness with its various diagnostic subcategories. It criticizes psychiatric assumptions of mental illness as some kind of 'entity' or 'thing' unaffected by society, culture or values. It demonstrates how many attempts to explain mental illness reductively in terms of genetics, biology, brain disorder etc. are in fact circular thus treating a conceptual/definitional correlation as if it were a result of empirical findings. The dimension of power, psychiatry and diagnosis as a possible means of discounting difference and 'otherness' is pointed out and related to some current discussions in Sweden. Generally the book question the idea that mental illness with its various diagnostic subcategories somehow refer to 'things' irrespective of culture, society, values, perspectives."

Dubbla verkligheter: Om psykoterapi, social identitet och verklighetsuppfattning (1981) ("Double realities. On psychotherapy, social identity and conceptions of reality".) "Psychotherapeutic theories, social psychology, everyday ideologies, philosophical questioning are used to pinpoint constantly recurring antinomies, paradoxes and dilemmas of social and behavioral science/knowledge. As a whole this book is an attempt to give a broad view of contradictions and paradoxes within current theories and various disciplines as well as between theories and disciplines all purporting to 'explain' the same phenomena. It raises the question how and if this 'fragmentation' and 'chaos of contradictions' can be handled and what considering this situation can be reasonable claims to knowledge within the social- and behavioral sciences. Through the whole text there is a 'tacking' between theoretical or philosophical analysis and very concrete examples of everyday thinking, existential dilemmas and sufferings. One part of the book is used to show the dilemmas and partly absurd consequences of arguments inspired by Marxism and sociology generally, that mental illness or psychological difficulties should not be treated since it all depended on society. The same part of the book also tries to demonstrate the contradictory character of the way certain basic values are handled in everyday life and in social science. This way of showing how strongly affirmed and generally endorsed views are contradicted by other views not less affirmed or endorsed by the same persons ('us') is typical of the discussion of the book even when the focus is for example social theory. There are however also certain more 'constructive' sections like one about Meadian theory or one on 'meaning in social science', the latter strongly inspired by Wittgenstein. The last section of the book brings in views from 'other' thought traditions. It tries to show that for example many so-called 'Eastern traditions' often disavowed (without much knowledge of them) by social scientist as 'just religious belief-systems' very early in history have pinpointed and shown a clear understanding of many of the dilemmas, contradictions and paradoxes that seen as contemporary beset both ideologies, philosophies and the social and behavioral sciences of

today. It is hinted that these traditions even may have means to resolve these difficulties. This book draws the first lines of what will become the focus of discussion and analysis in most of following books by the author."

Ovetande och vetande (1982) (Unknowing and knowing.) "A kaleidoscope of shorter or longer pieces drawing on philosophy, e g Wittgenstein, Buddhism, social psychology, sociology etc. demonstrating the unknowing in the middle of assumed knowing and the possible knowing inherent in unknowing."

Det osedda: Nio steg mot enhet (1983) (*The Unseen. Nine steps towards Unity*.) "Contains among others the following sections: 'The unseen self', 'Notes on politics, self and Sunday clothes', 'The subject in chains', 'Time and emptiness', 'Arbitrary boundaries between subject and object', 'Values and visions', 'Movement stopped', 'The embodied illusion'."

"Rotmetaforen och dess överskridande" (1984) ("The transcendence of the Root Metaphor".) "Discusses a certain view of self as the root metaphor basic for recurring problems of so-called dualism and points at possible ways of overcoming it by 'seeing through' the metaphor as metaphor."

Den skapande tomhetens bild: Om kunskap och kärlek (1988) *The image of creative emptiness. On love and knowledge*. "This book continues the discussion from the books *Double realities*, *Unknowing and knowing* and *The Unseen*. Starting with a description of present-day confusion, fragmentation and suffering on theoretical and existential levels, a second part follows where a deconstructive analysis of certain – often circular – claims for knowledge as 'scientific' is found. It continues with a section exploring the interwovenness of mind, knowing and space, presenting 'knowing' as a form of 'open space without boundaries', turns to a discussion of the consequences of relying on a tripartite time – past, present and future – which ends in the proposal of a

possible 'transcendence' of conventional time. The last chapter points out a lot of dilemmas and destructive consequences of social theory, politics and ideology and asks what it could possibly mean to take 'love' as a ground for knowledge. Generally the book draws on analyses within 'eastern' traditions, particularly the 'deconstructions' done by the third century Buddhist dialectician Nagarjuna and other classical and modern representatives of so-called Madhyamika dialectic and 'sunyata' (emptiness) philosophy. It expounds the many striking parallels between the deconstructive Madhyamika dialectic and present-day deconstructivism or so-called postmodern thinking. The difference with respect to practical realization is also discussed and the theoretical discussions of the book are recurrently referred to all kinds of 'suffering', from what is called individual psychological, over interpersonal or collective to global and historical."

"Jagberättelse, skuld och försoning: Reflektioner över 'nedmonteringen' av jaget." (1993) ("Narrative of self, guilt and reconciliation. Reflections on the 'deconstruction' of the self.") "Relating to present-day ideas of self as narrative, notions of 'the death of the subject' and the Lacanian view of 'the imaginary self' the article tries to show that most of these ideas tend to remain 'abstract ideas', basically not changing our everyday ways of being and relating to 'the world'. It is further argued that the Lacanian view of the self as it is often presented is self-contradictory since based on claims to a certain 'wholistic' and 'veridical' knowledge which the very theory excludes as being impossible given the way the imaginary self functions. It is argued that a giving up of certain assumptions behind the mentioned strands of thinking may open for liberation rather than 'tragedy' (as for example in Lacan) or 'practical standstill' (as in the case of 'theoretical deconstructions of the self'.)"

"Den sociala (?) determinismen och kampen för en bättre värld" (1999) ("Social (?) determinism and the struggle to reach a better world".) "It is argued that the determinism/free will antagonism is built into an everyday conceptual world which is reproduced in

social science. The opposition appears in the advocacy of different methodological approaches – causal explanatory vs hermeneutic-interpretative for example – or as for example a problem of levels and bridging of levels – individual/society, agent/structure. On one hand there is then the constant oscillation between views or ‘perspectives’. on the other hand there are the ‘sound’ conclusions that one has to think in terms of ‘both/and’. A closer look at various forms of ‘both/and’-solutions as well as bridgings show that they in fact either end up in reductionisms (just ‘material determinism’) that turn out to be self-contradictory or else affirms a ‘both/and’, which though clothed in a seemingly technical terminology, simply reproduce the vague common-sense idea, which was the problem we started with. Thus for example the question where and why one perspective is applicable and not the other in the ‘both/and’ compound is never answered. Mostly the arguments for one approach are empty or, that is implicitly presupposing the very approach favored in the given case, instead of recognizing the fundamental ‘undecidability’ of the issue as stated. It is suggested that this opposition and the consequent ‘undecidability’ is grounded in an ingrown, taken-for-granted, experiential ‘sense of self’, which posits the self or subject as separate from ‘its’ world. It is suggested that the opposition, the confusion and sometimes suffering following from the grappling with this oppositions can not be solved just theoretically but will remain as long as a certain ‘notion of self’ grounds the way reality is experienced. It may then turn out that there never were any problem.”

”Buddhist ways of knowing and constructivism” (2001) ”With a starting-point in the questions ‘Who knows from where? Where is the knower? Where is the knowing? What are the limits to what can be known?’ aspects of Buddhist (taoist, vedantist) notions of knower and known are presented and related to certain problems of systems theory.”

”Praktiken, delheten och kärleken som kunskapsgrund. Kring vetandets många former.” (2002) “A discussion on ‘Knowledge, practice, whole, part-whole.’”

"Den blinda fläcken: Medvetande, kropp eller materia" (2002)" ("The blind spot: Mind, body or matter".) "Taking its starting point in an acclaimed work by Nick Crossley, where he argues for a 'non-reductive' materialism, the author tries to show that Crossley like many others in his attempt to steer free of 'idealism', contrary to his stated aims ends precisely in material reductionism. By means of an illustration taken from Merleau-Ponty, where it according to Crossley is neither necessary nor possible to isolate a 'mind-content', an 'inner intention' etc. he draws his (erroneous) conclusion about the fundamental materialism. He does not even consider the possibility that the illustration rather reveals matter as intrinsically 'knowing' or 'knowing' as embodied among other things in forms which are designated 'material', thus collapsing the very dualist distinction which is the starting point. Since to talk about a situation, present, remembered, imagined presupposes meaning and a knowing of a whole situation, always arbitrarily delimited, which can and need not be reduced to the inner of some separate individual observer or 'knower' but rather signals an unlimited 'space' of knowing(ness) which allows for different presentation of reality, distinctions, such as that between matter and mind, matter and knowing. The 'being' of a situation is thus confused with the 'words' that are 'analytically' used to single out this or that, 'making up' the relative level. A common view of 'mind' inspired by G. H. Mead is criticized in the same way as based both on an understanding of interaction that initially presupposes a split between mind and matter, then projecting that backwards assuming that 'mind' appeared somewhere along the line, as were it some kind of gaseous substance. This view consequently has in tow a confusion of the question how 'mind', 'knowing' or 'knowingness' ever appeared in 'evolutionary' history with the question how a particular self-identity or self-image is created. However, the author argues, Meadian theory does not allow for an explanation of mind in general as suddenly arising out of matter, but does if not to its explicit intention by its logic rather presuppose mind or 'knowing' as an ever-present 'aspect' of reality.

It is further argued that the assumption of an irreducible 'knowingness' characterizing 'reality' by no means commits us to a 'theoretical' idealism - that means another confusion of levels quite common in social theorizing about dualism. It is at last asked why dualism is constantly brought up as a problem in social science given some very common declarations of social scientists that their task or ambition is not to present views that encompass the whole, but rather to describe, interpret and explain parts or aspects of (social) reality. The tendency to worry about 'the problem of dualism', i.e. between individual and society, agent and structure etc. is also strange both considering the widespread methodological view that theoretical distinctions and concepts do not 'mirror' reality 'as it is' but rather are conceptual tools more or less useful for the elucidation of different aspects of reality also dependent on the particular research tasks. Add to this the postmodern doxa of 'difference' as basic to reality. Could it be that the constant recurrence of 'the problem of dualism' within social science in direct opposition to the explicit disavowal of such goals signals an unacknowledged, 'indecent' drive away from 'alienation' towards a theoretical wholeness which also spells existential? This implicitness is then contrasted with the view of certain 'eastern traditions' where 'the problem of dualism' from the start is tackled not as a theoretical problem, but explicitly as a deep existential issue, where the root-cause of suffering is seen as basically embodied in the self/world, me/other split, that is the identification and reification of a certain identification with a presumed separate self, which in its turn branches off in a myriad of other seemingly unavoidable dualisms. In this view dualism is a lived problem to be solved in practice – a (dis)so-lution which in its turn may dissolve the concern with dualism as a theoretical problem. Considered as a theoretical problem it probably remains just that: A disturbing, constantly recurring theoretical problem irresolvable on its own terms."

"Särskildhet och urskiljande. Om dekonstruktion, kronofobi och mystik" (2003) ("Separation or perception? On deconstruction,

chronophobia and mysticism"). "The article questions a certain deconstructive way of criticizing mysticism and its concept of timelessness. It points towards the necessity of aligning the deconstructionist theme of a 'deconstructed self' with the idea of 'selflessness' in mysticism. It further argues that certain arguments against the notion of 'wholeness', both can rather be used to support this notion and build on a notion of wholeness, which is rather typical of the kind of 'naive positivism' which normally is a target of criticism in deconstructive endeavors."

Praktikerkunskap i teorin och praktiken (2005) (*Practical knowledge in theory and practice*). "On pros, cons and contradictions in the discussion of tacit and practical knowledge versus so-called evidence based knowledge. Asks questions about what it means to turn silent into explicit, tacit or intuitive knowledge into rules to follow. Points particularly firstly at the need to look at the practical situation before advocating tacit or explicit knowledge and secondly at the tendency of social scientists to constantly try to make what they declare to be a holy silent and experiential knowledge into theoretical knowledge. The text is part of an ongoing project concerning practice based knowledge among social workers."

To be continued.

* * *

En Kaj Håkanson-bibliografi till år 2008

sammanställd av Sverre Wide

FÖLJANDE BIBLIOGRAFI INNEHÅLLER en förteckning över Kaj Håkansons publicerade arbeten till och med augusti 2008. Ambitionen har varit att bibliografin skall vara så komplett som möjligt, men någon fullständighet kan inte garanteras (ej upptagna är de många stenciler och manuskript som Håkanson enbart spridit till en mindre krets kolleger). Bibliografin rymmer också recensioner och studier av Håkansons verk samt intervjuer med honom. Den som känner till några av Håkansons arbeten vet att dessa i allmänhet präglas av ett öppet dialogiskt förhållnings-sätt och att många av dem tillkommit som direkta svar på olika böcker och artiklar som Håkanson läst. Trots detta generella drag har jag valt att som ett sista avsnitt i denna bibliografi redogöra för bidragen till två specifika debatter som Håkanson initierat. Men detta innebär alltså inte att jag blundar för att de flesta av hans arbeten på ett eller annat sätt har dialogens eller kanske snarare den gemensamma diskussionens form, en diskussion som utspelar sig på filosofins, sociologins, vetenskapsteorins, psykiat-rins, psykologins och politikens område liksom på många andra. Bibliografin är kronologiskt uppställd under de olika rubrikerna: Kaj Håkansons publicerade arbeten, Om Kaj Håkanson – studier m.m., Om Kaj Håkanson – recensioner i dagspress, Intervjuer med Kaj Håkanson och Debatter med Kaj Håkanson.

*

PUBLICERADE ARBETEN

1965

1. *Prisonisering. Om påverkningsprocesser i fängelser.* Uppsala: 1965. – 39 s.
Research reports from the Department of Sociology, Uppsala University, vol. 21.
2. "En länkrörelse för narkomaner." *Stockholmsstidningen*. 11/2 1965.
3. "Ingen sprit på lördag, marihuana!" *Stockholmsstidningen*. 18/12 1965.

1966

4. *Om narkomanidefinitioner.* Sociologiska institutionen, Uppsala universitet: 1966. Stencil. – 45 s.

1967

5. "Om narkotmanidefinitioner." S. 185-212. *Narkotikaproblemet. Del I: Kartläggning och vård. Betänkande avgivet av medicinalstyrelsens narkomanvårdskommitté.* Stockholm: Socialdepartementet 1967. – 261 s.
Statens offentliga utredningar 1967:25.

1968

6. *Psykisk sjukdom: illusioner och realiteter. En teoretisk studie.* Uppsala: 1968. – 160 s.
Research reports from the Department of Sociology, Uppsala University, vol. 26.
7. "Upplevelsevärldens vetenskap. Några reflexioner kring R. D. Laing." S. 593-599. *Bonniers Litterära Magasin*. Vol. 37, häfte 8 1968.
8. "Åt dem som har skall varda givet." Med Christer Sundström. S. 44-45. *Konkret*. Häfte 3 1968.

9. "Den misstolkade massan." S. 65. *Konkret*. Häfte 7 1968.
10. "Psykiatri och samhälle." S. 30-38. *Konkret*. Häfte 8/9 1968.

1969

11. *De laglösa. Kriminalsociologiska studier*. Kaj Håkanson (red.). Stockholm: Prisma/Verdandi 1969. – 218 s.
12. "Inledning." S. 7-15. *De laglösa. Kriminalsociologiska studier*. Kaj Håkanson (red.). Stockholm: Prisma/Verdandi 1969. – 218 s.
13. "Brott – sjukdom – social kontroll." S. 118-122. *Behandling som straff. 23 debattinlägg om nordisk kriminalpolitik*. Hans Nestius (red). Stockholm: Prisma/Verdandi 1969. – 207 s.
14. "Psykiatri, moral och samhälle." S. 83-99. *Läkaren och samhället. En debattbok*. J. Christer Sundström (red.). Stockholm: Prisma/Verdandi 1969. – 162 s.
15. "En analys av medicinalstatistikens fall av abususer." Med Owe Hoffmann. S. 218-228. *Narkotikaproblemet. Del IV: Socialmedicinska och kliniska undersökningar. Studier under medverkan av narkomanvårdskommittén*. Stockholm: Socialdepartementet 1969. – 520 s.
Statens offentliga utredningar 1969:53.
16. "En enkät till lasarett m.m. angående vårdade fall av drogmissbruk den 3 april 1968 Med Owe Hoffmann. S. 229-246. *Narkotikaproblemet. Del IV: Socialmedicinska och kliniska undersökningar. Studier under medverkan av narkomanvårds-kommittén*. Stockholm: Socialdepartementet 1969. – 520 s.
Statens offentliga utredningar 1969:53.
17. "Drogmissbrukare som gripits av polis under juni 1968." Med Owe Hoffmann. S. 247-258. *Narkotikaproblemet. Del IV: Socialmedicinska och kliniska undersökningar. Studier under medverkan av narkomanvårds-kommittén*. Stockholm: Socialdepartementet 1969. – 520 s.
Statens offentliga utredningar 1969:53.

18. "Rapport beträffande kriminalvårdsenkäten." Med Owe Hoffmann. S. 259-261. *Narkotikaproblemet. Del IV: Socialmedicinska och kliniska undersökningar. Studier under medverkan av narkomanvårdskommittén.* Stockholm: Socialdepartementet 1969. – 520 s.
Statens offentliga utredningar 1969:53.
19. "Mao Tse Tungs Om praktiken – vetenskapsteori för samhällsvetare?" S. 3-12, 46. *Häften för kritiska studier.* Häfte 5 1969.
20. "Reaktioner på King's död." S. 59. *Konkret.* Häfte 3 1969.
21. "Litteraturlista kring narkotika." S. 80. *Medicinska föreningens tidskrift.* Vol. 47, häfte 2 1969.
22. "Samtal med Kaj Håkanson." S. 236-241. *Medicinska föreningens tidskrift.* Vol. 47, häfte 6 1969.

1970

23. "Vetenskap och ideologi." S. 17-33. *Häften för kritiska studier.* Häfte 4 1970.
24. "Mao Tse Tungs vetenskapsteori ännu en gång." S. 99-106. *Häften för kritiska studier.* Häfte 7-8 1970.
25. "Psykisk sjukdom – illusioner och realiteter." S. 598-602. *Socialmedicinsk tidskrift.* Vol. 47, häfte 10 1970.

1971

26. *Stalinismen, fronterna och vietnamrörelsen. Ett svar till "Trotskismen, fronterna och vietnamrörelsen."* Stockholm: 1971. – 69 s.
27. *Stalinismen, fronterna och vietnamrörelsen. Ett svar till "Trotskismen, fronterna och vietnamrörelsen."* Stockholm: 1971. Andra uppl. – 69 s.
28. "Brott – sjukdom – social kontroll." S. 118-122. *Behandling som straff. 23 debattinlägg om nordisk kriminalpolitik.* Hans

Nestius (red). Stockholm: Prisma/Verdandi 1969. Andra uppl. – 207 s.

29. Fackgranskning av översättning. Mihailo Marković. *Att utveckla socialismen*. Stockholm: Prisma 1971. – 297 s.
30. "Notiser om tvivlet, proletariats diktatur och praktiken." S. 33-55. *Häftet för kritiska studier*. Häfte 4 1971.
31. "Psykisk sjukdom – sammanbrott eller genombrott?" *Dagens Nyheter*. 23/3 1971.
32. "Myten om mentalsjukdomarna." *Dagens Nyheter*. 3/10 1971.

1972

33. *De laglösa. Kriminalsociologiska studier*. Kaj Håkanson (red.). Stockholm: Prisma/Verdandi 1972. – 218 s. Andra uppl.
34. "Att göra schizofrenin begriplig." *Dagens Nyheter*. 27/8 1972.

1973

35. *Psykisk sjukdom: illusioner och realiteter*. Stockholm: Prisma/Verdandi 1973. – 256 s.
36. *Socialism som självstyre. Om socialismens mål och medel*. Stockholm: Prisma 1973. – 420 s.
37. "Stalinismens halmstrå – politikens huvudtendens." S. 45-57. *Frihetlig socialistisk tidskrift*. Vol. 25, häfte 3-4 1973.

1981

38. *Dubbla verkligheter. Om psykoterapi, social identitet och verklighetsuppfattning*. Prisma: Stockholm: 1981. – 547 s.
Första delen av en trilogi: Se nr 42 och 46.
39. "Avstannad rörelse. Reflexioner med anledning av kritiken av 'rationaliteten' och 'utvecklingen'." S. 23-36. *Frihetlig socialistisk tidskrift*. Vol. 44, häfte 5 1981.
40. "Komma stärkt tillbaka – till vad?" S. 37-44. *Frihetlig socialistisk tidskrift*. Vol. 44, häfte 5 1981.

41. "Det fängslade objektet." S. 31-62. *Sociologisk forskning*. Vol. 18, häfte 4 1981.

1982

42. *Ovetande och vetande*. Göteborg: Korpen 1982. – 269 s.
Andra delen av en trilogi: Se nr 38 och 46.
43. "Författarporträtt." S. 8. *Svensk bokhandel*. häfte 26 1982.
44. "Avfärda inte alternativen." *Dagens Nyheter*. 28/1 1982.
45. "Kluven världsbild skiljer kunskap från moral." *Dagens Nyheter*. 17/3 1982.

1983

46. *Det osedda. Nio steg mot enhet*. Stockholm: Prisma 1983. – 298 s.
Tredje delen av en trilogi: Se nr 38 och 42.
Innehåller uppsatserna:
- "Det osynliga jaget." S. 45-119.
 - "Nedslag om politik, jag och söndagskostymer." S. 120-154.
 - "Det fängslade objektet." S. 155-188.
 - "Tiden och tomrummet." S. 189-194.
 - "Godtyckliga gränser mellan subjekt och objekt." S. 195-210.
 - "Värdena och visionen." S. 211-236.
 - "Komma stärkt tillbaka – till vad?" S. 237-246.
 - "Avstannad rörelse." S. 247-269.
 - "Den förkroppsligade illusionen." S. 270-279.

1984

47. "Rotmetaforen och dess överskridande: 'A bird flies and it is like a bird'." S 12-32. *Sociologisk forskning*. Vol. 21, häfte 2 1984.

1988

48. *Den skapande tomhetens bild. Om kunskap och kärlek*. Stockholm: Prisma 1988. – 421 s.

1989

49. *Den Förhäxande bilden. Om sociologisk dualism, postmodernistisk nihilism och tomhetens kärlek.* Uppsala: 1989. – 166 s.
Research reports from the Department of Sociology, Uppsala University, vol. 1989:4.
Innehåller uppsatserna:
- "Den förhäxande bilden." S. 15-86.
 - "Rotmetaforen och Wittgensteins fluga." S. 87-122.
 - "Motsättningarna, massmördaren och 'jag'." S. 123-160.
50. Ami Lönnroth. "I den totala närvaron finns kunskapen." *Svenska Dagbladet*. 2/5 1989.
Samtal med Kaj Håkanson.
Se också nr 51 och 52.
51. Ami Lönnroth. "Frågan bestämmer vad vi ser." *Svenska Dagbladet*. 3/5 1989.
Samtal med Kaj Håkanson.
Se nr 50 och 52.
52. Ami Lönnroth. "Frågor som leder till 'hjärtats visdom'." *Svenska Dagbladet*. 5/5 1989
Samtal med Kaj Håkanson.
Se nr 50 och 51.

1990

53. *Den heliga vetenskapligheten, kärleken och feminismen. Fem uppsatser om åtskiljande.* Uppsala: 1990. – 181 s.
Research reports from the Department of Sociology, Uppsala universitet, vol. 1990:3.
Innehåller uppsatserna:
- "Att hålla sig till ämnet eller Den heliga vetenskaplighetens dilemman." S. 11-68.
 - "Kärlek och objektivitet i en delad värld." S. 69-81.
 - "Åtskiljandet och det öppna rummet. Med liten inledande kommentar." S. 82-104.

- "Nuets utmaning." S. 105-131.
- "Ifrågasätta – hur långt? eller Är vis(s)heten sociologisk. Med liten förhistoria." S. 132-181.

1992

54. "Inledning till den svenska utgåvan." S. 10-34. Toni Packer. *Fånga nuet. Att arbeta med det som är*. Farsta: Via 1992. – 238 s.
55. Översättning. Toni Packer. *Fånga nuet. Att arbeta med det som är*. Farsta: Via 1992. – 238 s.

1993

56. "Jagberättelse, skuld och försoning. Reflektioner över 'nedmonteringen' av jaget." S. 85-96. *Divan*. Häfte 6 1993.

1995

57. Fackgranskning av översättning. Sogyal Rinpoche. *Den tibetanska livs- och dödsboken*. Stockholm: Kommentus 1995. – 453 s.

1999

58. "Den sociala (?) determinismen och kampen för en bättre värld." S. 96-117. *Sociologisk forskning*. Vol. 36, häfte 2 1999.

2001

59. "Buddhist ways of knowing and constructivism." S. 109-131. Fritz G. Wallner och Barbara Agnese (red.). *Konstruktivismen. Eine kulturelle wende*. Wien: Braumüller 2001. – 192 s.

2002

60. "Praktiken, delheten och kärleken som kunskapsgrund. Kring vetandets många former" S. 114-174. Bo Eneroth, Kaj Håkansson, Karen Lagercrantz, Inga Michaeli, Sven-Axel Månsson. *Kunskap, erfarenhet och intuition*. Lund: FoU Skåne, Kommunförbundet 2002. – 174 s.

61. "Den blinda fläcken: Medvetande, kropp eller materia?" S. 28-60. *Sociologisk forskning*. Vol. 39, häfte 1 2002.

2003

62. "Särskildhet eller urskiljande? Om dekonstruktion, kronofobi och mystik." S. 17-41. *Häften för kritiska studier*. Häfte 1 2003.

2005

63. *Praktikerkunskap i teorin och praktiken. Ett diskussionsunderlag kring forskningens och forskarens roll i FoU-verksamheten*. Lund: Fou Skåne, Kommunförbundet 2005. – 77 s.

2006

64. Fackgranskning av översättning. Sogyal Rinpoche. *Den tibetanska livs- och dödsboken*. Stockholm: Vattumannens förlag 2006. Andra uppl. – 456 s.

2008

65. "Kravlösa 'sanningar' om SFI". *Uppsala nya tidning*. 1/3 2008.

OM KAJ HÅKANSON – STUDIER M.M.

66. Jan-Otto Ottosson. "Sjukdomsbegreppet i psykiatri." S. 1435-1440. *Läkartidningen*. Vol. 67, häfte 13 1970.
Recension av: Kaj Håkanson. *Psykisk sjukdom: illusioner och realiteter. En teoretisk studie*. Uppsala: 1968.
67. N. C. "Vad är rådssocialism? Synpunkter på Kaj Håkansons bok 'Socialism som självstyre'." S. 3-11. *Tidskriften råds-makt. Teoretiskt organ för förbundet arbetarmakt*. Häfte 2 1974.
68. Thomas Brante. "Ismer, logier och verkligheten." S. 56-58. *Sociologisk forskning*. Vol. 19, häfte 1 1982.

69. Jan Bärmark. "Att befria sig från schablontänkandets fångenskap. Några vetenskapsteoretiska reflektioner över ett tema i tre böcker." S. 77-87. *Sociologisk forskning*. Vol. 21, häfte 2 1984.
Recension av:
 - Kaj Håkanson. *Dubbla verkligheter. Om psykoterapi, social identitet och verklighetsuppfattning*. Prisma: Stockholm: 1981.
 - Kaj Håkanson. *Ovetande och vetande*. Göteborg: Korpen 1982.
 - Kaj Håkanson. *Det osedda. Nio steg mot enhet*. Stockholm: Prisma 1983.
70. Staffan Källström. "Att övervinna världen. Om Kaj Håkanson." S. 227-236. *Vår lösen*. Häfte 3/4 1984.
71. Jürgen Reeder och Zagorka Zivkovic. "Svar till Kaj Håkanson." S. 96-97. *Divan*. Häfte 6 1993.
72. Svensson, Tommy. *Psykiatri, reformer och revolution: Om radikal svensk psykiatrikritik åren kring 1970*, Landstinget i Jönköpings län, Hälsohögskolan, FoU-rapport 1997: 1.

OM KAJ HÅKANSON – RECENSIONER I DAGSPRESS

73. Ulf Stark. "Skurken – han är en bov." *Expressen*. 29/11 1969.
Recension av: Kaj Håkanson (red.). *De laglösa. Kriminal-sociologiska studier*. Stockholm: Prisma/Verdandi 1969.
74. Carl-Gustaf Berglin. "Alienation och laglydnad." *Göteborgs handels- och sjöfartstidning*. 30/9 1969.
Recension av: Kaj Håkanson (red.). *De laglösa. Kriminal-sociologiska studier*. Stockholm: Prisma/Verdandi 1969.
75. Claes Beyer. "Lagen är brottets moder." *Göteborgsposten*. 27/10 1969.
Recension av: Kaj Håkanson (red.). *De laglösa. Kriminal-sociologiska studier*. Stockholm: Prisma/Verdandi 1969.

76. Håkan Wiberg. "Brott och belöning." *Arbetet*. 20/1 1970.
Recension av: Kaj Håkanson (red.). *De laglösa. Kriminal-sociologiska studier*. Stockholm: Prisma/Verdandi 1969.
77. Olle Svenning: "Fabriksråd i stället för parlamentarism." *Aftonbladet*. 22/2 1974.
Recension av: Kaj Håkanson. *Socialism som självstyre. Om socialismens mål och medel*. Stockholm: Prisma 1973.
78. Lars Jalmert. "Läsvärd avhandling i bokform." *Aftonbladet*. 11/3 1974.
Recension av: Kaj Håkanson. *Psykisk sjukdom: illusioner och realiteter*. Stockholm: Prisma/Verdandi 1973.
79. Levi Svenningsson. "Kronstadt 1921: Partidiktaturen segrade." *Arbetet*. 25/7 1974.
Recension av: Kaj Håkanson. *Socialism som självstyre. Om socialismens mål och medel*. Stockholm: Prisma 1973.
80. Nordal Åkerman. "Skjuter på hökar som borde varit döda." *Arbetet*. 25/7 1974.
Recension av: Kaj Håkanson. *Socialism som självstyre. Om socialismens mål och medel*. Stockholm: Prisma 1973.
81. Roger Fjellström. "Socialismen – partidiktatur eller självstyre?" *Dagens Nyheter*. 14/5 1974.
Recension av: Kaj Håkanson. *Socialism som självstyre. Om socialismens mål och medel*. Stockholm: Prisma 1973.
82. Björn Wrangsjö. "Psykologi och politik." *Dagens Nyheter*. 30/6 1974.
Recension av: Kaj Håkanson. *Psykisk sjukdom: illusioner och realiteter*. Stockholm: Prisma/Verdandi 1973.
83. Kenneth Jonsgården. "Rådssocialism – ett realistiskt alternativ." *Dalademokraten*. 22/1 1974.
Recension av: Kaj Håkanson. *Socialism som självstyre. Om socialismens mål och medel*. Stockholm: Prisma 1973.
84. Hans Sjöbäck. "Vad är psykisk sjukdom?" *Sydsvenska dagbladet*. 2/6 1974.

- Recension av: Kaj Håkanson. *Psykisk sjukdom: illusioner och realiteter*. Stockholm: Prisma/Verdandi 1973.
85. Ingvar Wik. "Rådssocialism i luften." *Sydsvenska dagbladet*. 14/7 1974.
Recension av: Kaj Håkanson. *Socialism som självstyre. Om socialismens mål och medel*. Stockholm: Prisma 1973.
86. Alf Höglund. "En folkstyrd socialism." *Värmlands folkblad*. 22/2 1974.
Recension av: Kaj Håkanson. *Socialism som självstyre. Om socialismens mål och medel*. Stockholm: Prisma 1973.
87. Bengt Starrin. "Vi lever alla ett dubbelliv!" *Aftonbladet*. 10/11 1981.
Recension av: Kaj Håkanson. *Dubbla verkligheter. Om psykoterapi, social identitet och verklighetsuppfattning*. Prisma: Stockholm: 1981.
88. Bengt Börjeson. "Att dö och komma stärkt tillbaka." *Dagens Nyheter*. 3/9 1981.
Recension av: Kaj Håkanson. *Dubbla verkligheter. Om psykoterapi, social identitet och verklighetsuppfattning*. Prisma: Stockholm: 1981.
89. Hans Lohmann. "Storstädning i samhällsdebatten." *Göteborgsposten*. 1/10 1981.
Recension av: Kaj Håkanson. *Dubbla verkligheter. Om psykoterapi, social identitet och verklighetsuppfattning*. Prisma: Stockholm: 1981.
90. Jan Bärmark. "Krisen som väg ut ur traditionens fångenskap." *Nerikes allehanda*. 4/11 1981.
Recension av: Kaj Håkanson. *Dubbla verkligheter. Om psykoterapi, social identitet och verklighetsuppfattning*. Prisma: Stockholm: 1981.
91. Jan Bärmark. "Det krävs kompetens för att kritisera." *Uppsala nya tidning*. 8/1 1982.
Recension av: Kaj Håkanson. *Dubbla verkligheter. Om psykoterapi, social identitet och verklighetsuppfattning*. Prisma: Stockholm: 1981.

92. Bengt Starrin. "Spräng din kunskap – så vinner du kunskap!" *Aftonbladet*. 1/11 1983.
Recension av: Kaj Håkanson. *Det osedda. Nio steg mot enhet*. Stockholm: Prisma 1983.
93. Oscar Hemer. "Handla inte – meditera!" *Dagens Nyheter*. 9/5 1983.
Recension av: Kaj Håkanson. *Ovetande och vetande*. Göteborg: Korpen 1982.
94. Per Molander. "Alternativa sätt att tänka?" *Dagens Nyheter*. 28/8 1983.
Recension av: Kaj Håkanson. *Det osedda. Nio steg mot enhet*. Stockholm: Prisma 1983.
95. Jan Bärmark. "Där ovetandet börjar finns visheten." *Göteborgs-posten*. 2/7 1983.
Recension av: Kaj Håkanson. *Det osedda. Nio steg mot enhet*. Stockholm: Prisma 1983.
96. Jan Bärmark. "Vital och berikande" *Uppsala nya tidning*. 21/7 1983.
Recension av: Kaj Håkanson. *Ovetande och vetande*. Göteborg: Korpen 1982.
97. Hans Lohmann. "En intellektuell kärlekspredikan." *Göteborgs-posten*. 10/8 1988.
Recension av: Kaj Håkanson. *Den skapande tomhetens bild. Om kunskap och kärlek*. Stockholm: Prisma 1988.
98. Björn Rosdahl. "Huvudlöst, min käre Håkanson." *Helsingborgs dagblad*. 12/8 1988.
Recension av: Kaj Håkanson. *Den skapande tomhetens bild. Om kunskap och kärlek*. Stockholm: Prisma 1988.
99. Sven Öhman. "Tanken som väg till frihet." *Dagens Nyheter*. 6/4 1989.
Recension av: Kaj Håkanson. *Den skapande tomhetens bild. Om kunskap och kärlek*. Stockholm: Prisma 1988.
100. Birgitta Jansson. "Tid och rum ur nya perspektiv." *Uppsala nya tidning*. 10/1 1989.

Recension av: Kaj Håkanson. *Den skapande tomhetens bild. Om kunskap och kärlek*. Stockholm: Prisma 1988.

INTERVJUER MED KAJ HÅKANSON

101. "Samtal med Kaj Håkanson." S. 236-241. *Medicinska föreningens tidskrift*. Vol. 47, häfte 6 1969.
102. Ami Lönnroth. "I den totala närvaron finns kunskapen." *Svenska Dagbladet*. 2/5 1989.
103. Ami Lönnroth. "Frågan bestämmer vad vi ser." *Svenska Dagbladet*. 3/5 1989.
104. Ami Lönnroth. "Frågor som leder till 'hjärtats visdom'." *Svenska Dagbladet*. 5/5 1989

DEBATTER MED KAJ HÅKANSON

"Om Mao Tse-tung och vetenskapsteori"

105. Kaj Håkanson. "Mao Tse Tungs *Om praktiken* – vetenskapsteori för samhällsvetare?" S. 3-12, 46. *Häftet för kritiska studier*. Häfte 5 1969.
106. Hans Seyler. "Vad kan vi lära av Mao-Tsetungs *Om praktiken*?" S. 94-98. *Häftet för kritiska studier*. Häfte 7-8 1970.
107. Kaj Håkanson. "Mao Tse Tungs vetenskapsteori ännu en gång." S. 99-106. *Häftet för kritiska studier*. Häfte 7-8 1970.
108. Hans Seyler. "Om att närma sig Maos kunskapsteori." S. 42-47. *Häftet för kritiska studier*. Häfte 3 1971.
109. Kaj Håkanson. "Notiser om tvivlet, proletariats diktatur och praktiken." S. 33-55. *Häftet för kritiska studier*. Häfte 4 1971.

"Om möjligheterna till och behovet av en ny världsbild"

110. Kaj Håkanson. "Avfärda inte alternativen." *Dagens Nyheter*. 28/1 1982.
111. Per Molander. "Världen – ett gytter av bilder." *Dagens Nyheter*. 12/2 1982
112. Margaretha Rossholm. "Den nya mystiken – bara tomma ord." *Dagens Nyheter*. 7/3 1982.
113. Kaj Håkanson. "Kluven världsbild skiljer kunskap från moral." *Dagens Nyheter*. 17/3 1982.
114. Jan Grönholm. "Viktig kunskap utan vetenskap." *Dagens Nyheter*. 18/3 1982.
115. Horace Engdahl. "Antiintellektualism?" *Dagens Nyheter*. 20/3 1982.
116. Margaretha Rossholm. "Vi måste söka vetande på verklighetens villkor." *Dagens Nyheter*. 21/3 1982.
117. Tomas Almberg. "I abstraktionernas värld torkar människan ut." *Dagens Nyheter*. 1/4 1982.
118. Rabbe Kurtén. "Visst är det jag som sparkar." *Dagens Nyheter*. 6/4 1982.
119. Göran Sommardal. "Tomas Almberg talar i tidstypisk nattmössa." *Dagens Nyheter*. 14/4 1982.
120. Gunnar Bäck. "En stol är ju också ett bord." *Dagens Nyheter*. 17/4 1982.
121. Tomas Almberg. "Det kinsesiska tänkesättet, dess motsägelsefullhet." *Dagens Nyheter*. 5/5 1982.

* * *

HISTORIER

När psykiatrin var politisk

Kaj Håkanson och psykiatridebatten i Sverige åren kring 1970

Anna Ohlsson

Inledning

ÅREN KRING 1960 publicerades en rad böcker i Västvärlden som på olika sätt kraftigt ifrågasatte psykiatrins teori och praktik. I Storbritannien verkade psykiatriker som Ronald David Laing, David Cooper och Aaron Esterson, som med sina försök att omdefiniera schizofrenikategorin samtidigt ville omstöpa hela den psykiatriska verksamheten. I Frankrike presenterade Michel Foucault en psykiatrihistoria som tydligt gick på tvärs mot den etablerade, med dess betoning på vetenskaps- och kunskaps-tillväxt, framsteg och humanisering. I USA hävdade psykiatern Thomas Szasz att psykisk sjukdom var en myt, alltmedan den kanadensiske sociologen Erving Goffman i utmanande termer beskrev mentalsjukhus och fängelser som totala institutioner. Denna kritik har alltsedan David Cooper 1967 publicerade sin bok *Psychiatry and Anti-Psychiatry* ofta buntats ihop under etiketten "antipsykiatri".

Även i Sverige formulerades mot slutet av 1960- och början av 1970-talet – delvis med inspiration från den internationella debatten – en hård kritik av psykiatrin. I dagspress och debattböcker, i kultur- och medicintidskrifter diskuterades frågor som: Vad är psykisk sjukdom? Är det som inom psykiatrin kallas schizofreni i själva verket en adekvat reaktion på ett sjukt sam-

hälle eller ett dysfunktionellt familjeliv? Vad bör göras med mentalsjukhusen? Är psykiatrin ett repressivt instrument i det svenska samhället? Hur man i svensk idédebatt förhöll sig till frågor som dessa undersöker jag i min kommande avhandling i idéhistoria.

Kritiken då handlade inte endast om psykiatrin som klinisk verksamhet eller vetenskaplig disciplin, utan ingick i en större, mer allmän samhällsdebatt; psykiatrin rörde "alla" i samhället. Skillnaden mellan "sjuka" och "friska" ansågs inte heller alla gånger som särskilt skarp. Kanske kunde man till och med lära sig något om sig själv och om människans existentiella villkor genom att studera dem som gått över gränsen och in i den diagnostiserade galenskapen. Som så många andra företeelser vid tiden ansågs psykiatrin kring 1970 också vara politisk, i det att den sågs ur ett klart konfliktperspektiv; psykiatrin var en samhällelig institution och företeelse, präglad av tydliga intressekonflikter mellan ojämlika grupper i samhället.

I den svenska debatten om psykiatrin åren kring 1970 var Kaj Håkanson en viktig aktör, vars idéer snabbt fångades upp av andra, ofta mer tillspetsade polemiska kritiker av psykiatrin. Håkanson kan ses som en stormsvala som tidigt ringade in för debatten centrala teman och tendenser: psykiatrin vilade inte bara på en bräcklig vetenskapsteoretisk grund; den kunde också vara politiskt problematisk. Psykiatrin kunde, trots talet om ständig utveckling och humanisering, verka "systembevarande". Idéer som dessa diskuterade Håkanson i sin licentiatavhandling i sociologi, *Psykisk sjukdom: Illusioner och realiteter: En teoretisk studie*.¹ Diskussionen fördes vidare i senare, av andra utgivna, böcker med tillspetsade titlar som *Konsten att dressera människor – Mentalhälsa – arbete – ideologi* (1969) – "motboken" mot försäkringsbolaget Folksam så kallade "Mentalhälsokampanj", en

¹ Kaj Håkanson, *Psykisk sjukdom: Illusioner och realiteter: En teoretisk studie*, Research Reports from the Department of Sociology XXVI, Uppsala University 1968.

av tidens mest kritiserade företeelser – *Makt att vårda: En kritisk granskning av vårdideologier* (1970) och *Sjukdomsmyter: Psykiska störningar och avvikande beteende* (1972).²

Psykisk sjukdom lades fram vid Uppsala universitet hösten 1968. Årtalet är viktigt. 1968 har, rätt eller orätt, gått till historien som året då "allting hände": Pragvåren, Martin Luther Kings död, inbördeskrig och svältkatastrof i Biafra, studentrevolt- och uppror, både internationellt och i Sverige, för att nämna några exempel. 1968 var också året då en tydligt politiskt inriktad diskussion om psykiatrins teori och praktik på bred front bröt fram i Sverige. Kritik mot psykiatrin utgör visserligen ett ständigt återkommande tema i dess historia, men den här gången sammanföll kritiken i tid med en tilltagande radikalisering av debattklimatet. Det finns också i Håkansons studie tydligt samhällskritiska tendenser, men *Psykisk sjukdom* låter sig knappast infogas i någon marxistisk referensram. Däremot blev Håkanson *inskriven* i en vänsterideologisk sådan, som när psykiatrikern Jan-Otto Ottosson i sin analys av *Psykisk sjukdom* i *Läkartidningen* 1970 menade att Håkanson "kommit att framstå som en av ideologerna bakom den avpsykiatiseringssträvan som är nära förbunden med vänsterextremistisk politisk ideologi".³

Kaj Håkansons *Psykisk sjukdom* var visserligen tillkommen och försvarad i en akademisk miljö, men avhandlingen kom snabbt

² I boken *Sjukdomsmyter* gjordes för övrigt en explicit koppling mellan Håkanson och "den slagkraftiga 'antipsykiatriska' idétradition som håller på att få ett visst inflytande." Bengt Börjeson, Erik Fredin, Siv Holm, *Sjukdomsmyter: Psykiska störningar och avvikande beteende*, Stockholm 1972, s. 27. Håkanson såg sig emellertid inte själv som "antipsykiater". Denna uppgift bygger jag på det samtal jag hade med Håkanson den 11. 9. 2006.

Sociologen Tommy Svensson har tidigare noterat en likhet i titlar mellan svenska psykiatrikritiska böcker som Carl G. Liungmans *Myten om mental-sjukdomarna* (1971) samt *Sjukdomsmyter* och Thomas S. Szasz' *The Myth of Mental Illness* (1960). Se vidare Tommy Svensson i *Psykiatri, reformer och revolution: Om radikal svensk psykiatrikritik åren kring 1970*, Landstinget i Jönköpings län, Hälsohögskolan, FoU-rapport 1997: 1, s. 13.

³ Jan-Otto Ottosson, "Sjukdomsbegreppet i psykiatrin", *Läkartidningen* 1970: 13, s. 1435.

att uppmärksammas också utanför denna, liksom Håkanson själv även kom att röra sig utanför akademins gränser. Mellan 1968 och 1973 medverkade han med artiklar om psykiatri i kulturtidskrifter som *Konkret* och *Bonniers litterära magasin*, i debattantologin *Läkaren och samhället* (1969) och i dagspressen, där han bland annat recenserade böcker av R. D. Laing.⁴ När *Psykisk sjukdom* genom föreningen Verdandis och bokförlaget Prismas försorg något reviderad gavs ut i bokform 1973, påpekade han i förordet att efterfrågan på avhandlingen varit så stor att stencilerna snabbt körts sönder.⁵ Håkanson medverkade också bland annat vid det omvittnat stormiga årsmöte som Svenska psykiatriska föreningen anordnade i Falun 1970, med ett inlägg som i hög grad baserades på slutsatserna i *Psykisk sjukdom*.⁶

⁴ Kaj Håkanson, "Psykiatri, moral och samhälle", *Konkret* 1968: 8-9, "Upplevelsevärldens vetenskap: Reflexioner kring R. D. Laing", *Bonniers litterära magasin* 1968: 8, "Psykiatri, moral och samhälle", *Läkaren och samhället* (Red.) J. Christer Sundström, Stockholm 1969, "Att göra schizofrenin begriplig", *Dagens Nyheter* den 27. 8. 1972, "Psykisk sjukdom – sammanbrott eller genombrott", *Dagens Nyheter* den 23. 3. 1971. Håkansons beläsenhet och orientering i samtida internationell psykiatrikritik var också omfattande. R. D. Laing, David Cooper, Thomas Szasz, Erving Goffman och Michel Foucault, nämns alla i *Psykisk sjukdom*, men förekommer mer som referenspunkter än som föremål för djupare analys.

Efter 1973 och utgivningen av boken *Socialism som självstyre: Om socialismens mål och medel* (1973) tystnade Håkansons röst tillfälligt i den offentliga debatten, för att återkomma först i början av 1980-talet, då boken *Dubbla verkligheter: Om psykoterapi, social identitet och verklighetsuppfattning* (1981) publicerades. Hans intresse kretsade då delvis kring samma problematik som under åren kring 1970 förhållandet mellan psykiatri och psykoterapi och samhälle, även om *Dubbla verkligheter* också präglas av ett intresse för österländsk religion.

⁵ Kaj Håkanson, *Psykisk sjukdom: Illusioner och realiteter*, Stockholm 1973, s. 10. En av bokens recensenter menade att Håkansons synpunkter i diskussioner om psykiatri stundtals hade använts "nästan som facit." Lars Jalmert, "Läsvärd avhandling i bokform", *Aftonbladet* den 11. 3. 1974.

⁶ Inläggen vid Svenska psykiatriska föreningens årsmöte i Falun 1970 uppges i *Socialmedicinsk tidskrift* ha givit upphov till en "synnerligen livlig diskussion." Efter mötet tillsattes en "haverikommission" med uppgift att söka "få en bättre kommunikation till stånd." C. G. W., "Psykiatri och samhället", *Socialmedicinsk*

Psykisk sjukdom – illusioner och realiteter

Redan i titeln signaleras inriktningen för *Psykisk sjukdom: Illusioner och realiteter: En teoretisk studie* – det är psykiatrins teori, dess vetenskapsteoretiska grunder, som fokuseras.

Som sociologen Tommy Svensson tidigare påpekat i en uppsats om det sena 1960-talets psykiatrikritik i Sverige är emellertid tonen i texten huvudsakligen "lågmält prövande".⁷ Håkanson ut-sätter också sina egna antaganden och slutsatser för kritisk granskning. Det är inte en svensk variant av en R. D. Laing, en David Cooper eller en Thomas Szasz som formulerar sig. Men det faktum att studien också bitvis är kritiskt spekulerande möjliggjorde en tillspetsning i den fortsatta debatten av de kritiska passager som trots allt ryms i *Psykisk sjukdom*. *Psykisk sjukdom* hävdar emellertid inte på något oproblematiskt, slagordsmässigt sätt tesen "psykisk sjukdom finns inte; psykisk sjukdom är en myt." Värt att notera är också att det inte var den så kallade antipsykiatrins böcker från det tidiga 1960-talet som utgjorde den analytiska stommen i *Psykisk sjukdom*. Håkanson grep i stället tillbaka på en tidigare förd socialantropologisk och filosofisk diskussion om psykisk sjukdom, abnormitet och hälsa.⁸

Men *Psykisk sjukdom* har också ett andra viktigt ärende. Som Håkanson själv uttryckte det i förordet rörde studien också "den institutionaliserade psykiatrins ideologi samt dess makt- och kontrollfunktion i samhället."⁹ Det här väckte intresse i en tid präglad av auktoritetsuppror och ifrågasättande av samhället och dess institutioner!

tidskrift 1970: 10, s. 595. Se även Kaj Håkanson, "Psykisk sjukdom – illusioner och realiteter", *Socialmedicinsk tidskrift* 1970: 10, s. 598-602.

⁷ Tommy Svensson, *Psykiatri, reformer och revolution*, s. 26, 29.

⁸ Det huvudsakliga materialet utgörs hos Håkanson av texter av Ruth Benedict, H. J. Wegrocki, Melford E. Spiro samt Georg Henrik von Wright. Böcker av exempelvis Laing, Foucault och Szasz används i *Psykisk sjukdom* för att ge stöd åt Håkansons egna resonemang om psykiatri som social kontroll, men utsätts inte för samma slags begreppsanalys som Wegrocki, Spiro och von Wright.

⁹ Kaj Håkanson, *Psykisk sjukdom*, s. 7.

Det läsarna kunde få ut av Håkansons *Psyisk sjukdom* var att diagnoser av psykisk sjukdom inte var så objektiva eller vetenskapliga som psykiatrien ville göra gällande; att psykiatrien kunde fylla en "systembevarande funktion" samt att den kunde fungera som en metod för utövande av "social kontroll". Psykiatriens betoning av medicinska, psykologiska och mentalhygieniska faktorer medförde vidare att sociala konflikter försumrades. Det var främst dessa polemiska slutsatser som fick genomslag i den fortsatta debatten. Men *Psyisk sjukdom* rymmer mer komplicerade resonemang än så. Innehållsligt är studien mycket rik på perspektiv och infallsvinklar.¹⁰ *Psyisk sjukdom* pendlar mellan en djup närläsning av tidigare förda antropologiska och filosofiska diskussioner om begrepp som psykisk sjukdom, abnormitet och hälsa, samt en mer resonerande och spekulativ analys av vad Håkanson såg som psykiatriens roll – dess makt- och kontrollfunktion – i samhället. Denna mer spekulativa ansats speglas redan i några av studiens rubriker som: "Psykiatri och ideologi; några reflektioner" samt "Ett utvidgat sjukdomsbegrepp; en spekulativ tes". Håkanson manade vidare till försiktighet när fenomen och beteenden, som inte tidigare tolkats psykiatriskt, kom att inlemmas i psykiatriens verksamhetsområde. Då fanns det anledning att fråga om detta var en konsekvens av "nya empirisk-teoretiska rön", eller om det var ett "smidigt (omedvetet) försök att undertrycka en hotande värdering, livsstil eller ideologi." Då åtgärder mot individer företogs på "medicinska grunder", fanns det anledning att fråga vilka dessa grunder var, eftersom dessa ingripanden oundvikligen medförde att ett "socialt-etiskt moment" aktiverades.¹¹

Håkanson anknöt i *Psyisk sjukdom* också till ett begrepp som under de kommande årens debatt förekom frekvent: "den dia-

¹⁰ Som Tommy Svensson tidigare påpekat gör studiens "karaktär av teoretiskt mycket ambitiös avhandling" att *Psyisk sjukdom* också är krävande läsning. Håkansons resonemang är på sina håll kunskaps- och vetenskapsteoretiskt inriktat och når snabbt en hög grad av abstraktion. Tommy Svensson, *Psykiatri, reformer och revolution*, s. 25.

¹¹ Kaj Håkanson, *Psyisk sjukdom*, s. 151.

gnostiska kulturen". På svensk botten torde Håkanson vara bland de första att använda det. Begreppet myntades mig veterligt av den norske sociologen Yngvar Løchen i dennes studie *Idealer og realiteter i et psykiatrisk sykehus: En sosiologisk fortolkning* (1965), som Håkanson tog intryck av. Med diagnostisk kultur avses, kortfattat, att patientens sätt att vara och tala helt begränsas till hennes sjukdomsvärld. Alla beteenden tolkas som uttryck för inre psykologiska processer. Kritik och ifrågasättanden uppfattas därmed som tydligt knutna till patientens diagnos. Med Løchens ord, som också återges hos Håkanson: "Den diagnostiske kultur virker direkte som sosial kontroll."¹² Den diagnostiska kulturen ägde giltighet också om man förflyttade sig från den slutna institutionsvärlden ut i samhället. "I samhället", skrev Håkanson, "riskerar psykiatrin att fungera konserverande. Detta sker genom den tolkning av samhälleliga fenomen som psykiatrin tillhandahåller, dels i olika massmedia, dels i olika rådgivningssammanhang."¹³ Håkanson lyfte fram ett par exempel, av vilka jag skall stanna till vid det av dem som under de kommande årens debatt ständigt lyftes fram, det så kallade Harding-fallet.

Kaj Håkanson, "Harding-fallet" och Vietnamdemonstranterna

Det svenska 1960-talet var inte bara en tid av uppror mot inhemska auktoriteter, utan också en tid då kriget i Vietnam kunde ses på teve och *Vietnambulletinen* såldes utanför Systembolaget av sympatisörer till den vietnamesiska befrielse rörelsen Front National de Libération (FNL). Den 20 december 1967 samlades i Stockholm en grupp svenska FNL-anhängare för möte och firande av sjuårsdagen av FNL:s bildande. Mötet skulle följas av en demonstration som via Strandvägen skulle gå mot USA:s ambassad i Diplomatstaden. Med hänvisning till den pågående julhandeln

¹² Yngvar Løchen, *Idealer og realiteter i et psykiatrisk sykehus: En sosiologisk fortolkning*, Oslo 1971 (1965), s. 222. Citatet finns återgivet också i *Psykisk sjukdom*, s. 106.

¹³ Kaj Håkanson, *Psykisk sjukdom*, s. 106.

vägrade polisen att ge tillstånd för demonstrationen.¹⁴ Detta ignorerades emellertid av demonstranterna, som påbörjade sin marsch mot ambassaden. Resultatet blev en häftig sammandrabbning mellan polis och demonstranter. Demonstranterna ansåg att polisen uppträtt brutalt och anordnade – enligt historikern Kjell Östberg möjligen inspirerade av den Vietnamtribunal som tidigare samma år anordnats i Sverige – en tribunal om polisens brutalitet vid demonstrationen.¹⁵ Vietnamdemonstrationen uppmärksammades också den 21 december 1967 i radioprogrammet OBS av journalisten Herbert Söderström, som satt i Malmö och grubblade "över Jan Myrdals avslagna glasögon vid kravallerna efter Vietnammötet".¹⁶ I Stockholmsstudion, rapporterade han, satt doktor Gösta Harding, "psykiatriker av facket", som kallats in för att ge en kommentar till det inträffade.¹⁷ Hur var en konflikt som denna möjlig?

"Harding-fallet" reser källkritiska problem. Samtalet mellan Harding och Söderström finns inte bevarat på band. Däremot finns det återgivet i ett så kallat "snabbprotokoll" från Sveriges radio, som med "reservation för eventuella hörfel"¹⁸ är det närmaste man kan komma vad Harding sade. I protokollet återfinns också den formulering som fungerade som braständare i den fortsatta debatten. Det fanns, menade Harding, något naivt och barnsligt över kravallerna "och för mig ligger det nära till hands att klaga över de barnpsykiatriska resurserna, man skulle hellre inom barnpsykiatrin ta hand om dessa så slapp de kanske att demonstrera på det här sättet."¹⁹

¹⁴ Kjell Östberg, 1968 – *När allting var i rörelse: Sextiotalsradikaliseringen och de sociala rörelserna*, Stockholm 2002, s. 101.

¹⁵ Kjell Östberg, 1968 – *När allting var i rörelse*, s. 101.

¹⁶ Citatet är hämtat från Snabbprotokoll M 84, 21. 12. 1968, Sveriges Radios dokumentarkiv.

¹⁷ Gösta Harding (1906-1976) var barnläkare och psykoanalytiker, under en följd av år verksam vid Ericastiftelsen i Stockholm.

¹⁸ Snabbprotokoll M 84.

¹⁹ Ibid.

Skulle man demonstrera, menade Harding vidare, "ska det vara ett tyst tåg med t.ex. bilder från eländet där borta". Kravaller av den typ som 20 december-demonstrationen uppvisade torde snarare tjäna president Johnsons sak.²⁰

Reaktionerna på uttalandet kom snabbt och var övervägande mycket negativa.²¹ Det fick också spridning långt utanför det forum i vilket det formulerades och spetsades successivt till, som när signaturen "Doktor Gormander" i vänstertidningen *Tidsignal* 1969 skrev att "[h]öga psykiatrar förklarade i radio att folk som var emot folkmord och imperialism var psykologiskt avvikande personer. Man kunde höra hur vårdsektorn slog ihop sina käftar om dem som går i protestmarschernas."²² Harding återkom själv till frågan ännu en gång, men då endast med en vädjan om att inte i fortsättningen behöva dras in i debatten. "Sedan den 20 december 1967", skrev han i *Läkartidningen* 1970, "har jag inte offentligt yttrat mig om kravaller eller demonstrationer. Risken att bli missförstådd är alltför stor."²³

Hardings uttalande hade enligt Håkanson i *Psyisk sjukdom* en politisk innebörd, eftersom det neutraliserade och ogiltigförklarade det politiska innehållet i Vietnamdemonstranternas agerande:

I radiouttalandet yttrar sig psykiatern inom den referensram som hör till hans kompetensområde – han refererar till de bristande barnpsykiatriska resurserna [...]. Vi ser, hur han tenderar att använda sina egna värderingar av situationen som utgångspunkt för bedömningen av skeendet samt hur han i praktiken utan att ha företagit "analys av det enskilda fallet" placerar de demonstrerande

²⁰ Ibid.

²¹ Osignerad, "Vänstervriden vetenskap?: OBS kommenterar massakern", *Clarté* 1968: 1, s. 4-6, Arne Bolander, "Att demonstrera i Sverige: Vietnamrörelsen och 20 december", *Ord och Bild* 1968: 2, s. 165, Olle Jeppson, "20 december-demonstrationen", *Medicinska föreningens tidskrift* 1968: 2, s. 56-58.

²² Doktor Gormander, "Jag – en sociopat", *Tidsignal* 1969: 8, s. 15.

²³ Gösta Harding, "Tendentiösa citat", *Läkartidningen*, 1970: 23, s. 2594. Hardings reaktion var närmast föranledd av psykiatern Clarence Blomquist debattartikel i *Läkartidningen* "Debatt eller förkunneelse", i vilken Blomquist gick till storms mot författarna till "motboken" mot Mentalhälsokampanjen, *Konsten att dressera människor*. Clarence Blomquist, "Debatt eller förkunneelse", *Läkartidningen* 1970: 19, s. 2137.

individerna i den psykiatriska referensramen. Även om denne psykiater i praktiken aldrig skulle kunna tänka sig att sätta majoriteten av demonstranterna under psykiatrisk behandling, så har han bidragit med att sprida en tolkning av skeendet som neutraliserar dess politiska innehåll.²⁴

Detta slags tolkning av det politiska i psykiatriska termer var för Håkanson tydligt problematiskt. Politisk protest riskerade att uppfattas som resultat av avvikelser, psykisk sjukdom, abnormitet; psykiatri blev ett redskap för bedömning av olika livsstilar och kom därigenom att fungera ideologiskt. Liknande tankegångar kom att framföras av en rad andra aktörer under de närmast följande åren, bland annat i samband med debatten 1969-1970 om så de kallade sociopaterna.²⁵

Noteras bör dock att Håkanson rörde sig på ett slags möjligheternas nivå: han hävdade inte att ett uttalande som Hardings per automatik skulle medföra att Vietnamdemonstranter sjukförklarades, men blotta risken gjorde för honom tillräckligt underlag för kritisk diskussion.

Kaj Håkansons förhållningssätt till Harding-fallet förändrades dock mellan 1968 och 1973. När *Psykisk sjukdom* gavs ut 1973, påpekade han i efterordet att Hardings uttalande i debatten stundtals "förenats med något slags globalt avvisande dels av Hardings insatser som psykiater, dels av Harding som människa. I den mån min kritik bidragit till detta är det beklagligt."²⁶ Den innehållsliga kritiken förblev emellertid densamma.

Håkansons analys i *Psykisk sjukdom*, dels av begrepp som psykisk sjukdom, dels av psykiatrins samhällsliga funktioner, rymmer både nyanseringar och tillspetsningar. Det är också denna pendling mellan kritiska perspektiv – det medicinska paradigmet inom psykiatri kan och bör ifrågasättas – och viljan att samtidigt utsätta sina egna konklusioner för granskning som gör *Psykisk sjukdom* till en så intressant text för tiden. Håkanson var knappast

²⁴ Kaj Håkanson, *Psykisk sjukdom*, s. 109.

²⁵ Jag har dock inte funnit något inlägg från Håkansons penna om sociopatutredningen.

²⁶ Kaj Håkanson, *Psykisk sjukdom*, 1973, s. 210.

en aggressiv kritiker av psykiatri;²⁷ inte heller var han alltigenom negativ till den. Ärendet var snarare att söka belysa brister och potentiella risker med ett alltför snabbt särskiljande mellan det sjuka och det friska, det normala och det abnorma.

Håkanson kan ses både som en exponent för och medskapande i en det sena 1960-talets tidsanda; hans referenser i *Psyisk sjukdom* till då aktuella politiska frågor och problem gjorde honom helt i takt med tiden. Samtidigt bidrog han genom sin licentiatavhandling med ett självständigt och originellt bidrag till att fördjupa den diskussion om psykisk sjukdom och psykiatriens samhällsfunktion som vid tiden var under uppsegling.

Håkansons kritiska perspektiv i *Psyisk sjukdom* fick – liksom för den delen Hardings uttalande – ett slags eget liv. Hans idéer kom snabbt att uppmärksammas, delvis omtolkas, spetsas till och fogas in i andra sammanhang. Nyanseringen och ifrågasättandet av det egna perspektivet och de egna konklusionerna, som ryms i *Psyisk sjukdom*, tenderade i den fortsatta debatten att hamna i skymundan. Hans uppfattning i 1973 års utgåva att debatten om psykiatri stundtals synes ”ha stannat på slagordsnivå” är intressant men skall inte värderas här.²⁸ Omtolkningen och tillspetsningen, å sin sida, illustreras inte minst av baksidestexten till *Psyisk sjukdom* från 1973:

Sjukdom är en etikett som de maktavande klistrar på obekväma personer för att oskadliggöra dem. Psykiatri är det moderna medlet för att anpassa människor till samhällets orättvisor. Det är inte individen som är sjuk, utan samhället. Det finns inget objektivt psykiatriskt sjukdomsbegrepp, utan varje samhälle har sitt eget.²⁹

²⁷ Här instämmer jag helt med Tommy Svenssons slutsats. Se vidare Tommy Svensson, *Psykiatri, reformer och revolution*, s. 29.

²⁸ Kaj Håkanson, *Psyisk sjukdom*, 1973 s. 12.

²⁹ Uppgiften att Håkanson inte själv skrev baksidestexten till 1973 års utgåva av *Psyisk sjukdom* grundar jag på det samtal jag hade med Håkanson den 11. 9. 2006.

Det gäller att passa sig, annars hamnar man i psykiatrins gripklor. Det kallas kanske vård, men i själva verket är det en fråga om magasinering och medicinering, indoktrinering och manipulering. Ytterst griper tankegångar som dessa tillbaka på en idé om psykiatri som politisk, om psykiatri som tjänande en repressiv funktion i samhället, en ofta återkommande idé i psykiatri-debatten kring 1970.

Håkanson skrev, enligt gängse praxis, inte själv baksidestexten till *Psykisk sjukdom*, men texten ger upphov till funderingar kring dess funktion. Baksidestexten kan ge intryck av att psykiatri som "medel för samhällets orättvisor" är ett för boken centralt tema. Det är det inte. Visserligen förekommer reflektioner om psykiatri som politisk risk, men det är bara ett av flera teman. Dessa reflektioner omgärdas också med förbehåll; ansatsen är mer frågande än konstaterande. Men det slags konspiratoriska ton som kommer till uttryck i citatet ovan fyller en intresseväckande funktion. Baksidestexten är ett lockbete och en möjlig ingång till själva boken. Det fanns vid tiden också en grogrund för idéer och resonemang som dessa, inte minst genom översättningar av böcker av Laing, Szasz och Cooper. Att *Psykisk sjukdom* sedan inte alls – som hävdades på baksidan – tecknade bilden av "den västerländska civilisationens uppkomst, utveckling och fall" förefaller ha saknat betydelse.³⁰

Men – och det tror jag är viktigt att betona – de sammankopplingar som Håkanson likväl gjorde i *Psykisk sjukdom* mellan psykiatri och – exempelvis – politisk aktivism gjorde honom synnerligen intressant att återropa i en tid när även psykiatri var politisk.

Sammanfattning

Kritik mot psykiatri har visserligen varit ständigt återkommande i dess historia, men åren kring 1960 publicerades i Västvärlden ett antal böcker som lade grunden till den så kallade antipsykiatri,

³⁰ Kaj Håkanson, *Psykisk sjukdom* 1973, baksidestext.

med föreläsare som R. D. Laing, David Cooper, Thomas Szasz, Erving Goffman och Michel Foucault. Även i Sverige fördes åren kring 1970, delvis med hänvisning till dessa internationellt verksamma kritiker, en häftig debatt om psykiatriens teori och praktik. Kaj Håkanson var i denna debatt en central figur. År 1968 – symboltyngt och mytologiserat – diskuterade han i licentiatavhandlingen *Psykisk sjukdom: Illusioner och realiteter: En teoretisk studie* frågor om psykiatriens vetenskapsteoretiska fundament och om psykiatriens potentiellt systembevarande funktion i samhället. Frågor som dessa slog an i en tid präglad av auktoritetsuppror och kritik mot det etablerade samhället. Håkansons idéer kom med tiden att delvis omtolkas, som när *Psykisk sjukdom* 1973 gavs ut som debattbok. Baksidestexten, som Håkanson inte skrev själv, hävdade att det psykiatriska sjukdomsbegreppet var helt och hållet relativt; psykiatri i sig var en metod för anpassning av människor till ett orättvist samhälle. *Psykisk sjukdom* hävdar emellertid inte detta. Studien är mycket rik på infallsvinklar och perspektiv; den teoretiska nivån är hög. Men den rymmer också samhällskritiska tendenser som senare ofta återopades. Detta, menar jag, gjorde Håkanson högt intressant i en tid när också psykiatri var politisk.

* * *

Källor och litteratur

Otryckt källmaterial:

Bandupptagning från samtal med Kaj Håkanson den 11. 9. 2006.
Snabbprotokoll M 84, 21. 12. 1968, Sveriges Radios dokumentarkiv.

Tryckta källor och litteratur:

Agevik-Magnusson, Berit et al., *Makt att vårda: En kritisk granskning av vårdideologier* (1970).
Blomquist, Clarence, "Debatt eller förkunnelse", *Läkartidningen* 1970: 19.
Bolander, Arne, "Att demonstrera i Sverige: Vietnamrörelsen och 20 december", *Ord och Bild* 1968: 2.

- Börjeson, Bengt, Fredin, Erik, Holm, Siv, *Sjukdomsmyter: Psykiska störningar och avvikande beteende*, Stockholm 1972.
- C. G. W., "Psykiatri och samhället", *Socialmedicinsk tidskrift* 1970: 10.
- Christiansson, Lennart et al., *Konsten att dressera människor – Mentalhälsa – arbete – ideologi*, Stockholm 1969.
- Doktor Gormander, "Jag – en sociopat", *Tidsignal* 1969: 8.
- Harding, Gösta, "Tendentiösa citat", *Läkartidningen*, 1970: 23.
- Håkanson, Kaj, "Att göra schizofrenin begriplig", *Dagens Nyheter* den 27. 8. 1972.
- Håkanson, Kaj, *Dubbla verkligheter: Om psykoterapi, social identitet och verklighetsuppfattning*, Stockholm 1981.
- Håkanson, Kaj, "Psykiatri, moral och samhälle", *Konkret* 1968: 8-9.
- Håkanson, Kaj, "Psykiatri, moral och samhälle", *Läkaren och samhället* (Red.) Sundström, J. Christer, Stockholm 1969.
- Håkanson, Kaj, *Psykisk sjukdom: Illusioner och realiteter: En teoretisk studie*, Research Reports from the Department of Sociology XXVI, Uppsala University 1968.
- Håkanson, Kaj, "Psykisk sjukdom – illusioner och realiteter", *Socialmedicinsk tidskrift* 1970: 10.
- Håkanson, Kaj, *Psykisk sjukdom: Illusioner och realiteter*, Stockholm 1973.
- Håkanson, Kaj, "Psykisk sjukdom – sammanbrott eller genombrott", *Dagens Nyheter* den 23. 3. 1971.
- Håkanson, Kaj, *Socialism som självstyre: Om socialismens mål och medel*, Stockholm 1973.
- Håkanson, Kaj, "Upplevelsevärldens vetenskap: Reflexioner kring R. D. Laing", *Bonniers litterära magasin* 1968: 8.
- Jalmert, Lars, "Läsvärd avhandling i bokform", *Aftonbladet* den 11. 3. 1974.
- Jeppson, Olle, "20 decemberdemonstrationen", *Medicinska föreningens tidskrift* 1968: 2.
- Løchen, Yngvar, *Idealer og realiteter i et psykiatrisk sykehus: En sosiologisk fortolkning*, Oslo 1971 (1965).
- Ottosson, Jan-Otto, "Sjukdomsbegreppet i psykiatri", *Läkartidningen* 1970: 13.
- Svensson, Tommy, *Psykiatri, reformer och revolution: Om radikal svensk psykiatrikritik åren kring 1970*, Landstinget i Jönköpings län, Hälsohögskolan, FoU-rapport 1997: 1.
- "Vänstervriden vetenskap? OBS kommenterar massakern", *Clarté* 1968: 1.
- Östberg, Kjell, 1968: *När allting var i rörelse: Sextiotalsradikaliseringen och de sociala rörelserna*, Stockholm 2002.

"Ryska revolutionsgruppen" 1971-1973

Ett bidrag till Sociologiska institutionens historia

Gunilla Dahlkild-Öhman och Eva Sandstedt

HÄR VILL VI ge ett bidrag till institutionens historia genom att berätta om den grupp som vi tillsammans med Kaj arbetade i under åren 1971-73: "Ryska revolutionsgruppen" och vars arbete avslutades med gruppuppsatsen *Ryska revolutionen*.³¹ Men först något om det sammanhang i vilket gruppen bildades.

Slutet av 1960-talet var en tid då det strömmade studenter till universiteten. Vi många fyrtiotalister var den första generationen som hade möjlighet, att – även utan rika föräldrar – med hjälp av statliga studiemedel fortsätta till högre studier. Sociologi var ett särskilt populärt ämne och institutionen i Uppsala har aldrig haft så många studenter som då. Vi som läste 3 betyg (motsvarande C-nivå) rekryterades som lärare för att klara av tillströmningen av studenter. Samtidigt skedde en omdaning av universiteten, bl. a skulle forskarutbildningen få en ny utformning. Tidigare hade doktorsavhandlingen för många varit ett livsverk. Nu skulle den snarare utgöra ett gesällprov än ett mästarprov. Utbildningen skulle också innehålla en lämplig uppsättning kurser inom ämnesområdet.

³¹ Håkanson, Kaj, Sandstedt, Eva, Segreus, Vera, Widegren, Örjan, Öhman, Gunilla (1973) *Ryska revolutionen*, Doktoranduppsats för 14 p i kurserna Utvecklings- och organisationssociologi (el. motsvarande).

Vi var väldigt många studenter, som var intresserade av att fortsätta våra sociologistudier på forskarnivå och i enlighet med tidens anda så krävde vi och fick delaktighet i utformningen av kursdelen på den nya forskarutbildningen. Det var direktdemokrati som gällde, diskussioner fördes på stormöten och dessa ombildades sedan till Doktorandernas råd. Ansvariga för och lärare på den nya forskarutbildningen var professor Ulf Himmelstrand och forskarassistenterna Kaj Håkanson och Björn Eriksson. Kurserna som startade präglades av ett kritiskt förhållningssätt till den etablerade sociologins metodik och teorier – framförallt positivismen och funktionalismen kritiserades. Kunskapssociologi blev ett viktigt ämne och med tidens radikala strömningar infördes även marxistisk teori. Kaj var lärare på de centrala kurserna och han presenterade och problematiserade de marxistiska teorierna. Hans lektionstimmor var långa sammanhängande monologer där ett tema utvecklades på svarta tavlan genom att texter granskades, frågor ställdes, motsägelser blottades. Det var ett sätt att arbeta vetenskapligt som demonstrerades och vi som elever inbjöds att ställa frågor.

Frågandets teknik var vad Kaj förmedlade och så småningom kom det att gälla inte bara i förhållande till vad vi läste utan också som ett led i intervjuande och kvalitativ metodik. Detta att ställa frågor var något helt annat än vad vi annars lärde på universitetet, där det snarast gällde att veta alla svaren. Med frågorna fick vi tillbaka oss själva i kunskapsprocessen. Tillåtelsen att tänka själv och själv dra slutsatser blev en vetenskaplig dygd. Att se och genomskåda blev viktigt och vår sociala ballast blev inte längre ett hinder – snarare tvärtom. Att lyssna blev kanske än viktigare. Att inte veta blev helt legitimt – ja, kanske den djupaste insikten.

Det som stod på dagordningen i samhällsdebatten, liksom för oss i forskningen, var social förändring och ifrågasättande av rådande maktförhållanden i samhället.

Några av oss doktorander som hade Kaj som handledare ville fördjupa oss ännu mer i frågeställningarna om social förändring och hur man kunde tillämpa teoretiska resonemang på konkreta sociala omvälvningar. Med detta som syfte bildade vi en studiegrupp. Men vilken social förändring skulle vi då ägna vår uppmärksamhet,

Ungernrevolten 1956 eller den pågående arbetarkampen i Italien? Valet föll på ryska revolutionen som ett utmärkt konkret historiskt exempel på en social omvälvning att sociologiskt analysera. Dessutom var tolkningen av den ryska revolutionen omstridd i dåtidens politiska studentdiskussioner inom vänstern i Uppsala.

Vårterminen 1971 kunde så gruppen inleda sin verksamhet och den bestod från början av sju personer inklusive handledaren Kaj. Gemensamt läste vi en lång rad böcker som skulle orientera oss i det revolutionära händelseförloppet men som också skulle ge exempel på hur detta förlopp kunde tolkas på olika sätt. Introduktionsboken var E. H. Carrs "Ryska revolutionen 1917-23" del 1 och 3 och för övrigt var det texter av Lenin, Trotsky och Luxemburg förutom olika historikers bearbetningar. Vi träffades tre gånger i månaden då vi diskuterade, protokollförde och stencilerade ut våra mötesanteckningar. Hela tiden fylldes boklistan på beroende på vad som kom upp i våra diskussioner. För att få en så allsidig bild som möjligt av ryska revolutionen bestämde vi sommaren 1971 att varje gruppmedlem skulle läsa ett allmänt verk, referera det skriftligt och så utförligt att det kunde distribueras till de övriga. På så sätt kunde vi utnyttja det faktum att vi var en grupp. Referat skrevs på åtta verk av bl.a. Chamberlain, Daniels, Deutscher, Maximoff, Schapiro. Ur detta studium lyftes inte mindre än fjorton frågeställningar fram. Dessa ville vi ha belysta därför att de anknöt till oklara punkter som återkom i litteraturen eller därför att de kändes angelägna att reda ut för att finna ut vilka tolkningar av ryska revolutionen som var de mest rimliga. Exempel på teman för frågeställningarna var: klassammansättning, byråkrati och byråkratiseringsprocesser, partiorganisation, fackföreningar, arbetarråd, utländskt inflytande, strejker och jordbrukets organisering.

Sju teman valdes ut men bara fyra kom att utvecklas närmare i den gemensamma uppsatsen. Örjan Widegren skrev om "Det revolutionära förloppet mellan 1905 och 1917", Eva Sandstedt om "Partiets utveckling", Vera Segraeus om "Byråkratin och revolutionen" och Gunilla Öhman om "Bönderna och revolutionen". Att inte alla teman behandlades berodde på förändringar i gruppen. Två gruppmedlemmar hade inte möjlighet att fortsätta "det ekonomiskt och meriteringsmässigt olönsamma" arbetet. Dessutom

tillkom andra "komplikationer" som barnafödande och tillfälligt förvärvsarbete samt handledarens engagemang i annan institutionsverksamhet. Efter ett och ett halvt år började entusiasmen falna och höstterminen -72 var verksamheten på sparlåga för att under vårterminen -73 ta fart igen och avslutas med en gemensam doktoranduppsats om drygt 230 sidor: *Ryska revolutionen*.

Resultatet av gruppens arbete blev således en gruppuppsats och så småningom Kajs bok *Socialism som självstyre*. Vad kom vi fram till? Ja, vårt arbete i gruppen innebar en stark kritik av den s.k. demokratiska centralismen. Vi beskrev hur arbetarråden (de ryska sovjeterna) och fabrikskommittéerna bildades 1905 och 1917 och hur de förlorade sin roll och eliminerades i den revolutionära processen genom fackföreningarnas och bolsjevikpartiets gradvisa övertagande av makten lokalt och centralt. Den spirande demokratin ströps i sin linda.

Hur mottogs då vår uppsats på institutionen? Vi har ett starkt minne av att det mest var kritiska synpunkter som kom fram på uppsatsseminariet. Opponenten – en professor på institutionen – började t.ex. med att hävda att det inte fanns någon organisationsteori i uppsatsen. Vi vill hävda att uppsatsen visserligen till synes var teorilös. Men för oss hade arbetet med ryska revolutionen krävt oändliga teoretiska diskussioner och vår sammanställning av det empiriska materialet kom för oss att handla om en implicit kritik av en strikt tolkning av den historiska materialismen. Till slut fick vi ändå uppsatsen godkänd för 14 poäng i utvecklings- och organisationssociologi. Vår tolkning nu som då är att det ljumma mottagandet, som knappast kan tillskrivas de vetenskapliga bristerna, hade att göra med att det var en uppsats som i många avseenden bröt med den etablerade sociologins metoder och teorier. Vi kunde inte heller vänta oss några applåder från eventuella läsare med marxistisk inriktning, eftersom vi var starkt kritiska mot etablerade tolkningar av ryska revolutionen såsom de framfördes av dåtidens debattörer, t.ex. av professorn i ekonomisk historia i Uppsala.

Det har alltid varit krävande att ha Kaj som lärare men ack så spännande.

* * *

Om den vård- och socialpolitiska gruppen

*Ett samtal mellan Elisabet Näsman,
Fredrik Palm och Sverre Wide*

SVERRE WIDE. *Elisabet Näsman, vi skulle som en del i arbetet med vänboken till Kaj Håkanson vilja tala med dig om den social- och vårdpolitiska grupp som bland andra du och Kaj varit med i här på Sociologiska institutionen. Till att börja med vill vi be dig placera in gruppen i ett större sociologiskt sammanhang.*

ELISABET NÄSMAN. Jag skulle då vilja börja med ett ännu större perspektiv och först säga något om vad som rörde sig i samhällsdebatten i stort vid denna tid. Ett exempel: Min första bild av Kaj Håkanson är från universitetets sal X – en stor sal i universitetshuset – där det var en debatt om droger. Det här var ju en tid av flower-power, radikala studenter och ifrågasättande av samhällsapparaten kring avvikande beteende, droger, kriminalitet och psykisk sjukdom – det tog ju också Kaj upp i sin avhandling som just handlar om begreppet psykisk sjukdom. Ja, där satt alltså Kaj Håkanson och några till längst fram i salen och diskuterade med stor precision och det hela var mycket spännande. Frågor om synen på avvikelse och social kontroll var en del av radikaliseringsen av Sociologiska institutionen och av sociologiämnet. Då talade man inte så mycket om konstruktivism, men det var ju egentligen det som det handlade om, alltså hur man konstruerar olika grupper och definierar vissa handlingar som avvikande o.s.v.

Och Sociologiska institutionen var på den tiden väldigt blandad. Det fanns olika grupperingar. För det första fanns det en äldre – så såg jag det som ung student – 50-talstradition av kvantitativ positivistisk forskning som vissa forskare och forskningsområden hörde hemma i. Andra arbetade med levnadsnivåundersökningen och den typ av forskning som Sten Johansson byggde upp, som var en kritisk granskning av samhället med kvantitativa metoder och som ville vara en del av utvecklingen av välfärden i samhället och alltså se hur välfärden fördelades mellan olika grupper. Och så fanns de marxistiska grupperna med sina perspektiv.

S. W. Som ett litet förtydligande: vilken tid är det vi talar om?

E. N. Vi talar om slutet av 60-talet och början av 70-talet. Debatten jag nämnde borde ha ägt rum -68 eller åren däromkring. Det var vid den här radikala tiden jag sökte mig till sociologin. Och det finns ju beskrivet på annat håll hur spänningen mellan den marxistiska falangen och 50-talssociologin tog sig dramatiska uttryck när det gällde bland annat förändringen av innehållet i forskarutbildningen och, kan man nog säga, i synen på studenter- nas inflytande. Jag talar framför allt om min egen erfarenhet från den social- och vårdpolitiska gruppen när jag var C- och D-student, för vi hade en väldigt stor frihet att göra saker på egen hand, att bygga upp seminarier, ordna studiebesök, bjuda in gäster, initiera studiecirklar o.s.v. Och det var en väldig aktivitet bland studenterna under den tiden.

FREDRIK PALM. Hängde den aktiviteten i gruppen ihop med den allmänna rörelsen i samhället som du talat om? Eller hade man haft sådan aktivitet också tidigare?

E. N. Nej, det hade man inte haft, utan det var något nytt. Och det var ju också vid den tiden som Kaj Håkanson och Björn Eriksson, de unga forskarassistenterna, litet grand tog över och tillsammans med doktoranderna bestämde vilket innehåll forskarutbildningen skulle ha.

F. P. Så den social- och vårdpolitiska gruppen var alltså också den en del av en större kritisk rörelse?

E. N. Ja, det var den. Den kom att hänga samman mycket tydligt med det som kallades *New criminology* och *Critical criminology* i England och USA och vi hade kontakt med forskare inom de riktningarna och särskilt med Institutet för kriminologi og straffrätt, där Nils Christie och Thomas Mathiesen, som ju var radikala kriminologer på den tiden, fanns.

S. W. *Er grupp, vad var det egentligen för grupp? Och hur stor var den?*

E. N. Vi var ett tiotal personer som jag minns det. Och så var det ju en del som kom och gick.

Men det var ett stående seminarium. Det var alltså ingen kurs, utan en grupp av doktorander som träffades och diskuterade sina – våra – projekt. Vi bjöd också in folk utifrån och hade planer på att ge ut antologier, söka forskningsmedel tillsammans m.m. Det som var gemensamt var också kontakterna utåt i samhället. Eftersom vi skulle hålla på med social- och vårdpolitik var det naturligt att vi granskade t.ex. socialtjänstens olika delar och att vi hade en del möten med socialtjänsten och dess chefer.

F. P. *Skiljde sig sättet som ni interagerade på med omvärlden, jämfört med andra grupper på institutionen?*

E. N. Det vet jag faktiskt inte eftersom jag inte hade någon riktig inblick i hur de jobbade. Vårt arbete var väldigt präglat av oss själva, men vi kände att vi hade stöd för våra initiativ från de personer på institutionen, som var viktiga, av vilka Kaj var en. Man kände att man hade förtroendet att som C-student eller ganska färsk doktorand, sköta sådana saker, vilket var väldigt utmanande.

Däremot så har jag fått en jämförelsepunkt senare i livet, när jag jobbade på Linköpings universitet och kom in på frågor om avvikelse, normalitet o.s.v. I Uppsala hade vi jobbat med ett aktionsforskningsideal, som bl.a. gick ut på att ställa akademien till förfogande för olika förtryckta grupper i samhället, men i Lin-

köping var det självklart att jobbade man med dessa frågor så riktade man sig i första hand till de professionella, till myndigheterna och organisationerna som jobbade med de grupperna. Man hade alltså inte grupperna själva i fokus. I den social- och vårdpolitiska gruppen var målet i stället antingen att kritiskt granska myndigheterna och deras hantering av grupper som sågs som avvikande, eller att vara ett stöd för och samla livserfarenheter i de grupperna. En del av oss var med och startade KRUM i Uppsala. Vi besökte fängelser och ordnade till och med en gång en fest på ett fängelse.

S. W. Hade ni i gruppen en gemensam, uttalad syn i dessa grundläggande frågor?

E. N. Ja, inte så att vi hade något skriftligt program eller så, men det var väldigt tydligt att vi odlade en gemensam förståelse för det kritiska perspektivet.

F. P. Förstod ni det som att ni med detta perspektiv var i opposition till andra delar av Sociologiska institutionen?

E. N. Nja, det var mycket tydligare för den marxistiska gruppen, att den utmanade den etablerade sociologin. Vi var inte uttalat marxister, så det upplevde jag inte så starkt, även om det märktes en skepsis mot de kvalitativa ansatser vi hade. Vi hade inte mycket kontakt med dem som stod för den mer traditionella sociologin.

F. P. Och hurdant var då förhållandet till marxisterna?

E. N. Det var inte heller så bra. Jag menar, trasproletariatet var ju inte något som man självklart skulle intressera sig för om man var en klassisk marxist; det är en problematisk grupp. Dessutom deltog flera av oss i Kajs studiecirkel eller kurs eller vad man skall kalla det, om den ryska revolutionen, och det innebar för flera av oss att vi blev väldigt kritiska till marxism-leninismen, till den elitistiska toppstyrda syn på samhällsstyrning som präglade den och som man ju sedan också kunde spegla tillbaka mot socialdemokratien som ju fungerade efter samma principer egentligen.

F. P. *Och i relation till övriga sociologin i Sverige, vilken ställning hade den här inriktningen?*

E. N. Den kritiska kriminologin spred sig och just intresset för avvikande beteende var något som fanns på flera institutioner – inte minst i Stockholm som vi ju då hade en hel del kontakter med. Men det var också kollisioner med folk där. Vi hade i huvudsak en kvalitativ och teoretisk inriktning vilket de inte hade i Stockholm, så även om vi gav oss på delvis samma frågeställningar så var ansatserna olika. Vi från vår sida var ute efter att problematisera hela begreppsbildningen. Det var på det hela taget ett övergripande teoretiskt intresse som präglade gruppen och som också speglade den Uppsalatradition som Kaj och Björn var bärare av.

S. W. *Och om vi kommer in mer på Kaj, vilken var hans funktion i gruppen?*

E. N. Han var handledare för flera av oss och i sitt kritiska förhållningssätt och med sin analytiska förmåga att problematisera begrepp och genomföra en teoretisk analys var han den stora förebilden för oss. Han var väldigt betydelsefull för vårt sätt att resonera.

F. P. *Samtidigt som han inte själv sysslade med empirisk aktionsforskning...*

E. N. Nej, men på något sätt så är den inte främmande för honom och det syns ju inte minst nu i hans engagemang inom socialtjänsten. Man kan också se influenser från socialpsykologin, influenser från diskussioner som fördes i Sociologisk forskning och som Johan Asplund var en del av. Jag kommer ihåg ett tema om just aktionsforskning, vilka krav man ska ställa på tillämpbarhet, användbarhet och så vidare. Där fastnade flera av oss för uttrycket *handlingsrelevant analys* som då alltså inte behöver vara direkta tillämpningar eller att man tillsammans med någon grupp kommer fram till någon slags handlingsplan, utan man producerar kunskap som är handlingsrelevant och därmed vidgar andras per-

spektiv på hur de kan gå vidare, medan de får utveckla själva handlingsdelen på egen hand.

S. W. Skulle du säga att gruppen producerade goda resultat, var den framgångsrik?

E. N. Jo, det skulle jag nog säga. Den har ju producerat flera professorer i sociologi om det får vara något mått då, men det var ju också flera som publicerade sig på olika sätt på ett tidigt stadium som studenter och doktorander. Det blev böcker och artiklar som fick ett visst genomslag. En del användes som kurslitteratur på socionomutbildningar runt om i landet. Och en del av debatterna med de forskare som senare arbetade på BRÅ var också något som uppmärksammades. Så jag tycker nog att gruppen både lokalt i Uppsala och i den allmänna debatten hade genomslag på den tiden.

S. W. Vilka områden var det mer specifikt som tilldrog sig ert intresse? Vi har ju talat om kriminologi, avvikelse och psykisk sjukdom...

E. N. Depression, missbruk, psykiatri, socialtjänsten och kriminalvården granskade vi. Den sociala barnvården analyserades till exempel utifrån barnavårdsakter. Det handlade då om en kritisk granskning av vad som dokumenteras, hur informationen i sådana texter tvättas och anpassas till regelverket o.s.v. Här kom etnometodologin och Garfinkel in som inspirationsskälla. "Good reasons for bad clinical records" var något vi refererade till. Och elevvård i grundskolan, det var det Ann Lundén och jag skrev vår doktorsavhandling om. Så det var olika områden inom fältet normalitet och avvikelse.

Men jag skulle också vilja uppmärksamma det diskussionsklimat som rådde i gruppen. Den är för mig en livslång förebild för hur sådana här seminarier och kulturer ska vara: Man är väldigt engagerad, man har ansvar för varandra, långsiktigt. De kommentarer man kommer med, de ska verkligen vara konstruktiva samtidigt som de är kritiskt granskande. Man skall vara öppen och reflexiv. Kaj är ju en sådan mycket noggrant kritisk, reflekterande läsare. I ett ideologiskt laddat område var det viktigt att han

kunde slå ner på tendenser till att vara politiskt korrekt och ta saker för givet. Just det att närläsa texter som han gjorde, det var väldigt nyttigt metodologiskt för oss.

F. P. *Att både reflektera kring hur man hela tiden faller tillbaka tankemässigt och kring nyttan...*

E. N. Ja, men alltså inte bara nyttan i stort, utan också nyttan för analysen: "behöver jag verkligen de här tjugiga teorierna för det jag försöker göra?" Kaj var pragmatisk på det sättet. Om man nu tänker på de diskussioner vi har kring att man måste ha *teorier*, Kaj kunde bara svepa bort det där och säga: "Men om du tittar på dina analyser av materialet, det räcker väl som det är? Hur ska du gå vidare? Här är det inte meningsfullt att rota vidare. Du går bara in i en massa subtila teorifrågor som inte leder någon vart".

F. P. *Skulle man kunna säga att den typen av kritik hängde samman med inriktningen mot aktionsforskning?*

E. N. Ja, det tycker jag. För jag menar, en del av det här teoretiska finliret, eller det här vi gör för att markera för varandra att vi är pålästa, det är ju något som blockerar mot grupper som inte är pålästa. Därför blir det viktigt att få en kritisk blick på sitt skrivande och hur man håller på att distansera sig. Så jag tycker absolut att det hänger ihop. Samtidigt finns det så många steg i forskningsprocessen som kan vara handlingsrelevanta. Det behöver inte vara att man kommer fram till ett tydligt resultat, utan det kan ju vara att man ställer frågor på ett nytt sätt eller att man lägger ett perspektiv på något, visar på problem med ett begrepp. Det handlar om öppenheten inför att ställa frågan om vad vetenskap egentligen är – för det handlar ju inte bara om att producera resultat.

Med Kaj var det ju också väldigt fascinerande att se hur han kunde skriva om mycket komplicerade frågor och göra djuplodande analyser med ett enkelt språk och använda vardagliga exempel för att illustrera mycket komplexa fenomen. Det är ju också en viktig del. Att läsa någon av hans texter tar ju tid, kräver tankemöda, eftertanke, men de är inte svåra rent språkligt.

S. W. Och detta hänger väl samman med Kajs bakgrund i filosofin och i synnerhet i den analytiska filosofin med dess fokus på argumentationsanalys. Vissa har kanske fått för sig att Kaj mest ägnat sig åt esoteriska och vetenskapligt sett suspekta frågeställningar, när han i själva verket för in ett mycket vetenskapligt och analytiskt synsätt och analytiska metoder i sociologin. Det tycker jag är spännande.

E. N. Ja, och det var också spännande med den typ av välstrukturerade och väldigt skarpa analyser som han gjorde. Man insåg ju att man borde ha läst filosofi, men det kanske inte alltid räcker för att bli som Kaj Håkanson – han hade alltså förmåga att omsätta de här redskapen och förmedla det hela på ett väldigt klart sätt. Det var egentligen upplevelser av väldig intellektuell njutning att höra en föreläsning av honom. Det var så glasklart och välorganiserat och man kände verkligen att man hade fått en mycket tydlig bild av problemet och hur han gått tillväga för att göra analysen. Att få någon med det sättet att jobba att läsa våra texter i den här gruppen var ju ett privilegium. Och det kombinerat med den här öppenheten och vänligheten. Han visade förtroende för oss och vår förmåga och att vi skulle göra våra egna saker. Det känns ju också lite unikt, som lärare, att han kunde kombinera det.

S. W. Och så småningom disputerade ni och gruppen...

E. N. Ja, sen upplöstes gruppen och det tycker jag är tråkigt. Jag har tänkt på det nu när jag kommit tillbaka till institutionen, att vissa frågor de lever fortfarande, även om de har en annan språklig dräkt än tidigare, men intresset för sociala problem har egentligen inte riktigt fått fäste. Det blev ett historiskt glapp och jag tycker det är synd, för området är ju som gjort för den typ av perspektiv som Kaj representerar.

F. P. Glapp?

E. N. När man tittar på de problem folk håller på med idag så är det ju mycket forskning om identitetsfrågor; tillskrivanden och självpresentationer. Det ligger ju nära stigmatiseringsteorier vi arbetade med. Våldsforskningen ligger också nära. Jag kan tycka

att man ibland tappar rötterna bakåt i tiden, inte ser att man kan ha nytta av hur man arbetat med det här tidigare. Man behöver inte uppfinna hjulet igen. Det finns mycket som egentligen är likartat tankegods. Det vidgar givetvis ens perspektiv om man ser det, istället för att bara läsa in sig just på det aktuella – det riskerar att leda till historielöshet som jag ser det. Man tror att frågor är mycket mer specifika och begränsade till det lilla specialämne man håller på med, istället för att inse det större teoretiska sammanhang de ingår i. Ibland tycks det nästan bli en poäng att inte ha äldre forskningsreferenser. Det tycker jag är absurt. Det är att låta sig fångas av naturvetenskapens tolkningsramar. Vårt ämne är inte sådant. Man ska i god kajsk anda kunna hålla stånd också mot det förgivet tagna om hur man bedriver god forskning idag.

F. P. Och ser man detta glapp också på institutionen mer konkret? Kanske till exempel i diskussionen om relationen mellan teoretiskt och empiriskt inriktad forskning?

E. N. Ja, det finns ju en rädsla när vi nu fått en socionomutbildning att det tillämpningsområdet på något sätt ska tränga undan de mer filosofiskt, teoretiskt inriktade områdena. Men min erfarenhet från den här tiden är precis tvärtom, att dessa delar verkligen i mycket gick hand i hand. Att det var just med hjälp av de teoretiska djupdykningarna, som Kaj kunde problematisera de empiriska frågeställningarna i grunden och ge en ny teoriutveckling på det tillämpade området. Man behöver ju ha bäggedera på institutionen.

En annan viktig sida som jag vill påminna om är Kajs lättsamhet. Han var och är en väldigt rolig person, det vet alla som känner honom. Vi hade ju många fester och institutionsspex i samband med disputationer och det bildades ju en liten ensemble som symptomatiskt nog kallades "Street corner society" där Kaj spelade sax. Allt detta bidrog naturligtvis till det informella klimatet i samtalen, man kände helt enkelt varandra. Det jag tror är lite speciellt för vår typ av demokrati är att man är med i ett sådant sammanhang på det sättet, att man är lekfull och spexar lite och

det innebär inte att man förlorar den akademiska prestige. Det ger bara en ytterligare kvalitet till relationen. Man behöver inte upprätthålla sin akademiska status genom att vara distanserad och tråkig. Den sidan är också en viktig del av Kaj. Han hade inte behovet att sätta upp tydliga gränser mot människor. Det kunde flyta på alla möjliga vis.

S. W. Detta tema, öppenheten och lekfullheten, tycker jag passar bra som en avslutning på vårt samtal, en avslutning som också kan tjäna som en uppmaning. Tack så mycket Elisabet Näsman för detta samtal.

* * *

Hur ska jag nu kunna hitta till bussen?

Reflektioner kring Kaj Håkansons doktorandkurs år 1976

Hedvig Ekerwald

ÅR 1976 HÖLL Kaj Håkanson en kurs i det teoretiska arbete han på den tiden var inbegripen i. Det var kursen "Medvetande, jag, identitet" på forskarutbildningen vid Sociologiska institutionen i Uppsala, där den då 35-årige Kaj var docent. Jag var doktorand och jag gick den kursen utan att examineras på den. Det är den mest intressanta forskarutbildningskurs jag gått.

Vad handlade kursen om, vad kan kursen berätta om Kaj, vilka problem ägnade vi doktorander våra diskussioner åt och hur kan en av kursdeltagarna, i det här fallet undertecknad, ha argumenterat kring föreläsarens idéer? Det har gått drygt trettio år sedan den kursen. Hur avlägsna tycks oss de frågorna idag? Låt oss se!

Det jag kommer ihåg bäst från kursen är Kajs poäng om trädandar. Det är svårt att börja tro på trädandar även om man ansluter sig till en världsåskådning enligt vilket det övernaturliga kan finnas. Kanske är det mer än vad många kurser ger, att någon student kommer ihåg något över en tidsrymd som är mer än trettio år. Men det är inte det unika ihågkomna exemplet som kursens inverkan på mig kan reduceras till. När jag fyra år senare fick barn dök många gånger kunskaper från den här kursen upp. Utöver sådana reminiscenser har lärdomarna blandats in i mig så att jag inte kan särskilja vad jag fått just från den här kursen och från allt annat jag varit med om eller läst.

Jag har kvar från kursen cirka 75 sidor, förutom kurslitteraturen.³² Det är alltså ett relativt omfattande material för att vara från en kurs och det utgör underlaget för det här kapitlet. Det för mig viktigaste är ett 14-sidigt manuskript med de tankar som en av kursdeltagarna, jag själv, fått av kursen, "Oktober 1976: Oordnade reaktioner på några föreläsningar samt två papper".

Kajs kurs var en stor doktorandkurs även för att vara på den tiden då doktorandutbildningen inte hade någon spärr.³³ Kursen hade 27 deltagare.³⁴ Jag tror vi var ett sextiototal doktorander på institutionen.

Kursens undervisning omfattade fyra föreläsningar samt en diskussion av Kajs manuskript "Värdesammanhang: Teori och terapi". Det manuskriptet innehöll 87 punkter om socialpolitik. Från den diskussionen har jag mitt referat vilket beskriver det som en

³² Jag har kvar mina renskrivna referat från föreläsningarna (15 sidor). Kvar är också två manuskript Kaj skrivit och som ingick i kursen: "Några bekännelser om min ontologiska, kunskapsteoretiska och metodtekniska position" (3 sidor) och "Värdesammanhang: Teori och terapi" (27 sidor). Vidare har jag i min ägo kurspresentationen i Sociologiska institutionens tidning för forskarutbildningen, "Bulletinen för högre utbildning och forskning" nr 93 (1,5 sida) samt Kajs stencil med kursprogrammet och en litteraturförteckning (5 sidor). Från deltagarna i kursen har jag Christer Rathsmans "Rapport från det diagnostiska 'provet' på socialpsykologikursen ht 76", med frågor till kursdeltagarna om kunskap och verklighet (2 sidor) och Göran Ahrnes manuskript "Citatsamling till den begränsade kunskapens försvar" (6 sidor). Det dokument från kursen som jag gått tillbaka till flera gånger under årens lopp är det 14-sidiga manuskriptet som jag själv skrev, "Oktober 1976: Oordnade reaktioner på några föreläsningar samt två papper".

³³ Exempelvis var det 129 doktorander på institutionen fem år dessförinnan, år 1971.

³⁴ Deltagarna var i den ordning förteckningen upptar dem: Hedda Ekerwald, Jan Szymczak, Britta Jonsson, Pirkko Laine, Sigurjon Myrdal, Ole Jacob Vestvik, Torbjörn Johansson, Stina Johansson, Ulla Westlund, Göran Ahrne, Lars Fredén, Ann-Charlotte Melin, Christer Rathsman, Mårten Söder, Jan Adrianson, Lorentz Lyttkens, Hans Thomsen, Elisabet Näsman, Bertil Persson, Anders Broström, Ann Lundén, Gunilla Öhman, Kerstin Lundqvist, Gustaf Ekerwald, Magdalena Czaplicka, Henryka Schabowska och Eva Sandstedt. Av sociologerna var alla doktorander vid kursstarten 12 oktober. Göran Ahrne disputerade mitt under kursen, den 22 oktober 1976.

"mycket förvirrad diskussion". Referatet slutar med följande ord i versaler som ganska väl förmedlar kursens anda: "HUR SKA JAG NU KUNNA HITTA TILL BUSSEN? VAD ÄR EN BUSS? OCH VAD INNEBÄR DET ATT SÄGA JAG?"³⁵

Kursens uppläggning

Nr 93 av "Bulletinen för Högre utbildning och forskning" vid Sociologiska institutionen presenterar kursen "Medvetande, jag, identitet" mitt bland nyheter om "travel grants" för studier i USA, en disputation samt några rekommendationer angående avhandlingsförfattande.³⁶ På sitt typiskt vänliga och i administrativa sammanhang något pratiga sätt skriver Kaj: "I litteraturlistan ovan saknas kanske just din speciella favoritförfattare. Någon har frågat mig varför inte den eller den författaren finns med. Svaret är helt enkelt att inte allting kan vara med...". Ur kurspresentationen kan också ett annat stycke citeras, vilket lösryckt säkerligen skulle kunna kategoriseras av de flesta av Kajs kolleger såsom härrörande från just Kaj. Vi känner inte någon annan som skulle kunna uttrycka sig så här (ifall en del av Kajs doktorander undantas):

³⁵ Detta påminner om när Kaj fick en utklippt tvåruters serie, B.C., av sin dotter: "I den första frågas det 'Oh Great Guru ... what is the answer to life?' Ytterligt förbryllad undrar gurun: 'Life is a question?'" (Håkanson, *Den skapande tomhetens bild*, s. 255)

³⁶ Rekommendationerna hade vuxit fram på vår institution i den då relativt nya fyraåriga forskarutbildningen (1969 års forskarutbildningsreform). De löd "1. PM med plan för avhandlingen bör läggas fram vid seminarium i ett tidigt skede av arbetet, 2. Under arbetets fortskridande bör större eller mindre delar av avhandlingen, när så är möjligt, läggas fram vid seminarium, 3. När hela avhandlingen eller större delar av avhandlingen föreligger i manuskript utses utöver ordinarie handledare en dubbelläsare. Ordinarie handledare och dubbelläsare granskar manuskriptet innan det går till tryckning." Huvudavsikten var att undvika att doktoranden först strax före disputationen får vetskap om allvarliga brister, vilka hade kunnat avhjälpas genom kritik "i ett tidigare skede". Rekommendationerna var undertecknade med "Kaj & Inga", d.v.s. Kaj Håkanson och docent Inga Boëthius. Med tanke på att detta fortfarande gäller tycks forskarutbildningens praxis vid vår institution vara konservativ i god mening. Det som tillkommit är det viktiga så kallade slutseminariet när manuset är klart.

Ursprungligen hade jag överambitiöst och orealistiskt nog tänkt göra ett stort svep över hela fältet och, som det heter, "binda ihop" det hela. Men ofta hamnar man ju på jorden igen. Från varje bok löper det mängder av trassliga trådar åt olika håll och det blir nödvändigt att nöja sig med att beröra ett mindre antal av dessa. Komplikationerna med relationerna mellan trådarna är också stora, varför "hopbindandet" nog får ges en inte alltför pretentiös inledning.³⁷

Kursens litteratur, se rutan nedan, behandlar fem teman, nämligen den sociokulturella ramen, jagutveckling, biologiska aspekter, "negativ" utveckling och problematisering av vår tanketradition. Kursböckerna behandlar hur spädbarnet utvecklas och får ett "jag" utifrån tre olika skolor, symbolisk interaktionism, Piaget och neofreudianism. Frågan om den biologiska grunden för jagutvecklingen undersöks med etologiska studier och studier av betydelsen för spädbarnet av hud-mot-hudkontakt. Kritisk litteratur om mental sjukdom och litteratur om psykologiska försvarsmekanismer behandlas även det i kursens litteratur och det hela ställs mot ett alternativt "österländskt" synsätt med erfarenheter av bl.a. meditation. Vad som ter sig eftersträvensvärt från en västerländsk synpunkt, nämligen ett starkt jag, ses tvärtom som något negativt i en "österländsk" tanketradition där i stället en försvagning av jaget såsom ett självupptaget subjekt välkomnas.

Det som väckte mitt intresse mest i litteraturen var Lars-Erik Bergs doktorsavhandling om hur vi får ett "jag" och hur vi lär oss lek och spel. Aldrig hade jag reflekterat över hur svårt det är att lära sig fotboll och vilket intrikat rollövertagande som förutsätts för att kunna spela det spelet.

Kursens undervisningsmetoder var föreläsningar och diskussioner. Vid ett tillfälle försökte Kaj få oss att förstå något litet av ett österländskt synsätt av lyssnande inåtvändhet. Det gjorde han genom att ställa en äggklocka på ett antal minuter, jag tror det var fem minuter, andra tror det var en kvart, och sedan be oss vara tysta tills klockan ringde. Vi var tysta, men vi var inte förberedda på detta och det kändes inte frivilligt. Man kunde gå men det

³⁷ Bulletin 93, s. 4.

skulle ha varit en alltför stark markering. Det var också som om de som klarade det galant stod närmare ett eftersträvarsamt sätt att vara och om jag skulle ha protesterat synligt hade det bara uppfattats som om jag hade dålig kontakt med mitt inre. Äggklockehändelsen kommer nog alla ihåg som var med på den föreläsningen.³⁸

Kursen "Medvetande, jag, identitet":

I. Den sociokulturella ramen.

E. Becker: *The Birth and Death of Meaning* ca 200 s

II. Jagutvecklingen.

1) Socialpsykologisk jag-uppfattning:

Lars-Erik Berg: *Människans födelse. En socialpsykologisk diskussion kring G H Mead och J Piaget* 182 s

2) Piaget:

N Bratt: *Den tidiga jagutvecklingen. Några av Piagets utvecklingsteorier belysta med vardagliga exempel* 235 s.

3) Ego-identitetens faser i neo-freudianskt perspektiv:

E H Eriksson: *Barnet och samhället* 272 s.

III. Biologiska aspekter.

1) Möjliga etologiska paralleller:

R Hinde: *Biological Bases of Human Social Behavior*

2) En aspekt av föräldra-spädbarn-relationen:

A Montagu: *Touching. The Human Significance of the Skin*

IV. "Negativ" utveckling.

1) Jagets försvarsmekanismer:

F S Perls: *Det gestaltterapeutiska arbetssättet* 130 s.

2) Negativ identitet:

R D Laing: *Själv och andra* 150 s.

3) Fallstudie:

Sechehay: *I två världar. En schizofren flickas upplevelser* 101 s.

V. Problematisering av vår tanketradition.

1) Om ego-död. Österländska praktiker och synsätt:

C Naranjo: *The One Quest* 230 s.

2) Upp- och nedvända referensramar:

C Castaneda: *En annorlunda verklighet och Resan till Ixtlan* 575 s.

Bulletin nr 93, 1976, s. 3 med kursivering tillagd av HE.

³⁸ Kaj gav en ny kurs senare, på tidigt åttiotal som jag inte gick då jag var barnledig. Den kursen, "Om ovetande", innehöll flera liknande övningar som deltagarna den gången nog var förberedda på.

I detta bidrag ska jag ta upp tre frågor utifrån Kajs kurs och utifrån hur vi kursdeltagare kan ha diskuterat. Det första är frågan om idealism och materialism, det andra är doktorandernas pragmatiska reaktion på kursen och det tredje är frågan om hur vår personlighet hänger samman med samhället och forskningen. Jag vill betona att min historiska analys verkligen inte gäller teman i Kajs vetenskapliga produktion i allmänhet utan enbart i denna kurs år 1976.

En ganska stor del ägnas mina egna reaktioner som exempel just på kursdeltagarnas reaktioner. Hur typisk var undertecknad för kursdeltagarna? Deltagaren Christer Rathsmann gjorde en enkät med oss kursdeltagare redovisad i hans "Rapport från det diagnostiska 'provet' på socialpsykologikursen ht 76". Som Christer skriver: "Den tjänar inget särskilt syfte mer än att det kan vara av intresse att se vad vi är överens om och vad vi inte är överens om." Frågorna i enkäten gällde verklighetens förändring, kunskapens förhållande till verkligheten, om den möjliga kunskapens gräns, om den samlade kunskapens omfång samt om kunskapens betydelse för våra handlingsmöjligheter. Undertecknad svarade i stort som majoriteten av de svarande gjorde.³⁹ Och som Christer skriver: "De som är i den mest frekventa svars kategorin på en fråga är det också i en annan." Detta resultat understödjer att mina resonemang kan vara typiska även för andra kursdeltagare.

Det diagnostiska provet som Christer gjort visade följande. På första frågan tyckte de flesta deltagare att verkligheten förändras i alla avseenden medan få svarade att verkligheten är mer oföränderlig. På andra frågan var deltagarna delade i att tycka att sann kunskap är "helt beroende av verkligheten" och "till en del beroende av verkligheten" medan ett fåtal tyckte något annat. Tredje frågan hade en klar majoritet för svaret att det finns en gräns för kunskapen och det som faller utanför är stort medan bara ett fåtal svarade att det finns ingen gräns för kunskapen. "Förr eller senare kommer allt att klarläggas." Fjärde frågan samlade den

³⁹ Kanske var jag något mer skeptisk än majoriteten till kunskapens betydelse för hur vi handlar.

största majoriteten i hela testet för svarsalternativet "kunskapen om verkligheten är ofullständig och det återstår en större del möjlig kunskap". På den femte frågan var vi mer delade. Svarsalternativet "kunskap om verkligheten har en mindre betydelse för våra handlingsmöjligheter, viktigare är t.ex. intuition, känslor och vilja" kryssade tio personer för medan sex satte sitt kryss för "kunskap om verkligheten är det som har störst betydelse för våra handlingsmöjligheter men även intuition, känslor och vilja t.ex. har betydelse". Till svaren fogades flera kommentarer från deltagarna. En sådan kommentar var att "kunskap 'konstrueras' i verkligheten av verkligheten".

Dualismen materialism-idealism

En viktig fråga för de unga marxister som många av oss doktorander var på den tiden var frågan om idealism och materialism. Det kanske motsvarar dagens fråga om hur vi konstruerar verkligheten socialt och de senaste femton årens diskussion kring att reducera verkligheten till "text only". Frågan om idealism eller materialism var viktig för doktoranderna eftersom vi ville att sociologin skulle intressera sig mer för löneskillnader än normer och mer för direktörernas faktiska göranden än för attityder, det vill säga mer för det materiella än för idéerna. De unga marxisterna såg materiella orsaker som viktigare. Frågan gällde makten över samhället, inte medborgarnas bristande trivsel. Marxister var materialistiska medan de som var deras motståndare, de så kallade "borgarna", verkade mena att de fått höga löner på grund av strävsamt arbete och överlägsen intelligens, inte för att de fötts in i hem med överlägset gynnsamma ekonomiska villkor.

Att samhällets orättvisor skyldes över med hjälp av falska föreställningar om överklassens genetiska överlägsenhet i begåvning var alltså en effekt av idealism. Människorna förstod inte hur olika de materiella villkoren var för att studera vidare. En annan sak som sammanhängde med den förkättrade idealismen, så som detta begrepp uppfattades av dåtidens marxister, var föreställningen att människor inte behövde göra något åt de materiella

orättvisorna. Det enda man behövde göra var att ändra på attityderna. Vietnamkriget kunde fortgå men protesterna på gatorna hade mer med demonstranternas föräldrauppror, d.v.s. demonstranternas attityder, att göra än med verklighetens bomber i Sydostasien. Protesterna bortförklarades.

Den amerikanska socialpsykologin, som var den socialpsykologi sociologistudenterna framför allt läste på den tiden, teoretiserade många saker men inte attitydernas förbindelser med de materiella levnadsvillkoren. Jag som läste Bourdieu från 1972 och framåt värderade högt hans materialistiska syn på attityderna. Dessa kallades i hans system "dispositioner", där själva begreppets namn, "disposition", visar att attityden är härledd ur ens "position".

Hur tog nu Kaj upp den här frågan om materialism och idealism? Skriften "Sociologiska institutionen 50 år, 1947 – 1997", här med professor Ulf Himmelstrand vid pennan, menar följande med hänvisning till Kaj Håkansons och senare först doktoranden, därefter professorn i Aten, Thomas Coniavitis' undervisning:

Enligt legenden så blev doktorander, som tidigare fängslats av de revolutionärt marxist-leninistiska eller maoistiska grenarna av den historiematerialistiska traditionen, inte särskilt attraherade av att historiematerialismen inom vår forskarutbildning nu behandlades på ett så intellektuellt och problematiserande sätt – även om det skedde positivt och uppskattande. [...] Bland de vänstervinklade doktorander, som såg på historiematerialismen som en spännande öppning mot nya, krävande intellektuella äventyr av det slag, som är en del av all sann forskning, bidrog Kaj Håkansons föreläsningar om historiematerialismen och Thomas Coniavitis' föreläsningar i sociologisk teori antagligen verksamt till deras fortsatta utveckling som forskande sociologer.⁴⁰

Kaj räddade alltså flera av oss marxister till vetenskapen och från att bli dogmatiker. Jag kan hålla med om det. Kaj problematiserade verkligen påståenden som cirkulerade i marxistiska debatter så att vi sedan inte kunde ta dem lika lättvindigt för sanna.

Kaj hävdade i sin inledningsföreläsning den 12 oktober 1976 att diskussionen om materialism eller idealism förutsätter någonting

⁴⁰ *Sociologiska institutionen 50 år* (1997), s. 32-33.

utanför de bägge positionerna som kan utgöra en förnuftig grund, från vilken man kan jämföra dem. I mitt manuskript "Oktober 1976: Oordnade reaktioner på några föreläsningar samt två papper" [hädanefter kallat "Oktober 1976"] framgår det att jag höll med honom. Det gör jag inte längre. Sedan dess har jag påverkats av statsvetaren Stefan Björklunds resonemang om omöjligheten av fasta punkter.⁴¹ Det skulle i och för sig kunna vara förenligt med Kajs övriga vetenskapliga verk men här behandlas bara kursen 1976. Björklund menar att man vid vetenskapsteoretiska jämförelser inte behöver överge jämförandet utifrån ett antagande om det hopplösa i projektet. Säg att det är tre saker vi vill jämföra. Då kan man tillfälligt frysa en position och jämföra de två andra och sedan frysa en av de två jämförda och jämföra de andra två. Mer än tillfälligt behöver man inte essentialisera eller frysa en grund utifrån vilken man gör bedömningen.

Kaj hävdade vidare att ifall formeln "det materiella är det verkliga" skulle vara sann blir bestämningar av vad som är materiellt eller materialistiskt viktiga. Men sådana bestämningar är omöjliga att göra menade Kaj eftersom det inte finns någon grund utanför det materiella och det ideella från vilken bestämningarna kan göras. "Så adjöss med den frågeställningen". Den poäng Kaj ville göra var den wittgensteinska att frågor som var meningslösa skulle vi lämna för att i stället ägna oss åt meningsfulla frågor, d.v.s. frågor där vi kan komma längre än vi redan gjort. En sådan poäng stärker rationalismen i positiv mening.

Mot detta invände jag i mitt "Oktober 1976"-manuskript. Jag försvarade etiketterna "idealism" och "materialism". För att genomföra det försvaret var jag tvungen att presentera min egen dåvarande ontologiska och epistemologiska syn:

Människan varseblir en mycket liten del av verkligheten omkring henne. Säg att vi går på gatan och ser en människa gå några hundra meter framför oss och jämför hennes huvuds storlek med allt som finns där runt omkring. Då tyckte jag att alla inser hur orimligt det skulle vara att det som är utanför hennes huvud

⁴¹ Björklund (1991), s. 54.

skulle rymmas inuti hennes huvud. Om man sedan vidgar vyn från gatubilden till universum framstår det som än orimligare. Hela verkligheten kring människan och vidare ut till universums gräns är en ständigt expanderande och pulserande verklighet ut i intet som senare kanske kommer att sammandras till ett ingenting. Denna verklighet är otroligt rik och vi varseblir blott mycket litet av den. Våra sinnesorgan är dessutom dåliga mätinstrument som förvrider intrycken direkt i sinnena och dessa bristfälliga intryck förvrids ytterligare i förbindelsen med medvetandet i de tolkningar vi ger sinnesintrycken. Trots dessa för mig då självklara och allvarliga begränsningar är våra varseblivningar så pass överensstämmande med verkligheten att vi som läser det här, hittills överlevt svårigheterna.

Varje människas hjärna är i sin tur ett helt litet universum där vårt medvetande bara varseblir en liten del av de nytillkommande sinnesintrycken utifrån, alla redan bearbetade och lagrade sinnesintryck, och alla fantasier. Medvetandet är som en tunn ljuskägla av en svag ficklampa i ett mörkt, fullproppat rum. Ändå fortsätter vi att leva och vara vid medvetande.⁴²

Den här 28-åringen som jag då var fortsatte resonemanget i mitt manuskript "Oktober 1976" med beskrivningen av vår hjärna. Där liksom i övriga kroppen sitter känslorna och där formulerar vi två typer av utsagor, dels utsagor om verkligheten, dels logiska utsagor. De logiska utsagorna är spel som vi kan bedöma sanningshalten av utan att kontrollera med verkligheten. Utsagorna om verkligheten går att kontrollera genom att jämföra dem med verkligheten, i alla fall i den mening som allmänt språkbruk lägger i orden "går att kontrollera":

⁴² Något liknande har senare teoretiserats på ett mycket intressant sätt av vetenskapsjournalisten och författaren Tor Nørretranders i *Märk världen: En bok om vetenskap och intuition* (1991, Albert Bonniers 1999 och 2006) där han bl a visar att kroppen redan har börjat röra sig innan hjärnan formulerat ordern "nu går jag!" Hjärnans medvetna beslutsfattande kommer efter det beslut som redan undermedvetet fattats och som bygger på en "organisk" och komplex sammanfattning av erfarenheterna hos det förkroppsligade känslolivet, d.v.s. alla undermedvetna och medvetna intryck.

Jag vill föra fram den tesen att mycket obegripligt och mycket förvirrat i kunskaps- och vetenskapsteoretiska diskussioner kommer sig av att man förbländar de två nivåerna: verkligheten och utsagor om verkligheten.⁴³

Det som resonemanget ledde fram till var att av utsagorna om verkligheten finns det idealistiska respektive materialistiska sådana. Idealism och materialism passar, menade jag, som beskrivningar på utsagor av kunskapskaraktär, inte på verkligheten själv. Ett exempel på en idealistisk utsaga vore att djävulen orsakade andra världskriget och att Gud orsakade freden 1945. Omdömet "idealiskt" har ingenting med utsagans sanningshalt att göra. Omdömet "idealiskt" säger ändå något om utsagan, ungefär lika mycket som det säger något om ett konstverk att känneteckna det som härrörande "från romantiken". "Och jag vill försvara att det inte är litet."

Jag verkade alltså hålla med Kaj om att materialism och idealism inte är inneboende egenskaper hos verkligheten men jag försvarade termernas fortsatta användning som beskrivningar på *utsagor* om verkligheten. Att verkligheten så självklart finns för både Kaj och mig är kanske det som starkast skiljer resonemangen från många av dagens postmoderna resonemang, liksom från den tvåtusenåriga västerländska filosofins resonemang om att vi inte kan bevisa att det finns något bortom våra varseblivningar.⁴⁴ Kan det ha varit den marxistiska materialismens påverkan på oss?

I mitt manuskript "Oktober 1976" tog jag också upp Karl Popper som inte fanns med i Kajs litteraturförteckning och Poppers tredelning av världen: den första världen är den materiella, den andra världen är den mentala och den tredje världen är den mentala världens produkter, objektiverad kunskap, ideologi och kultur. Först när jag stötte på denna tredelning verkade den opraktisk men när jag läste R. M. Pirsigs bok i kursens referens-

⁴³ HE i "Oktober 1976", s. 3.

⁴⁴ Se exempelvis Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (1967) som jag läste när den kom ut och tog starka intryck av.

litteratur, *Zen and the Art of Motor Cycle Maintenance* (1974), var det just, menade jag, på grund av att Pirsig inte skilde på kunskap om verkligheten och verkligheten själv som hans resonemang blev så mystifierande.

Kännetecknande för Kaj i hans resonemang är att använda den för flera filosofer typiskt enkla, vardagliga tonen. Exemplet är enkla just för att även svåra tankar ska gå att begripa. Ibland kan det bli avsett komiskt. Vi ska illustrera det med några lösryckta citat ur en av Kajs stenciler till kursen, "Några bekännelser om min ontologiska, kunskapsteoretiska och metodtekniska position" (3 sidor) och det får samtidigt avsluta detta avsnitt om dualismen idealism – materialism.

Citaten ska illustrera Kajs tes att materialism och idealism är ofruktbara etiketter. Människan har en subjektivitet som inte kan reduceras till atomer och elektriska signaler. Kaj går emot kravet på vetenskapsteoretisk renhet: 'Om du inte är med oss så är du emot oss.' Kaj går även emot Engels' berömda argument för materialism att föreställningar och idéer visst har betydelse men *i sista instans* är det de materiella villkoren som har störst betydelse:

I någon vardaglig mening skiljer också jag på materiellt och ideellt: jag äter kotletter och tuggar vetenskapsteori. [...] någon vill ha mig att tro att allt är (som) kotletter eller allt (som) vetenskapsteori. Det gör mig förvirrad. [...] De *logiska* argumenten för en kotlettvärld omkullkastas av min vardagliga kontakt med andar. [...] När jag talar om vädret med min granne låter jag som om jag tror att världen i huvudsak är kotlettaktig. Men jag behandlar min granne högakttningsfullt som om han i huvudsak vore ande, inte kotlett. [...] Till på köpet säger mig somliga andar (kotletter?) (*talande* kotletter?) att om jag inte tror att *allt* är kotletter, så tror jag att *allt* är andar. [...] Finns andar, jo, jo, men kotletter sätter ramarna. Allting i sista hand (vems hand) kotlett. [...] Ibland är jag alldeles övertygad om att Ingenting i sista instans är bestämmande.⁴⁵

⁴⁵ Kaj Håkanson i "Några bekännelser".

Den pragmatiska reaktionen

Två år efter doktorandkursen kom ett manus från Kaj, "Dubbla verkligheter: En rapsodisk presentation av temata i den bok, som jag arbetar med" (seminarium den 14 december 1978). Den tog upp samma teman som doktorandkursen och ett citat ur den visar tydligt en annan karakteristisk egenskap än den vardagliga tonen hos Kajs analyssätt:

I Lama Anagarika Govindas *Creative Meditation and Multi-dimensional Consciousness* heter det på ett ställe: "Nevertheless, we should have the courage to penetrate to the very limits of thought, where words become paradoxes and logic turns against itself." (s. 17) Denna sats uttrycker inte något som stått som program för mitt skrivande. Däremot har det visat sig att en mängd av bokens frågeställningar – om man inte hindrar dem på grund av egna preferenser, när det gäller värderingar eller teoretiska referensramar – ständigt utvecklas mot en punkt, där slutsatserna negerar sig själva. I den följande presentationen kommer det också att finnas exempel på teser, som, när man driver dem till en viss punkt, utmynnar i paradoxer. Tänkandet – dvs. varje försök att med ord och begrepp bringa reda i verkligheten – utmynnar till sist alltid i detta.⁴⁶

Citatet uttrycker kärnpunkten i det som flera av oss kursdeltagare vände oss emot. Var det verkligen bara ens värderingar eller teoretiska referensramar, kanske underförstått den dogmatiska marxismen, som hindrade oss från att hamna i paradoxer? Vi kanske ville resonera utan att hamna i paradoxer. Därför blev en reaktion hos oss inför Kajs föreläsningar något vi kan kalla pragmatism.

Kaj borrade djupare och djupare vid varje resonemang och det fick vad vi ansåg vara absurda följder som vi reagerade emot. Vilka kloka tankar som helst kan upplösas i paradoxer om man drar tanken till sin spets. Vi menade att man i stället får ta saker och ting vardagligt och ohögtidligt. Begreppen får man förstå i deras typiska tillämpning, inte i det svårdefinierade mellanområdet mellan två olika begrepp. Att begrepp och deras tillämpningsområden är delvis ovissa och att gränfallen är många, får

⁴⁶ Kaj Håkanson, manuset "Dubbla verkligheter" dec. 1978, s. 2.

inte hindra oss från att begripa varandra. Det finns många typfall som de flesta av oss skulle hänskjuta till samma kategori.

Kan man göra ett tydligt exempel på den tanken? Vad som är flod är vattnet som strömmar fram mellan stränderna, vad som är land är de torra slänterna kring floden. Men träskmarken som floden ibland breder ut sig i är mer svårdefinierbar. Vi behöver inte alltid ta upp träskmarken när vi i våra samtal berör "flod" och "land". Vi kan roa oss med träskmarker och alla andra mellanliggande zoner när vi har tid men inte i våra vardagliga samtal där vi ska komma fram till något. Mot det kan man invända att hela Kajs kurs är just sådan fri tid då vi doktorander fick fördjupa oss i det svårbegripliga och svårbedömbara.

Denna pragmatiska reaktion mot Kajs föreläsningar kommer till uttryck i kursdeltagaren Göran Ahrnes stencil som han gjorde och delade ut, "Citatsamling till den begränsade kunskapens försvar" (6 sidor). Den innehåller bl.a. följande om den medeltida muslimske mullan Nasruddin:

Nasruddin tog ibland folk på båtturer. En dag kom en beskäftig skriftlärd och bad att få åka över en bred och mäktig flod.

Så snart som dom hade kommit ut på floden frågade den skriftlärde om det skulle bli hårt väder.

"Hur skulle jag kunna veta det," sa Nasruddin.

"Har du aldrig studerat skriftena?"

"Nej", sa Mullan.

"Men i så fall har halva ditt liv gått förlorat."

Mulla Nasruddin sa ingenting.

Efter ett tag blev det en väldig storm. Mullans murkna båt fylldes snabbt med vatten.

Han lutade sig fram mot sin passagerare.

"Har du nån gång lärt dig simma?",

"Nej", sa den skriftlärde.

"I så fall, herr magister, har hela ditt liv gått förlorat, för nu sjunker vi."⁴⁷

Vi kan rädda våra liv med ett praktiskt sinnelag medan aldrig så många böcker inte gör det.

⁴⁷ Ur Göran Ahrne, "Citatsamling till den begränsade kunskapens försvar", s. 3.

Efter andra världskriget och med insikterna i grymheten i de nazistiska utrotningslägren föreställde sig många intellektuella en värld utan Gud. Det var inte med lättnad utan med ångest som det skedde. Existentialismen föddes som filosofi. En liknande ångest kan bli följden av insikt i kunskaps- och vetenskapsteori. Detta inslag fanns i Kajs föreläsningar. Man förstår hur ofullständig ens kunskap är, hur snedvriden sinnesfiltreringen är och hur svårt det är att vara objektiv när begreppen konstruerar våra kunskapsföremål. Man inser hur argumentationsmetoder såsom etiketterande och ramförflyttningar kan verka gentemot förnuftet. Man inser också att viss kunskap gör livet svårare.

Om Göran reagerade pragmatiskt mot de ständiga begrepps-dekonstruktionerna⁴⁸ så var det mot denna ångestpräglade syn på kunskap som jag reagerade pragmatiskt. Denna "kunskapsångest" argumenterade jag emot. Apropå människan som går på gatan några hundra meter framför oss och vars huvud vi jämförde med allt som finns där runt omkring skrev jag:

Jag kan inte förstå att någon skulle behöva besväras av tanken att det som är inuti hennes huvud är mindre än det som är utanför. Det går utmärkt att leva ändå. [...] Kunskap som utsaga hur något förhåller sig kan ses som stillbilder av en rörlig verklighet, kunskapen blir om och om igen ogiltig. Ändå funkar kunskap. Vi kan åka till månen och byta hjärtan.⁴⁹

Även om det inte vore så att verkligheten förändrades kan orden ha upprepats så många gånger så att man inte längre hör dem och att detta osynliggör saker och ting. I min uppsats tog jag därför upp inte bara forskning utan även konst. Majakovskij sa att det gällde för poeter att beskriva världen i ständigt nya termer så att

⁴⁸ I sin bok *Den skapande tomhetens bild* från 1988 skriver Kaj: "Det finns en del paralleller mellan Derridas s k de-konstruerande filosofi och den diskussion som förs i den här boken – omfattningen av det har inte blivit klar för mig förrän efter att det mesta av den här boken färdigskrivits varför jag inte kunnat göra mer än lösa anknytningar." (s. 173) Dessa "lösa anknytningar" återfinns sedan på s. 255-284 i boken i form av en jämförelse av Tarthang Tulku och Derrida, den senare genom fyra arbeten om honom.

⁴⁹ HE "Oktober 1976", s. 4.

det vardagliga på nytt kunde upptäckas av diktmottagarna. Genom konstens utveckling kan vi fånga nya sidor av samma verklighet. Inom jazzen tvättade Charlie Parker öronen på oss och sedan John Coltrane, Archie Shepp m.fl.

”Utveckling inom en ram” tog jag upp. En människa ritad inom en liten cirkel föreställer människan i en viss situation och med de ramar utritade som hon *tror* finns. Så prövar hon att uppfylla det hela fram till ramarna och då kommer hon att finna att ramarna inte var där hon trodde utan mycket längre bort, alltså samma människa ritad inom en mycket större cirkel. Om man inte själv sätter gränsen för vad som är möjligt utan låter omvärlden göra det, då är gränsen i allmänhet längre bort än man förutsäger att den skulle vara. Inom de flesta cirklar går det att utveckla mycket mer än vi gör nu. Men vi orkar inte med att utveckla mer än några cirklar, exempelvis de nära relationerna och arbetet. 28-åringen fortsätter:

Ta en relation som en cirkel. Antingen kan man då utveckla den eller också säga upp den och byta cirkel. Om man väljer att vara kvar, så få den att frodas, rikt bladverk, lyckliga blommor. Har man valt att vara någonstans kan man gå in för det. Har man valt att komma någon annanstans så gå dit, misslyckas i ditt val eller lyckas, vilket du än gör, slipper du bitterhet – det värsta.⁵⁰

Bitterhet var enligt min definition detsamma som olevt liv. Jag exemplifierade arbete med att vara biträde på en leksaksavdelning och gav tänkta exempel på vad som kunde vara en utveckling inom ramarna av leksaksavdelningen som arbetsplats. Det var att arbeta för bra anda mellan arbetskamraterna, att ta kontakt med Lekmiljörådet, att ordna barnparkering vid sidan av försäljningsavdelningen, att låta daghem ordna utställningar, att be Bror Hjort-föreningen ställa ut något av sina konstverk där. Jag menade att det var bättre att göra mindre tillsammans med arbetskamraterna än mer och ensam, om det var just kollektivet/arbetsplatsen man ville utveckla.

⁵⁰ Ibid., s. 8.

Med ytterligare exempel i texten argumenterade jag för att utvecklingen inom en ram är väldigare än vi förmår fatta innan den sätter igång och att den välter omkull och går förbi varje initiativtagare. Precis som det är mycket som man inte varseblir i verkligheten runt omkring sig så är det mycket som är outvecklat och båda dessa förhållanden är det meningslöst att bli upprörd av eller matt inför:

Det är meningslöst att jämföra det som är, med det som kunde vara, och få någon känsla under noll inför jämförelsen. Det som kunde vara utvecklat respektive varseblitt är alltid oändligt mycket mer och det är bara för oss att tacksamt ta emot som kunskap och glädjekälla, för att fortsätta att låta som en frikyrkopredikant.

(Baksidan på detta resonemang är att utvecklingen inom en ram ofta är att kunna sätta stopp vid rätt tillfälle. Ett penndrag för mycket eller en drill närmare parodin och konstverkets genialitet är förlorad.)⁵¹

I den verklighetsuppfattning eller ontologi jag utvecklade i uppsatsen fanns också den tragiska dimensionen med fastän den unga människans förhoppningsfullhet dominerade. Ju mer arbete och kärlek man lagt ner på någonting, desto mer fruktansvärt kommer det vara att förlora det. "Din närmaste dör, eller hans kärlek till dig dör, det väldiga dammbyggandet vid Röda Floden skakas sönder och samman av en jordsbävning, du förändras själv och blir överexpedit på Epa och blir cynisk och beräknande, den fiol du spelat in⁵² under många år, knycker någon på Centralen, ett tredje världskrig bryter ut. Olycka, sorg och förstelnade känslor finns där alltid. Livet har ingen garanti".⁵³

Jag vände mig alltså emot den kunskapsångest jag tyckte mig kunna utläsa ur Kajs föreläsningar. Jag ifrågasatte den. Måste man verkligen förlora handlingskraft och, i trädandarnas fall, känslor av helighet bara för att man inser att det finns flera perspektiv på varje sak?

⁵¹ Ibid., s. 9.

⁵² Fioler låter bättre om man spelar mycket på dem. Precis som motorcyklar behöver de "köras in".

⁵³ HE "Oktober 1976", s. 9-10.

Kaj resonerar själv humoristiskt kring sitt analytiska borrande i manuskriptet "Några bekännelser" som vi redan berört. Vi avslutar detta avsnitt med ytterligare ett citat ur det:

Jag använder logik, praktik, deduktion, induktion, teori, empiri, progressiv och regressiv analys, analys och syntes.

Med dessa utmärkta redskap knådar jag materien (också den "andliga"; den vetenskapsteoretiska kotletten).

Jag använder logiken så långt möjligt: finner då att den är opraktisk.

Jag använder praktiken så långt möjligt: finner då att den är ologisk.

Jag inducerar så långt möjligt: faller själv i trance.

Jag deducerar så långt jag kan: biter mig själv i svansen.

Jag knådar på.

Använd alltihop: du får reda på en hel del.

Använd alltihop: du får oreda i det mesta.⁵⁴

Den personliga grunden

Ett viktigt tema var Kajs kritik i doktorandkursen av tesen att allt beror på samhället, särskilt denna tesens tillämpning på området människors personliga problem. I det större manuskriptet som Kaj gjorde för kursen, "Värdesammanhang: Teori och terapi" (27 sidor) presenterade han 87 socialpolitiska punkter. De byggde på hans teori att värderingar inte är något yttre i förhållande till teorier och hypoteser utan att värderingarna "i själva verket på olika sätt påverkar begreppsbildningen genom att utvalja de fenomen, som betraktas som problematiska och som anses kräva en förklaring." Han fortsatte: "Man kunde också uttrycka det så att värderingarna får till konsekvens att det är vissa aspekter av verkligheten som lyfts fram på bekostnad av andra."⁵⁵ Detta var antagligen något de flesta kursdeltagare höll med om. Den omfattande kritik vi hade av vad dåtidens vetenskap sysslade med gick hand i hand med en sådan upp-fattning om värderingar och vetenskap.

⁵⁴ Kaj Håkanson, "Några bekännelser", s. 3.

⁵⁵ Kaj Håkanson, "Värdesammanhang: Teori och terapi", s. 2.

Voluntarism och determinism var en dualism som sammanhängde med detta. Hur mycket av människors sätt att må dåligt rådde de för och hur mycket kunde skyllas på "Samhället"? Svaren var klart sammanhängande med värderingar.

De 87 punkterna handlade i mycket om "lättare" problem av neurotisk karaktär. Kajs syfte var att exemplifiera typer av argument som brukade framföras i debatter kring psykisk ohälsa och personliga problem.

Om en terapeut hjälper en klient med att stå ut med svårigheterna på arbetsplatsen, har han då samtidigt hjälpt till med att förlänga det system som orsakar problemen på arbetsplatsen? Hur mycket sämre måste det bli för att folk ska ta itu med problemen? Kan man offra enskilda människor så att de mår sämre för att det ska bli uppenbart att vi måste "bekämpa systemet"? Döljer terapi samhällets verkliga problem? Leder terapi bara till "negativ anpassning"?

Liksom i fallet "i sista instans bestämmande" gäller Kajs kritik absolutistiska uppfattningar, i terapifallet sådana uttryck som "de verkliga orsakerna" eller som Kaj också skriver, "de Verkliga Orsakerna". Bland de 87 socialpolitiska punkterna benade Kaj upp de argument som framfördes i dåtidens debattartiklar mot kärnfamiljen och familjeterapin. Han hittade det som står nedan i punkt 75 i debattartiklarna och kommenterade det själv i punkt 76:

75. "Man kan inte lösa alla problem i familjen, vilket är förutsättningen för att familjeterapin ska vara meningsfull."

76. Om du inte märkte något i ruta 75, stå då över ett kast och tänk!⁵⁶

Jag tror inte artikelförfattarna menar att familjeterapin är meningslös om den inte kan lösa *alla* problem i dagens familjer. Det måste vara en lapsus i argumenteringen. Men Kaj finner om och om igen sådana saker: "Argumentkedjor blir ofta stympade, komplexa framställningar blir förenklade intill obegriplighet."⁵⁷

⁵⁶ Ibid., s. 16.

⁵⁷ Ibid., s. 18.

Nu kommer vi in på ett grundläggande drag i Kajs forskning, här sammanfattat av honom själv:

Min poäng är emellertid inte att diskutera huruvida dessa personer sagt något som är logiskt sammanhängande, rimligt, empiriskt välgrundat o s v. I stället har jag velat visa på en typ av argument, som väldigt ofta förekommer i debatten och som gott kan duga som utgångspunkt för olika problematiseringar (och eventuellt precisering).⁵⁸

Kaj problematiserar alltså utsagor exempelvis om att något i sista instans är materialistiskt orsakat eller att kapitalismen är den verkliga orsaken till alla problem. Ett återkommande argument i Kajs dekonstruktion av dominerande idéer är att idéerna inte sällan tillämpas på ett schematiskt sätt utan ingående kännedom om de konkreta fallen. Det blir en fråga om fördomar:

Det finns kanske en "udd" i punkterna riktade mot viss "radikal" politisk och/eller sociologisk kritik av terapeutisk teori och praktik. En del av den kritiken framstår för mig som tom. Dels tycks den bli "tom" genom att kritiken ibland hårdnar eller "totaliserar" sådant, som inom vissa gränser och med bestämd tillämpning är rimligt. Dels tycks den bli "tom", genom att en del kritik inte baserar sig vare sig på någon kännedom om de psykiska tillstånd som terapeutisk teori och praktik gäller eller på kännedom om vad olika former av terapi åstadkommer respektive inte åstadkommer.⁵⁹

Kanske kan man återknyta till upplevelsen hos flera av doktoranderna som följde kursen, nämligen den att Kaj själv gjorde vissa argument orimliga just genom att hårdna och totalisera "sådant, som inom vissa gränser och med bestämd tillämpning är rimligt".

Bakom dekonstruktionen låg en dialektisk utveckling av Kajs uppfattning som han kort beskriver i "Värdesammanhang: Teori och terapi":

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid., s. 19.

Först skrev han sin avhandling "Psyisk sjukdom. Illusioner och realiteter", framlagd 1969. Om vi går till den avhandlingen ser vi att dess preliminära titel än tydligare än den slutgiltiga titeln visar att det var psykisk sjukdom som social konstruktion som han undersökte: "Psyisk sjukdom: Faktum eller övertalning?"⁶⁰ I den kritiserade Kaj den ideologi som var förhärskande kring mentala sjukdomar, nämligen att anpassa människor och att psykologisera politiska problem. Då när avhandlingen skrevs hade normalsociologin tagit diagnoserna för givna och i stället forskat kring sjukrollen. Undantag från normalsociologin är, skriver Kaj, Goffmans *Asylums* (1961) och T. S. Scheffs *Being mentally ill* (1966). Kaj tar i sin avhandling från 1968 även upp den engelska översättningen av Foucault, *Madness and civilization* (1965). Till skillnad från normalsociologin är Kaj mer intresserad av "själva *bestämningen* av sjukdom".⁶¹ Psykiatrin stod högt i kurs vid den här tidpunkten och man sjukdomsförklarade "avvikelse" såsom homosexualitet. I sin dekonstruktion av det psykiska sjukdomsbegreppet tar Kaj upp just begreppet sjukdom samt begreppen abnormitet och avvikelse. I slutet av avhandlingen skriver han: "Det är inte självklart, att det innebär en humanisering att kalla ett visst beteende för sjukligt":

När nya fenomen inkorporeras under medicinens och i synnerhet psykiatrins domäner bör vi fråga: Sker detta på basis av nya empirisk-teoretiska rön eller är det ett smidigt (omedvetet) försök att undertrycka en hotande värdering, livsstil eller ideologi? [...] D/en socialt-etiska aspekten *elimineras* inte genom den medicinska bedömningen, så som det ibland antas.⁶²

Sedan blev det en stor samhällsdebatt kring just dessa frågor i samband med Mentalhälsokampanjen som Folksam med flera startat. I debattboken *Konsten att dressera människor* uttrycktes kritiken gentemot Mentalhälsokampanjen bland annat med argument tagna från Kaj Håkanson.

⁶⁰ Den preliminära titeln finns i avhandlingen i den version som gavs ut i serien Research Reports from the Department of Sociology som nr XXVI år 1969.

⁶¹ Håkanson (1969), s. 148.

⁶² Ibid., s. 151.

Därpå, som ett resultat av denna debatt förändrades argumenten kring psykisk sjukdom och de nya argumenten blev en sorts allmängods, särskilt bland sociologer, mot vilket Kaj i sin tur reagerade:

Men när det blivit allmängods och passats in i lämpliga existerande ideologiska mallar så har samtidigt förenklingarna, överdrifterna, blindheterna tilltagit. Det är mot den bakgrunden jag nu kan se det som rimligt att vända "udden" mot den radikala kritiken.⁶³

Dessa dialektiska steg återfinns på andra områden i Kajs utveckling likaså. Efter sin bok om leninismen gentemot den mer anarkistiska rådssocialismen, *Socialism som självstyre: Om socialismens mål och medel* (1973), kunde man eventuellt förvänta sig antimarxistiska argument (även om det just var en anarkist, nämligen anarkismens "fader" Bakunin, som översatt Marx' *Kapi-talet* till ryska⁶⁴). Kaj vänder sig emot dogmatisk marxism men återanvänder senare Marx och tar honom som föredöme ("med rätta – erkänt namn") vetenskapsteoretiskt:

Jag har inte utgått från någon marxistisk position, inte haft ambitionen att traska i Marx' fotspår, och är inte intresserad av att legitimera det jag skrivit genom att hänga upp det på ett – med rätta – erkänt namn. Men jag tror att det finns principiella likheter mellan Marx' tillvägagångssätt och mitt eget i det att de allmänna principerna, de kunskaps- och vetenskapsteoretiska kategorierna får *visa sig* i det substantiella arbetet. Resonemangen om kategorierna är underordnande analysen av konkreta fenomen och diskussionen om substantiella teorier.⁶⁵

Kaj anser det meningslöst att föra renodlade, abstrakta filosofiska diskussioner om "grundläggande kategorier". I stället gör man undersökningar av empiriska material som tidningsartiklar och avtäckar typiska sätt att diskutera och argumentera, d.v.s. det vi idag skulle kalla diskursanalys.

⁶³ Kaj Håkanson, "Värdesammanhang: Teori och terapi", s. 20.

⁶⁴ Se Håkanson (1973), s. 37.

⁶⁵ Kaj Håkanson, manuset "Dubbla verkligheter" dec. 1978.

Hur reagerade undertecknad på detta? Jag skrev i "Oktober 1976" följande:

Om man tänker att sammanhängande tankesystem är av ondo så är det OK att kritisera dem. Men om man låter sin vetenskapliga verksamhet huvudsakligen gå ut på kritik, då har man missat en viktig bit, en förståelse av hur det är att bygga upp fast man vet hur bräcklig grunden är, hur förgänglig världen är etc. Detta är riktat till Kaj och kan vara grovt orättvist. Men jag skulle önska att Kaj gav sig hän och missionerade att jagförintelse o dyl var allt och jätteviktigt för alla. Eller gav sig hän åt wienerbrödsätning och inte bara åt att sticka hål på ballonger. För en allsidigare personlighet (psykskolans proletära diktatur) och för empati.⁶⁶

Det var precis vad som hände. Kaj fortsatte med tankarna i doktorandkursen 1976, kom med det redan omtalade manuset "Dubbla verkligheter" 1978 och år 1981 med det stora verket *Dubbla verkligheter: Om psykoterapi, social identitet och verklighetsuppfattning*. I boken "Dubbla verkligheter" var fortfarande nervändet huvudsaken även om del V i den tog upp "tankegångar i de österländska traditioner, som jag sammanfattande kallat jagdöds traditionen".⁶⁷

Men i nästa bok, *Den skapande tomhetens bild: Om kunskap och kärlek* som kom 1988, har Kaj "givit sig hän" och föreslår att vi ser på ett nytt sätt på verkligheten, d.v.s. han bygger upp, precis som jag efterlyste. Hans två främsta inspirationskällor⁶⁸ är den i Kalifornien boende tibetanska laman Tarthang Tulku's böcker *Time, Space and Knowledge* (1977) och *Knowledge of Freedom: Time to Change* (1984). Kaj ger det samhällsvetenskapliga vetandet en mindre roll än sociologer normalt ansett det har och han uppvärderar ett "österländskt" vetande som överskrider subjekt/objektproblematiken. Och en missionär skulle inte ha något emot slutet: "När bilden av världen som kluven i subjekt, åtskilda från

⁶⁶ HE i "Oktober 1976", s. 4.

⁶⁷ Håkanson (1981), s. 423.

⁶⁸ Håkanson (1988), s. 29.

varandra och från den objektiva världen, genomskådas som fiktion, kan medkänsla blomma utan gräns.”⁶⁹

Den personliga grunden då? I seminariemanuset ”Dubbla verkligheter” skriver Kaj: ”Jag har växt upp i en medelklassfamilj i ett högindustrialiserat kapitalistiskt samhälle, kämpande om föräldrarnas gunst med en äldre, svartsjuk bror. Som sådan utgör jag en form av det mänskliga och det samhällseliga.” Han antyder svårigheter: ”Skall jag berätta om de växelverkande processer som ledde till skilsmässa och djupgående depression med dagliga självmordstankar?”⁷⁰ Han berättar inte om det. Kaj är i sina texter mycket sällan privat i bemärkelsen att berätta om sina personliga upplevelser. Men kanske är en skillnad som fanns mellan mig och Kaj under doktorandkursen just erfarenheten av depression. Jag hade haft sorg men inte varit deprimerad. När jag reagerade pragmatiskt mot det jag kallade Kajs kunskapsångest kan det ha varit sådana privata skillnader i omständigheter som låg bakom.

Den nya vinkel på Kajs problem som Tarthang Tulku förmedlade kan ha varit mer ”botande” än aldrig så många sociologiska undersökningar.

Avslutning

Vi har talat om en dialektisk utveckling av Kajs tänkesätt. Han tar upp en kritik av något, han ser kritiken överdrivas av andra och reagerar mot det i sin tur, han går vidare och upphäver den dualism som låg under den första kritiken o.s.v. Detta tänkande har utvecklats över många sidor, *Socialism som självstyre* är på 421 sidor, *Dubbla verkligheter* på 547 sidor och *Den skapande tomhetens bild* på 421 sidor. Det motsvarar minst sex normalböcker. Mitt bidrag här har bara byggt på doktorandkursen 1976. Men det bygger också på att ha varit student, doktorand och kollega till Kaj sedan jag började på C-kursen i sociologi 1969. Han och Björn Eriksson var så kallade Unga filosofer som gav ut

⁶⁹ Ibid., s. 411.

⁷⁰ Kaj Håkanson, manuset ”Dubbla verkligheter”, 1978. s. 5.

tidskriften *Häften för kritiska studier* och de två lockade oss C-studenter att börja på forskarutbildningen. Detta skedde i en bredare rörelse som kritiserade "positivismen" och "hårda data" och som förnyade sociologin. I Uppsala skedde det inom traditionen av filosofisk och begreppslig redlighet samt med en förening av teori och empiri. Kaj, som samlade 27 doktorander på sin kurs, avlöstes av Thomas Coniavitis som den samlande läraren under 1980-talet för doktoranderna och denne i sin tur avlöstes av Eva Lundgren med sitt stora feministiska seminarium under 1990-talet. Hela tiden fanns det andra inriktningar på Sociologiska institutionen och pluralism är ledordet. Kaj fortsatte under åttio- och nittio-talet med ett omfattande handledarskap av doktorander, särskilt genom sitt vårdpolitiska seminarium vars deltagare doktorerade en efter en.

Vad lärde jag mig då av Kaj Håkanson? Vad lärde han sig av mig, som Tarthang Tulku säkert skulle ha tillagt. Jag lärde mig en respektlös, kritisk inställning även till det som är dominerande tankegångar i en viss tid. Att tänka själv uppmuntrades. Jag lärde mig också en öppenhet inte bara för tankegångar kritiska mot marxism utan även tankegångar ett västerländskt rationalistiskt tänkande skulle kunna döma ut. Jag lärde mig också utan att Kaj i det avseendet var så mycket av en förebild att allt visserligen kan kritiseras och vändas upp och ner på men för att vi ska kunna gå vidare i vår kommunikation behövs en pragmatisk syn på språket och begreppen. Jag uppmuntrades också med Kaj som förebild att skriva enkelt, vardagligt och begripligt. Jag lärde mig av Kaj att gräva vidare, att inte nöja mig med första, andra eller tredje svaret utan fortsätta frågandet. Man behöver inte vara orolig när allt känns som en röra. Ta bara hans försvar för att *inte* ha ett väl avgränsat forskningsobjekt här nedanför! Det citatet får avsluta denna analys av en doktorandkurs år 1976. Jag skrev i marginalen till den citerade texten: "Han gör mig modig!"

Den frågan kan ställas som en undran över hur jag avgränsat mitt undersöknings- eller forskningsobjekt. Men också den frågan förutsätter en art av *slutenhet i förväg*, som inte fanns i mitt arbete. Jag hade inget precist undersökningsobjekt. Tvärtom var en del av

problemet att jag inte kunde se att de existerande avgränsningarna av *teoretiska objekt* var rimliga. Dessa avgränsningar ledde i stället till teoretiska, praktiska och ideologiska motsägelser. Det som fanns för mig var en röra av frågeställningar, teoretiska kollisioner, dunkelt anade samband, som skar över en rad vanliga frågeställningar eller teoretiska objektbestämningar. Jag hade inte kunnat göra en del av de analyser jag gjort om jag försökt göra precisa avgränsningar av undersökningsobjektet. Redan när det gällt avgränsning av vetenskaplig disciplin – var det här verkligen sociologi? var det psykologi? var det vetenskapsteori eller vad fan? – skulle jag ha satt på mig skygglappar. Jag kan fortfarande inte entydigt svara på vad det är, som jag skrivit, därför att de, som frågar, ständigt förutsätter kategorier vars giltighet hela min text bestrider.⁷¹

Vad sa Kaj i det där citatet? "Det som fanns för mig var en röra av frågeställningar, teoretiska kollisioner, dunkelt anade samband, som skar över en rad vanliga frågeställningar eller teoretiska objektbestämningar." Det är ut ur den röran jag och de andra doktoranderna vill komma genom att fortsätta vår undersökning med frågor och letanden efter svar men, och kanske det är den viktigaste lärdomen av Kaj, vi behöver aldrig vara rädda för kaoset i sig.

* * *

Litteratur

- Björklund, Stefan, *Forskningsanknytning genom disputation*, Uppsala, Skrifter utgivna av Statsvetenskapliga föreningen, nr 112, Stockholm, Almqvist & Wiksell international, 1991.
- Håkanson, Kaj, *Psyisk sjukdom. Illusioner och realiteter*, licentiatavhandling vid Sociologiska institutionen, 1969.
- Håkanson, Kaj, *Psyisk sjukdom. Illusioner och realiteter*, Stockholm, Bokförlaget Prisma. 1973.
- Håkanson, Kaj, *Socialism som självstyre. Om socialismens mål och medel*, Stockholm, Bokförlaget Prisma, 1973.
- Håkanson, Kaj, *Dubbla verkligheter. Om psykoterapi, social identitet och verklighetsuppfattning*, Stockholm, Bokförlaget Prisma, 1981.

⁷¹ Ibid., s. 11.

- Håkanson, Kaj, *Den skapande tomhetens bild. Om kunskap och kärlek*, Stockholm, Bokförlaget Prisma, 1988.
- Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, London, Oxford University Press, 1967.
- Sociologiska institutionen 50 år, 1947 – 1997*, Uppsala, Sociologiska institutionen, 1997.

Övriga källor

- Ahrne, Göran, "Citatsamling till den begränsade kunskapens försvar", 6 sidor, Uppsala, 1976.
- Ekerwald, Hedvig, "Kajs inledningsföreläsning på hans socialpsyk. –kurs, den 12/10-76" (3,5 sidor), "Kajs andra föreläsning. Torsdag den 14/10" (4 sidor), "Kajs tredje föreläsning den 19 oktober 1976" (3,75 sidor), "Kajs fjärde föreläsning 21/10 1976" (2,5 sidor), "26/10 Diskussion om Kajs papper om terapins värdesammanhang" (1 sida), d.v.s. fem referat som skrivits rent på maskin, Uppsala, 1976.
- Ekerwald, Hedvig, "Oktober 1976: Oordnade reaktioner på några föreläsningar samt två papper", 14 sidor, Uppsala, 1976.
- Håkanson, Kaj, "Kurs i socialpsykologi för doktorander" i "Bulletinen för högre utbildning och forskning", nr 93, Sociologiska institutionen, 1,5 sidor, Uppsala, 1976.
- Håkanson, Kaj, "Litteratur" [litteraturförteckning till kursen i socialpsykologi 1976] 2 sidor, Uppsala, 1976.
- Håkanson, Kaj, "Några bekännelser om min ontologiska, kunskapsteoretiska och metodtekniska position", 3 sidor, Uppsala, 1976.
- Håkanson, Kaj, "Värdesammanhang: Teori och terapi", 27 sidor, Uppsala, 1976.
- Rathsman, Christer, "Rapport från det diagnostiska 'provet' på socialpsykologikursen ht 76", 2 sidor, Uppsala, 1976.

OVETANDE

Motsatser och överskridande

Om dualismens dilemma, den omöjliga observatören
och befrielse bortom åtskiljande

Lennart E. H. Räterlinck

Är grunden en idé eller är den inbillning, en illusion, ett filosofiskt begrepp eller något absolut i den meningen, att det inte finns något bortom den?

J. Krishnamurti

DET ÄR MÖJLIGT att denna essä kommer att presentera fler frågor än svar. Den gör nämligen inte anspråk på att vara något försök till formaliserad kunskap, eller med andra, syftet är inte att till regler forma påståendens relationer till andra påståenden och därmed ge dem en bestämd form. Föreliggande essä är snarare ett uttryck för ett *engagemang* i ett antal teman som sociologen Kaj Håkanson framhåller i sina skrifter. Intentionen är att ta Håkanson på allvar, vilket förstås kan tyckas vara självklart, för skulle någonting alls bli skrivet om vi inte tog folk på allvar? Förvisso är det så, men med allvar menas någonting mer än blott denna vardagliga förståelse av ordet. Intentionen är att undvika att betrakta de ämnen som kommer att behandlas som ansamlingar av *fakta* som ska utsättas för prövning, fakta som ska ställas inför den avklädande blicken. Syftet är inte att "göra den andra till ett faktum, ett ting i ens värld".⁷² I

⁷² Skjervheim (1971), s. 14. Se för övrigt hela det inledande kapitlet för en vidare diskussion om ämnet.

stället, och det är detta som menas med engagemang, är tanken att framställa en diskussion av påståenden som strävar efter insikt och frihet. Om diskussionen dessutom kan leda till att läsaren finner intresse i att gå till källan, till Håkanson själv, får mycket anses vunnet.

Låt dansen utgöra ett belysande. Dans anges ibland med synonymerna "rörelse till musik" eller "rytmiska kroppsrörelser", men möjligtvis vore det riktigare att se det som att vi rör oss *i* musiken, att vi genom dansen *är* musiken. Ett tankeexperiment. Ta bort musiken och betrakta de dansande människornas rörelser. Visst ter det sig märkligt, kanske en smula olustigt eller till och med skrattretande. Vi får svårt att leva oss in i det vi betraktar, vi distanserar oss och olustigheten, det skrattretande, ligger just i och kommer av att vi har ställt oss där utanför för att betrakta. Vi är inte delaktiga och ser endast en delhet genom vår distanserade blick. Tänker vi oss sedan ljudet av musiken åter ser vi hur ljuden kompletterar människornas rörelser. En rytm möter en annan rytm och förenas. Det handlar inte längre om att anta att de rör sig *till* musiken, de är i *en dialog med* musiken. Människorna *förkroppsligar* musiken och kanske kan vi säga, utan att förhäva oss, att musiken samtidigt förmänskligas. Vi människor utgör klangkroppar för musiken, medan musiken är en klang som får kropp. Framför allt är dansen inte riktad mot någonting, den är i nuet och i detta *vara* är den en dialog bortom de teleologiska syftenas spel. Dansen, såsom den formulerats här, är en lek i ordets fullaste innebörd.

Den engagerade diskussionen, till skillnad från polemiken, är en dans mellan perspektiv. Samspelet, som är en lek snarare än ett spel, är i all sin ömsesidighet ett kalejdoskop av betydelser. Kanske kan denna essä ses som just en lek med betydelser. Kanske kan vi med hjälp av Håkanson också se en väg bortom dessa betydelser. Det intressanta är nämligen inte att Håkanson kommer att ställas i relation till andra tänkare, utan det intressanta ligger i vilka antydningar som sådana paralleller kan ge om vissa sätt att tänka, sätt som kanske kan hjälpa oss att se bortom

våra ofta förgivettagna föreställningar.⁷³ Det handlar om ett belysande genom påminnelser, detaljer som i sitt samspel blir till ledtrådar om en möjlig helhet, närmare bestämt en ofta förgivet-tagen bild och det möjliga överskridandet av denna bild, eller detta "motsatsernas spel".⁷⁴

Determinism och Descartes demon

Kaj Håkanson ställer i artikeln "Den sociala (?) determinismen och kampen för en bättre värld", frågan om varför vi antar att inget handlande skulle ske, eller ens vara möjligt, om vi såg tillvaron deterministiskt.⁷⁵ Om det vi trodde var vårt fria jag och om våra handlingar som vi antagit varit självständiga plötsligt skulle upplösas i insikten om att både vårt jags konstitution och vårt handlande var resultatet av utifrån verkande krafter, vad skulle då förändras? Om vi fann att vi blott var produkten av oändliga kausalkedjor där vi blir till passiva objekt som befinner sig i ett yttre förhållande till andra objekt (både människor och ting), hur skulle det påverka vår självbild? Skulle det ens finnas någon självbild att betrakta?

Håkanson frågar om detta innebär att "ingenting gjorts", eller med andra ord, innebär perspektivskiftet från autonomi till determinism att mina förflutna handlingar upphör att existera såsom självständiga handlingar?⁷⁶ Frågan inställer sig vem som då skulle ha handlat (och handlar) om inte "jag". Det deterministiska perspektivet kan inte ta bort att, med Håkansons ord, "'jag' hela tiden gjort allt det 'jag' gjort".⁷⁷ Vi kommer inte ifrån att ett *perspektiv* av det förflutna är en förutsättning för ett "jag" som

⁷³ Framställandet av paralleller mellan teoretiker i vetenskapliga arbeten blir dock ibland till nära nog självändamål eftersom arbetets referenser (fotnoter och litteraturlista) ses som ett icke oansenligt kriterium på god vetenskaplig verksamhet.

⁷⁴ Håkanson (1999), s. 98.

⁷⁵ Håkanson (1999), s. 105.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

handlar. Detta perspektiv måste finnas för att jag ska kunna hänvisa till mitt handlande, oavsett om jag väljer att se mitt handlande som determinerat eller autonomt. Håkanson formulerar detta på ett träffande sätt när han säger att "det sker som vi vanligtvis kallar att handla *även om* det faktiskt skulle vara så att vi *är* nickedockor".⁷⁸

Vi ställs här inför en situation som kan belysas ytterligare med hjälp av ett välkänt resonemang hos Descartes. Mitt resonemang bygger här delvis på ett som förts av den engelske filosofen Roger Scruton.⁷⁹ Tankegången är följande. En ond demon tar kontroll över mig, behärskar helt mina tankar, sinnen och handlingar. Jag luras att tro att den värld jag lever i verkligen är vad den är. Inte någonstans brister demonens bedrägeri utan illusionen är total. I själva verket är jag ensam i universum och demonen njuter illmarigt av att så fullständigt lura mig. Det finns här en oöverbryggbar avgrund mellan det skenbara och det verkliga. Vi kan nu tänka oss en människa som instängd i denna skenbara verklighet skapar teorier och metoder för att förstå denna värld, teorier och metoder som hon menar förutsätter att världen är en realitet, att det är möjligt att skilja mellan sant och falskt, objektivt och subjektivt och att världen inte blott är en produkt av hennes egen subjektivitet. Men egentligen har hennes tankar, som hon trodde sträckte sig mot det öppna och okända, blott rört sig i vad som mest kan liknas vid ett fängelse, även om det inte framstår på det viset för henne. I själva verket finns ingenting bortom hennes subjektivitet – annat än demonen som håller henne fången genom att ständigt skapa det hon upplever.

Detta resonemang skulle nu kunna användas för att visa att vi aldrig kan lära känna världen, att dess väsen alltid är fördolt för oss människor eftersom en sådan insikt skulle kräva ett utifrånperspektiv som vi inte har möjlighet att inta. Vi känner väl igen denna diskussion om att vi inte kan se världens gränser inifrån. Inifrån sett finns inget (och ingenting) utanför och att tala om gränser för världen tappar sin mening. Samtidigt hindrar detta oss inte att

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Se kap. 3 i Scruton (1996).

betrakta begrepp såsom sant och falskt, objektivt och subjektivt, etcetera, som användbara och giltiga. En mycket betydelsefull lärdom kan dras av Descartes tankegång, nämligen att ingenting egentligen förändras genom idén om demonen. Oavsett sanningsvärdet i idén fortsätter våra teorier och metoder att vara användbara i den (enda) verklighet vi har möjlighet att uppleva, den enda vi kan vara en del av. Scruton säger:

Poängen är att globala argument av det slag som Descartes framförde placerade världen så långt bortom vår kunskap att det lämnade våra begrepp opåverkade, också begreppet om världen. Om Descartes har rätt är det han kallade världen inte det *vi* känner som världen. Världen är för oss *vår* värld.⁸⁰

Detsamma kan sägas om determinismen. Om nu världen vore fullständigt determinerad, om vi som människor, med alla våra tankar, känslor och handlingar, vore resultatet av yttre bestämmande faktorer⁸¹ och om den upplevda autonomin inte vore något mer än blott ett sken, skulle någonting alls förändras? Perspektiv som ständigt (över)betonar att människan är materiellt, biologiskt, historiskt eller diskursivt determinerad tycks likt Descartes tankeexperiment låta världen gå förlorad bortom varje meningsfullhet. Vi ställs inför en abstraktion, en bild av världen som inte längre är *vår* värld. Det fascinerande är att vi oftast inte förnekar att vi är determinerade. Håkanson skriver:

Vi tycks "veta" att människans handlande är determinerat av gener, av klimat, av kultur, diskurser, regelsystem, matriser, social struktur. Vi tycks "veta" att människans tänkande, motiv, mål, känslor, stämningar är bestämda av biologiska faktorer, av kultur, av social struktur. Vi tycks också "veta" det vi "ser" och "känner" som en fullständig självklarhet, nämligen att människan reflekterar, handlar utifrån mål och värden, för att förändra sin omgivning, den rådande strukturen, kulturen, diskursen osv.⁸²

⁸⁰ Ibid., s. 39.

⁸¹ Håkanson (1999) skriver att detta deterministiska förklaringsätt "inte sällan [ses] som det som skiljer vetenskapen från common-sense eller en 'normativ arena'" (s. 99).

⁸² Ibid.

"Vetskapen" om att vi är mer eller mindre determinerade tycks inte leda till någon genomgripande förändring av hur vi betraktar vår tillvaro och vi betvivlar trots allt inte vår förmåga att påverka den. Ifråga om brottslingen kanske vi hänvisar till sociala faktorer som föranlett den kriminella handlingen, men vi slutar ändå inte att tala om hans eller hennes ansvar för sina egna handlingar. Det ligger en viss ironi i att vi tenderar att förklara människors beteende utifrån att vi är behärskade av diskurser och strukturer, men samtidigt ständigt skuldbelägger andra människors beteende när vi anser att de varit fria nog att handla annorlunda.⁸³

Nu frågar Håkanson oss om även föreställningarna om människans möjlighet till förändring och ansvarstagande kan betraktas som determinerade i kulturellt, diskursivt och strukturellt hänseende. Vi svarar då nej, "för vi kan reflektera över det och sedan handla för att förändra. Nej, för det sker förändringar på grund av motsättningar och sprickor som redan finns i systemet".⁸⁴ Vad menas då med dessa sprickor? Oftast menar man att det trots det myckna talet om determinism ändå sker förändring, att någonting nytt tillkommer i systemen (i.e. strukturen, kulturen, diskursen, etcetera). "För, så går resonemangen, om jag vore helt formad, då skulle jag inte kunna ifrågasätta, handla för att bryta mönstret, förändra strukturen".⁸⁵ Som ett motargument tar Håkanson upp att ett sådant perspektiv ingalunda är oförenligt med fullständig determinism. Systemet skulle kunna vara uppbyggt till att in-

⁸³ Ibid., s. 111. Se också s. 102 i densamma: "Vi säger att vi måste tro på det relativt fria subjektet eftersom annars ingen förändring kan komma till stånd. Inkluderar inte ofta detta 'måste' också nödvändigheten att kunna peka ut det eller dem som i kraft av sin frihet handlat ont, i *motsats till oss*? Vad skall vi tänka, vad och vem skall vi (för)döma om *alla* genuint uppfattas som ofria offer för omständigheter? Lek ändå med tanken, prova!". Se även Håkanson (1989), s.79-80: "'Jaget' framstår alltid som någon som dumpit ned på en redan upprättad spelplats. Innan jaget trädde in på scenen hittade andra på orättvisa spelregler." Vi har här återigen frågan om ansvar och böjelsen för att göra oss själva till offer för omständigheter som vi ser som oundvikliga och tvingande.

⁸⁴ Håkanson (1999), s. 99.

⁸⁵ Ibid., s. 103

kludera avvikelser från regelbundenheterna, mönstren, normerna och de individuella handlingar som utgör avvikelser behöver

då inte förstås som vittnesbörd om en från systemet delvis skild, oberoende individ som nyttjar sin "fria vilja" annat än i den tautologiska meningen att "fria handlingar" blir lika med handlingar/beteenden som tycks strida mot det som man först abstraherat fram som det rådande systemet.⁸⁶

Vi har här ställts inför ett system som till sin natur är motsägelsefullt. Reflekterandet, handlingarna som syftar till förändring, ja allt det som vi uppfattar som autonomt och aktivt, skulle då vara determinerade reaktionsmönster inom systemet.

Inte heller detta perspektiv tycks i grunden kunna förändra någonting. Vi gör fortfarande det vi gör och har fortfarande gjort det vi gjort. Idén om det motsägelsefulla systemet kan i grunden inte förändra vår syn på våra handlingar. Det att jag nu sitter och skriver detta vid min dator (för)ändras inte, det är fortfarande vad det är, oavsett om det i själva verket är ett av systemet producerat reaktionsmönster eller om det egentligen är ett resultat av mitt eget autonoma handlande. Jag kan inte komma bakom mig själv och upptäcka någon där liggande orsak till mitt handlande. I skrivandet *är* jag och detta *vara* förblir detsamma. Vi ställs inför samma situation som var fallet med Descartes demon. Vårt (be)grepp om världen förblir detsamma, vi känner fortfarande igen oss i världen och den är fortfarande *vår* värld. Det som påstås vara det *egentliga* – systemet, demonen – har placerats på ett så långt avstånd från vår egen erfarenhet att världen lämnas oförändrad.⁸⁷ På något vis tycks den förtvivlan, det genomgripande missmodet över en förkrossande fatalism, som fyller oss när vi ställs inför determinismens utsagor, plötsligt skingras när vi inser att ingenting faktiskt förändras. Vi inser att vi kan lämna världen som den är, utan att för den skull resignera inför livet. Kanske finns här ett frö till de fastlåsta föreställningarnas befrielse. Frågan

⁸⁶ Ibid., s. 100.

⁸⁷ Vi kan förvisso ha en praktisk nytta, ett tekniskt intresse, av ett deterministiskt synsätt, men det är en diskussion som dock får lämnas utanför denna essä.

om befrielse får dock här lämnas därhän – för att senare återkomma.⁸⁸

Den blinda fläcken och att inte vara sig själv nog

I det föregående avsnittet nämndes att Descartes argument och determinismen kunde användas som argument för att vi aldrig kan lära känna världen. Det postulerades att vi inte kan göra just detta då vi inte har någon möjlighet, utifrån de nämnda synsätten, att inta ett utifrånperspektiv. Vi kan som sagt inte se världens gränser inifrån. Vi är under alla omständigheter hänvisade till att leva *i* världen och inte *utanför* den även om det ibland kan kännas som om vi står och betraktar en värld som rör sig förbi oss eller "dass die Gegenwart in die Vergangenheit schwindet, ohne dass wir es hindern können".⁸⁹ Men är det inte en rörelse, ett skeende, som vi blir medvetna om först i efterhand, i vårt reflekterande? Eller skapar vi i vårt medvetande en *bild* av förflutenheten, där begreppet tid görs analogt med en rätlinjig rörelse? Detta är inte oproblematiskt. Innan vi går vidare kan det dessutom påpekas att förutsättningen att vi är placerade *i* världen, och inte någon annanstans, accentuerar betydelsen av *hur* vi *förhåller oss till* denna placering. Mer om detta i den senare diskussionen om attribuering.

Om vi nu går till inledningen av det förra avsnittet konstaterade vi där att den deterministiska omtolkningen av vårt förflutna inte kan förändra att "'jag' hela tiden gjort det 'jag' gjort". Hur vi än väljer att se på vårt handlande – det förflutna, det nuvarande och det potentiellt framtida – kan vi inte undkomma att förutsätta det där *perspektivet* på vårt handlande, ett perspektiv som inbegriper ett *jag* som handlar. Medvetenheten, insikten, om att allting är determinerat (eller motsatsen) förutsätter onekligen en utgångspunkt, någonting som är särskilt från determinismens

⁸⁸ Det bör nämnas att den diskussion som förts endast berört en begränsad del av Descartes filosofi.

⁸⁹ Wittgenstein (1999/2000), s. 50.

slutenhet, vilken i sig själv inte kan innefatta en *medvetenhet om* att allting är determinerat. Medvetenheten lägger sig så att säga utanpå. Håkanson säger – visserligen angående systemteori men det hindrar ingalunda belysandet av det allmänna problemet – följande:

Också systemteorin [brottas] med den s k *observatörsparadox*, som i sociologisk version säger att vi bara kan känna ett system inifrån (subjektivt) genom att socialiseras in i det, men samtidigt bara kan ha kunskap om fenomen (objektivt) som är skilda från oss. Vi kan inte "se" systemet (och jämföra det med ett annat) om vi inte befinner oss utanför det, lika litet, som fisken kan ha (objektiv) kunskap om det vatten den simmar i.⁹⁰

En aspekt som här är värt att ta fasta på, och dessutom hålla i minnet inför vidare diskussioner, är att den observatörsparadox som just beskrivits gör det svårt att vidmakthålla distinktionen mellan inre och yttre, mellan objektivt och subjektivt. Det objektiva blir, säger Håkanson förslagsvis, till en term som inte kan särskiljas från subjektets praxis. Den kan inte grundas utanför denna praxis och det finns därmed inte något yttersta grundangivande för hur vi ska kunna skilja det sanna från det illusionära. Vi ser hur skillnaderna mellan det objektiva, objekten och det subjektiva, subjekten, omskakas i sin roll som fundament i vårt tänkande. Kanske upplöses de till och med – vilket inte alls behöver betraktas som någonting negativt. Förvisso ligger det en insikt av större betydelse än man kanske kan tro i att "se spelet som grundat på – ingenting".⁹¹

Kanske skulle någon säga att vi gör det alltför lätt för oss om vi utan närmare krumbukter skulle föreslå ett övergivande av försöken att nå ett yttersta grundangivande. Det är inte svårt att föreställa sig de upprörda protesterna som utan tvivel skulle följa

⁹⁰ Håkanson (1999), s. 107.

⁹¹ Ibid., s. 104. "Det är så svårt att hitta början. Eller snarare: Det är svårt att börja från början. Och inte försöka gå längre tillbaka", säger Wittgenstein (1969/1992) till oss (s. 69). Det är onekligen svårt att avstå från att söka det ursprungliga, att önska finna början eller grunden. Men kanske är sökandet missriktat? Förmodligen skulle både Wittgenstein och Håkanson instämma.

av ifrågasättandet av de fundamentala distinktionerna yttre och inre respektive objektivt och subjektivt. Det som kanske skulle kunna beskyllas för osäkert grundat och anklagas, i vid bemärkelse, för någonting likt det välkända *petitio principii*, eller varför inte *assumptio non probata*, kanske skulle visa sig vara självtillräckligt – genom sin självreferens – utan att vi för den skull behöver hemfalla åt något naturalistiskt felslut eller irrationellt godtycke. Skulle dock inte en konsekvens kunna bli att fel eller misstag blir helt och hållet omöjliga genom avsaknaden av en måttstock mot vilken vi kan bedöma våra handlingar? Jo, om vi med måttstock menar en yttre sådan. Det kan då onekligen tyckas som att vi står inför irrationellt godtycke. Men frågan är om vi har tillgång till någon sådan måttstock och, vilket är desto viktigare, behöver vi den? Måste avsaknaden av en yttre måttstock innebära att vi bygger allting, våra begrepp och teorier, tankar, känslor och handlingar, på lös sand? På detta är vi beredda att svara nekande – och kanske skulle Håkanson hålla med oss – eftersom frågan om en yttre måttstock placerar oss i samma situation som Descartes idé om demonen, nämligen att ingenting egentligen förändras. Måttstocken måste oundvikligen finnas till i världen, vi kan endast känna den i och genom världen. Vore den någonting yttre hamnar vi återigen i predikamentet med utanförperspektivet.

Även om vi ponerar ett övervinnande av en förhärskande distinktion, kvarstår problemet med observatören. Inte sällan förblir forskaren själv i den privilegierade observatörens position oavsett hur överskridande ståndpunkten, teorin eller skolbildningen på ytan kan te sig. Låt oss då ändra utgångspunkt (ja, även vi, jag som skriver detta och du som läser detta, intar privilegierade perspektiv) en smula och vända oss mot språket i relation till det sociala. Observatören kan aldrig vara *sig själv* nog, menar Håkanson⁹² och säger i anslutning till detta att observatören alltid delar sitt språk och handlande med andra människor. Språk likväl som handlande kan aldrig vara någonting

⁹² Håkanson (1999), s. 108.

privat, utan måste alltid ses i ett socialt sammanhang, mot bakgrunden av ett samhälle.⁹³

Språket är också förutsättningen för varje kunskapsteoretisk position. För att kunna formulera en sådan position måste jag äga ett språk (även om just ordet äga kan te sig missvisande). Språket är grundläggande och detta mer så än våra sinneserfarenheter. Det vi upplever med våra sinnen kan endast bli meningsfullt för oss, och formas till kunskap, genom att vi kan tala om dessa erfarenheter. Språket är en grundläggande förutsättning för att skapa mening av, i, ur tillvaron. Språket förutsätter onekligen också i sin tur delaktighet med andra människor, en gemenskap, ett samhälle. Vi kan därmed se det sociala som elementärt, det föregår både språket och varje tänkbart meningsskapande.⁹⁴ Detta skulle då innebära att vi inte är oss själva nog.

Är det då endast detta som Håkanson menar när han säger att människan inte är sig själv nog? Uppfattningen om det privata hos subjektet (eller subjektets privata karaktär) är en lika besvärlig uppfattning som den är konventionell, men detsamma kan sägas om det nyss nämnda perspektivet att språket är vad som borde ges företräde och att människans socialitet är grundläggande. Det sistnämnda perspektivet får sägas bidra till större insikter om människan som social varelse och ger inte heller upphov till samma överhängande problem som mer atomistiska perspektiv.

⁹³ Jämför till exempel Wittgenstein (1953/1992): "Det är inte möjligt att endast en människa en enda gång följt en regel. Det är inte möjligt att endast ett meddelande en enda gång lämnats, en befallning givits eller blivit förstådd. etc – Att följa en regel, att lämna ett meddelande, att ge en befallning, att spela ett parti schack är *sedvänjor* (bruk, institutioner)" (§199). Wittgenstein är intressant i sammanhanget, både utifrån det han har att säga om ämnet och utifrån att Wittgensteins resonemang figurerar, direkt eller indirekt, i flera av Håkansons skrifter (se exempelvis "Rotmetaforen och Wittgensteins fluga" eller "Den blinda fläcken"). Ifråga om indirekta aspekter som skulle kunna uppfattas som influenser av Wittgensteins skrifter kan det dock vara så att Wittgenstein snarare uppvisar drag i sin filosofi som (oaktat hans vetenskap därom) förenar honom med somlig österländsk filosofi, vilken inte sällan snarare utgör den huvudsakliga inspirationen för Håkanson.

⁹⁴ Se Joachim Israel (1982), kap. 1 för en diskussion om detta ämne.

Besvärligheten är dock en annan. Hur mycket språket och det grundläggande sociala än betonas, hur ofta dessa aspekter än används som förklaringsmodellernas fundament, finns en tveklöshet i att de tas som självskrivna samtidigt som vi agerar som om det privata vore det primära.⁹⁵ Det tycks finnas en tendens att hävda det privata som grundläggande när det råkar passa en själv, vilket inte minst framträder när vi upplever oss hotade på ett eller annat sätt. Ta till exempel akademikern som skriver verk efter verk om den sociala människan, men vars främsta intresse är att vidmakthålla den position han eller hon intar i den akademiska världen.

Man talar så mycket om att människan är ett sällskapligt djur, i grunden är hon ett rovdjur, något man inte bara kan förvissa sig om genom att betrakta hennes tänder. Allt prat om sällskaplighet och samhälle är därför dels nedärvt hyckleri, dels utpekulerat sattyg.⁹⁶

Måhända ligger det någonting i dessa ord. Ett visst mått av vaksamhet inför betonandet av människans socialitet kan förvisso rekommenderas. Angående betydelsen av det oppositionella i människornas förhållningssätt till varandra kan vi tänka på ett exempel av Håkanson i *Den förhållande bilden* (1989). Det lyder i korta drag enligt följande. Du har fått för dig att din granne begått ett flertal våldsdåd, en uppfattning som påverkar hur du uppfattar honom. "Du ser honom *som* våldsverkare".⁹⁷ Varje interaktion, kanske några ord i trappuppgången, med denne man präglas av denna uppfattning, vilket leder till att interaktionerna av dig ses som bekräftelser på dina förväntningar. Sedan får du veta att mannen inte alls begått några våldsdåd. Genast förändras din uppfattning. "När du möter honom *ser* Du inte längre en vålds-

⁹⁵ Se sid. 5 i denna essä och jämför med tvetydigheten i uppfattningen vad gäller frågan om människans ansvar. Det kan nämnas att de synsätt som sätter språket främst förutsätter att *tänkandet* (det intellektuella) är det primära hos människan, vilket dock inte behöver vara en ovedersäglig ståndpunkt.

⁹⁶ Kierkegaard (1843/1977), s. 54.

⁹⁷ Håkanson (1988) s. 21.

verkare".⁹⁸ Det som du tidigare tolkade som bekräftelser på dina misstankar mister sin självklara karaktär och du inser att det hela handlade om ditt sätt att uppfatta mannen. Du "'skapade' den andra efter Din bild".⁹⁹ Men bilden visade sig vara falsk. Exemplet är nu inte endast en konkret framhållande av hur lätt det är för oss människor att skapa antagonistiska förhållanden, utan framför allt hur lätt en bild kan leda oss fel. "Innan Du förstod att bilden var falsk tänkte Du inte på att Du såg mannen *som* något, d.v.s. att här fanns en bild."¹⁰⁰ Frågan om bilden är central för denna essä, likväl som för Håkansons skrifter, men det är ännu inte tid att diskutera detta. Låt oss här blott konstatera att de mänskliga relationernas antagonistiska karaktär, eller mildare sagt, de antagonistiska elementen i de mänskliga relationerna, ibland skymms i sammanhanget, medan vi tills vidare håller frågan om bilden i minnet. Detta är nämligen viktigt i relation till, som vi senare kommer att se, Håkansons strävan till ett upphävande av en föreställning som tas för given och som utgör roten till många trångmål, både vetenskapligt och allmänmänskligt sett. Kan till exempel distinktionen mellan privat och socialt vara en del av ett motsatsernas spel som driver oss bort från en förståelse av det elementärt mänskliga? Det återstår att ta ställning till. Nu till några ord om det mänskliga som kan vidga perspektivet en smula och förbereda oss ytterligare för det som komma skall i diskussionen.

Människan är med andra ord inte *det hon är*, och därutöver med en tilläggsenskap, som är relativt oväsentlig, att hon också kan förhålla sig till vad hon är, utan människan är just det förhållandet att hon förhåller sig till sig själv.¹⁰¹

Låt oss till dessa ord av Skjervheim tillägga att det är ett förhållande som endast är möjligt genom vår gemenskap med

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Skjervheim (1971), s. 43.

andra människor och som kan ses som grundläggande för vad människan är.¹⁰² Det vore inte orimligt att säga att människan är detta förhållande och att hon därmed överskrider sig själv, sin egen subjektivitet. Kanske kan man, måhända en smula drastiskt, säga att det vi betraktar som genuint mänskligt manifesterar sig i *mellanrummen* mellan oss människor.¹⁰³ Vi definieras utifrån den socialitet som vi aldrig kan äga och per definition därför inte heller kan ge. Socialiteten uppstår i mötet mellan människorna. Jag använder avsiktligt ordet *genuint* mänskligt eftersom det i min mening är svårt att vidhålla att det mänskliga finns någon annanstans än i samspelet, eller kanske snarare *samleken*, mellan människor. Genom att se människan som förhållande – dels till andra människor och dels till sig själv – leds vi mot insikten om att hon också måste stå i förhållande till andra ting i tillvaron. Människan som förhållande innebär att hon står i förhållande till världen som totalitet, det vill säga till *allting annat*.¹⁰⁴ Tidigare nämndes att vi är placerade i världen och inte någon annanstans, och att det är betydelsefullt *hur* vi förhåller oss till vår placering i världen. Vi har också sett att människan som förhållande står i förhållande till oss själva, till andra människor, till objekten och subjekten, ja till hela världen. Frågan infinner sig nu vad som är det *rätta* förhållningssättet. Detta är inte lätt att besvara och någon ansats till att uttryckligen ge ett svar kommer inte att ges här. Det må sedan vara hänt att diskussionerna kan ge antydningar om en möjlig väg. Vi kan dock här konstatera att människan, genom att stå i

¹⁰² Eller som Buber (1953/1962) säger: "Der Mensch ist nicht in seiner Isolierung, sondern in der Vollständigkeit der Beziehung zwischen dem einen und dem andern anthropologisch existent: erst die Wechselwirkung ermöglicht, das Menschentum zulänglich zu erfassen" (s. 283).

¹⁰³ Och, om vi åter går till Buber (1932/1962), också mellan tingen: "Den Sinn finden wir nicht in den Dingen vor, wir legen ihn auch nicht in die Dinge hinein, aber zwischen uns und den Dingen kann er sich begeben" (s. 210). För en diskussion om förhållanden, se Wide (2005), kap. XIV.

¹⁰⁴ Se exempelvis återigen Skjervheim, s. 47. Ett liknande resonemang finns i Østerberg (1971/1986), kap. 2, där han diskuterar beroendets beroende.

förhållande till världen, till totaliteten av förhållanden, innebär att hon förlänas ett grundläggande ansvar – för sig själv och för sina medmänniskor.¹⁰⁵

För att nu vända tillbaka kan vi se att om vi fokuserar på det enskilda subjektet som centrum för våra analyser, som utgångspunkt för en teori om människan, hamnar vi oundvikligen i ett överdrivet betonande av det privata och kanske blir förlängningen av våra resonemang den eländiga solipsismen. Poängen är att vi utifrån detta perspektiv står inför en individ som bland annat Israel skulle beskriva som "autonom och isolerad".¹⁰⁶ Kanske vore det riktigare att tala om autonom i bemärkelsen godtyckligt fri. Det huvudsakliga är här att vi får svårt att förklara sociala handlingar utan att hänvisa till någonting utöver det isolerade. Med andra ord, det privata är inte nog.

Ett belysande. Asplund uttrycker i sin *Det sociala livets elementära former* (1987), angående den danske socialpsykologen Rolf Kuschels upplevelser på en söderhavsö frågan om dennes bedrövelse verkligen kan betraktas som *hans* bedrövelse.¹⁰⁷ Bakgrunden är att Kuschel, när han en dag på ön återvänder till sin hydda, finner att byborna är nedstämda och gråter. Utan att veta anledningen till deras jämmer faller han själv i gråt. Senare får han veta att byborna tidigare under dagen meddelats om att den danske kungen var död. Byborna har alltså fyllts av den sorg som de förväntat sig att Kuschel skulle komma att känna vid kännedomen om sin kungs död. Asplund beskriver sorgen som "en immateriell företeelse av radikalt *kollektiv* natur."¹⁰⁸ Kuschel har del i sorgen, men varken han eller byborna äger sorgen".

Genom att däremot se sorgen som en privat företeelse placeras sorgen *inom* Kuschel. Det kan tyckas vara självklart att

¹⁰⁵ Det finns intressanta paralleller mellan Håkanson och Sartres uppfattning om medvetande, frihet och handling. Även om det här inte bereds utrymme för en diskussion i relation till Sartre är detta ett möjligt tema för framtida studium.

¹⁰⁶ Israel (1982), s. 20.

¹⁰⁷ Se kap. 4 i Asplund (1987).

¹⁰⁸ Ibid., s. 41.

placera den *innanför* snarare än *utanför* individen eftersom sorgen oftast betraktas som en ren känslouttryckning, ett fysiologiskt tillstånd. Det är en uppfattning som förstärks av somliga psykologiska teorier. Ett exempel är Schachter-Singerteorin som är en så kallad attribueringsteori inom den kognitiva psykologin.¹⁰⁹ Det handlar om en känsloteori som har ett deterministiskt drag och som placerar känslor *inom* individen. För att ge en kort beskrivning postulerar teorin först förekomsten av en känslframkallande stimulus, som leder till en fysiologisk reaktion hos individen, en reaktion som föranleder en "kognitiv tolkning" av det fysiologiska tillståndet, vilket slutligen leder till upplevelsen av en specifik känsla. Förekomsten av en före känslan existerande tolkning bereder utrymme, och anses förklara, varför vi ibland *felattribuerar* somliga fysiologiska reaktioner. Vi kanske tror att vi har ångest när vi i själva verket har druckit för mycket kaffe, för att ta ett exempel. Just denna typ av enkla tillämpningar av teorin är det som ger den dess (förvisso försåtliga) legitimitet och självklara karaktär. Förhållandet, distinktionen, mellan inre och yttre i fråga om känslor cementeras onekligen i en teori av detta slag. Här finns ingenting av den delaktighet som Asplund talar om, utan endast utifrån verkande, determinerande, *orsaker* till de *inre* känslorna. Individens tolkning är sekundär och känslorna blir här till vad Asplund kallar för "stycken av materia". I förhållande till Kuschel har de kognitiva psykologerna ställt just den meningslösa frågeställning som vi bör undvika: "Var sitter alltså Kuschels bedrövelse?"¹¹⁰

Vad har nu detta för betydelse om vi återgår till Håkanson? Bland annat framvisas betydelseerna av kontrasten mellan yttre och inre, vilket är ett något trivialt påpekande. Men kontrasten i sig är ingalunda trivial. Det är en kontrast som i sin förlängning har stor betydelse för hur vi betraktar sociala fenomen. Vad gäller attribueringsteorin ovan är frågan om den egentligen behandlar ett socialt fenomen. Det tycks snarare som om det

¹⁰⁹ Se Schachter & Singer (1962).

¹¹⁰ Asplund (1987), s. 41.

sociala har reducerats bort ur teorin och endast kvarlämnat en förtäckt version av det gamla hederliga behavioristiska angreppssätt, med tillhörande problematik. Det som förutsätts är inte en individ som reagerar socialt på sin omgivning, som medagerar, utan en som tillskriver sina inre tillstånd utanför-liggande (utomkroppsliga) orsaker på vilken den reagerar ofrivilligt. Den fysiologiska reaktionen kan inte vara frivillig, att tala om frivillighet på detta (submedvetna) plan skulle göra teorin meningslös.

Som vi förstått innebär attribuering att vi anför orsaker för de uppkomna känslorna. Det förutsätts finnas ett tidsligt avstånd mellan den fysiologiska reaktionen och upplevelsen av känslan (en upplevelse som möjliggörs genom en kognitiv tolkning av reaktionen). Reaktionen antas av logisk nödvändighet föregå tolkningen. Om tolkningen vore synkron med den fysiologiska reaktionen skulle vi inte kunna skilja mellan dem. Det viktiga ifråga om tolkningen här är dock att denna sker i *efterhand* och att det är *vi* som gör detta. Beskrivningarna av orsakerna är alltid retrospektiva och här nalkas vi nu ett problem som liksom mycket av det som redan tagits upp i denna essä, handlar om frågan om *perspektivet*. För att återknyta till början av denna essä förutsätter det retrospektiva betraktandet, tillskrivandet av orsaker, en "någon", ett "jag" som betraktar. Vad gäller fastställandet av orsakerna till vår egen reaktion, tycks det som om vi föreställer oss själva uppleva någonting som vi sedan anför som den utifrån kommande orsaken till vår fysiologiska reaktion, varpå vi sedan tolkar den fysiologiska reaktionen som en reaktion på denna stimuli. Förutom att detta är misstänkt likt ett cirkelresonemang, ligger problemet i att vi betraktar oss själva som *objekt* vilka påverkas ovillkorligt av andra objekt. Ovillkorligt eftersom det i det upplevande ögonblicket, enligt attribueringsteorin, inte finns någon medvetenhet (tolkning) av vad som egentligen upplevts förrän när den fysiologiska reaktionen är ett faktum. Tolkningen är sekundär i förhållande till

den fysiologiska reaktionen som verkligen betraktas som ren "materia".¹¹¹

Teorin om känslor förutsätter ett utanförperspektiv på vad det innebär för en människa att uppleva känslor. Beträktandet av oss själva som objekt utsatta för utifrån verkande krafter är i sin retrospektivitet ett omöjligt iakttagande av iakttagaren. Det innebär att jag ställer mig vid sidan om mig själv, som Håkanson säger,¹¹² och de som försöker dra slutsatser genom att betrakta sig själva "upptäcker att de outhärligen när de tycker sig 'fånga' iakttagaren, snarare iakttar en tankebild av det föregående ögonblickets iakttagare".¹¹³ Omöjligheten att ställa oss vid sidan och betrakta oss själva utgör vad som ibland kallas för vår blinda fläck. Men eftersom vi inte har något alternativ till att vara *i* oss själva, *i* världen, framstår det kanske inte som alltför meningsfullt att tala om en blind fläck.¹¹⁴ Nåväl, försök att i nuet betrakta dina

¹¹¹ Vad gäller djuren är det en vanlig uppfattning att de lever i en ständig omedelbarhet. De antas äga medvetenhet, det vill säga i bemärkelsen att de är upplevande subjekt, men antas sakna *själv*medvetenhet och därmed förmågan att förhålla sig till sig själva, att kunna tolka sitt beteende och genom sin reflektion föregripa framtiden. Det finns mycket sagt och skrivet om detta – inte minst utifrån moderna biologiskt och neuropsykologiskt inriktade utgångspunkter – men ett exempel kan tas från ett kanske oväntat håll. Djuret "kan inte inskjuta något mellan sin drift och dess tillfredsställelse; det har ingen vilja och kan inte åstadkomma hämmande. Retelsen börjar hos det i det inre och förusätter ett immanent utförande. Människan däremot är inte självständig av den orsaken, att rörelsen börjar i henne, utan därför att hon kan hämma rörelsen och sålunda bryta dess omedelbarhet och naturlighet". Dessa ord exemplifierar ett synsätt vars grund inte har förändrats mycket sedan Hegel (1837/1987), s. 52, skrev dem. Men kan det hända att vårt betraktande av djuren i blott fysiologiska termer missar någonting?

¹¹² Håkanson (1999), s. 112.

¹¹³ Håkanson (2002), s. 41.

¹¹⁴ Jfr Wittgenstein (1999/2000) som säger "Dass uns nichts auffällt, wenn wir uns umsehen, im Raum herumsehen, unseren eigenen Körper fühlen etc. etc., das zeigt, wie natürlich uns eben dieses Dinge sind. Wir nehmen nicht wahr, dass wir den Raum perspektivisch sehen oder dass das Gesichtsbild gegen den Rand zu in irgendeinem Sinne verschwommen ist. Es fällt uns nie auf und kann uns nie auffallen, weil es die Art der Wahrnehmung ist. Wir denken nie darüber

känslovers uppkomst och upptäck att det är omöjligt att anförorsakerna till dessa känslor annat än genom ett tillbakablickande på en bild av dig själv reagerande på tänkbara orsaker. När vi försöker förklara våra känslor (eller vårt beteende i övrigt) ställs vi oundvikligen inför en ständig regress av bilder av oss själva, utan att någonsin egentligen nå fram till oss själva. Vi abstrahera bort oss själva från den omedelbara upplevelsen och är med andra ord paradoxalt nog inte närvarande i nuet annat än genom det förflutna, eller snarare genom bilder av förflutenheten. Men då är vi egentligen inte närvarande någonstans, vi står där utanför med våra försök att orsaksförklara vårt eget beteende. Vi kan tänka på Skjervheims kommentar:

Det finns gränser för vad man kan uppfatta som faktum, [...] för vad man kan objektivera. Man kan principiellt inte objektivera sig själv. Jag kan emellertid se på mig själv som ett faktum men det ingår inte i detta faktum som jag ser eller konstaterar att jag ser och konstaterar. Jag kan dock i andra omgången konstatera mitt konstaterande men detta konstaterande som jag griper i reflektionen är ett annat än det jag lever i för ögonblicket.¹¹⁵

Även om vi nu principiellt sett inte skulle kunna objektivera oss själva, är det dock någonting som sker. Ett exempel från Sartre kan belysa vad en sådan objektivering innebär. Vi föreställer oss en kvinna som har stämt träff med en man på ett café. De sitter vid ett bord och konverserar. Kvinnan är väl medveten om mannens sexuella intresse och känner sig kluven till hans uppenbara uppsåt. Hon vill gå, men finner samtidigt ett visst intresse av att sitta där och bli beundrad. Plötsligt tar mannen hennes hand i sin och sätter då hela situationen på spel. Kvinnan finner sig manad att agera. Hon ställs inför alternativen att antingen låta handen vara kvar, vilket innebär ett samtycke till flirtandet, eller att dra tillbaka den, vilket riskerar att omintetgöra den tvetydighet och spänning i situationen som kvinnan trots allt finner

nach, und es ist unmöglich, weil es zu der Form unserer Welt keinen Gegensatz gibt" (s. 52).

¹¹⁵ Skjervheim (1971), s. 11.

tilltalande. Kvinnan låter så handen bli liggande kvar, men uppskjuter beslutet att fatta ett val genom att inte lägga märke till att handen blir kvar i mannens hand. Hon abstraherar bort betydelsen av situationen, hon abstraherar sig även från sig själv och blir i denna stund till blott medvetande. Handen blir till – eller som – någonting som befinner sig *utanför* henne själv, som inte står i förhållande till henne som blott medvetande. Handen blir som ett ting. Sartre menar att kvinnan härmed befinner sig i *ond tro* (fr. *mauvaise foi*). Hon bedrar sig själv genom att hennes tolkning av sin hand, och handen, blir till någonting yttre i förhållande till henne själv. Hon står inte längre i förhållande till sig själv och detta är vad Sartre benämner ond tro.¹¹⁶ Kvinnans objektivering av sig själv – denna *Selbstentfremdung* – är som vi kan förstå av de tidigare resonemangen om utifrånperspektivet inte ett reellt tingliggörande. Det är ett betraktande av sig själv, eller delar av sig själv, *som* ett ting. Ingenting blir egentligen *till* ett ting, utan någonting blir endast *sett som* ett ting. Men det hindrar inte att en människas handlande kommer att utgå ifrån den bild hon har format av sig själv, i det här fallet som ett ting, med konsekvenserna att hon fråntar sig själv möjligheter till att handla annorlunda och även ansvar för konsekvenserna av hennes handlingar. Den för sig själv förfrämligade människan är alltid ett resultat av ett självbedrägeri, men ett sådant bedrägeri är också möjligt att upplösa. Om upplösandet av vårt tänkandes förhållande och alltigenom bedrägliga föreställningar har Håkanson en hel del att säga.

Överskridande – om att överge en bild och finna en väg vidare

I samband med diskussionen om determinismen talades det om hur vi människor skulle kunna vara drabbade av utifrån verkande

¹¹⁶ Exemplet är hämtat från Sartre (1943/1969), s. 55-56. Se för övrigt hela kap. 2 i detta verk för en diskussion om ond tro. Se även Skjervheims diskussion i kapitlet Psykologin och Människans självtolkning i *Deltagare och åskådare* (1987).

krafter, hur vi skulle kunna ses som determinerade i kulturellt, socialt, biologiskt etc. hänseende. Men, säger Håkanson, tänk om

vi kanske inte bara eller självklart är "offer" för "yttre omständigheter" utan lika mycket för (tron på) en vilseledande "konceptualisering", där "konceptualisering" inte gäller ett blott språkligt uttryck utan snarare ett "sätt att se" och "förstå" (begripa) oss själva och tillvaron. Man kunde tala om en icke-individuell föreställning, som konkret, praktiskt, existentiellt "mönstrar" den tillvaro vi till fullo delar och känner – ja *är*.¹¹⁷

Tidigare i essän har det givits antydningar om att vi kan ledas till att följa en föreställning, en bild som etsar sig fast i vårt medvetande, som föder fram, beledsagar varje efterföljande tanke och som för oss fram mot oundvikliga problem. Det handlar om problem som ofta ter sig som nödvändigt oundvikliga eftersom vi inte är medvetna om den för vårt tänkande grundläggande föreställningen som leder oss så fel. Eller vi kanske är medvetna om den men ser den som omöjlig att undgå. Kanske betraktar vi den i stället som giltig, ovetande om dess problematik.¹¹⁸ Oavsett vilket blir konsekvenserna att vi leds till att angripa symptomen i stället för själva åkomman, varpå de ur den grundläggande föreställningen emanerande problemen består och reproduceras. Hela denna problematik – som här i denna essä handlat om motsättningarna mellan frihet och determinism, mellan subjektivt och objektivt, privat och socialt – får nu inte ses som kopplad till blott intellektuella spörsmål, som begreppsliga problem liggande utanför det vardagliga livets bekymmer, utan det handlar om *levda eller förkroppsligade ontologiska* föreställningar.¹¹⁹ Föreställningarna är djupt invävda i människans tillvaro och påverkar inte endast vad vi tänker, utan också vad vi känner och hur vi handlar (för att använda en

¹¹⁷ Håkanson (1999), s. 104.

¹¹⁸ Om tänkandets försåtliga föreställningar och betydelsen av att komma till rätta med djupt rotade antaganden, se till exempel Collingwood (1940), kap. IV och V.

¹¹⁹ Ibid., s. 98.

konventionell uppdelning av människan i tanke, känsla och handling), ja allt vad vi är.¹²⁰

Konflikten mellan determinism och frihet är onekligen en grundläggande problematik som präglat mänskligt tänkande under lång tid. Konsekvenserna av att se världens som i grunden deterministisk borde kunna medföra stora konsekvenser för vårt sätt att förhålla oss till oss själva och världen i övrigt. I inledningen ställdes frågan om vad som skulle förändras om vi betraktade oss som produkter av ständiga kedjor av orsak och verkan, om vi blott var passiva objekt utsatta för övermäktiga krafters påverkan. Slutsatsen var: *ingenting*. Ingenting skulle egentligen förändras. Varken våra förflutna eller våra framtida handlingar skulle upphöra att utgå ifrån ett handlande "jag". Perspektivet, på det förflutna, nuet och den potentiella framtiden, skulle fortfarande vara en förutsättning för detta handlande "jag". Descartes demon var ett ytterlighetsexempel på en situation där skillnaden mellan den av oss uppfattade verkligheten och den *bakomliggande* verkligheten är omöjlig att överbrygga. Distinktionen tappas onekligen sin mening. Bilden av världen som det fullständigt determinerade presenterar oss med samma situation. Även om vår upplevda frihet är falsk – genererad av systemet och egentligen styrd av biologiska, kulturella, sociala faktorer – förändrar det inte vår delaktighet i världen, eller vår upplevelse av denna delaktighet. Nickedockor eller inte – vi fortsätter att tänka, känna och handla. Vi intar fortfarande ett perspektiv som inte kan förklaras på annat sätt än utifrån ett grundläggande jag. Determinismens hot – som ter sig så fatalt för vår uppfattning om

¹²⁰ Det handlar om *livsproblem*. För att belysa vidden av frågeställningen: "Kan grundläggande förutsättningar i form av ett visst sätt att tänka 'oss själva', dvs. jag och andra, ha inneburit att vi när vi *som mänsklighet* bekämpat ont och arbetat för det goda, *över historien* på nytt och på nytt återskapat de psykologiskt och socialt grymma, plågsamma, ofta dödliga konflikterna i nya former? Kan vi pröva att se 'vårt eget' förhållningssätt som en 'instans' av något mer allmänt, i betydelsen mer grundläggande? Visst, det kan i värsta fall, för oss professionella intellektuella, betyda att vi på djupet tvingas ifrågasätta tanken som medel att skapa goda ordningar i mänskligt liv" (Ibid., s. 110).

oss själva – visar sig vara hanterbart. Men vad innebär egentligen detta hot? "Är det den levda bilden av min 'autonomi', min *självtilträcklighet*? Det som hotas tycks vara min fångenskap i och av det som 'inte är jag'.¹²¹ Håkanson tar upp att inte heller det som betraktas som determinerande, diskursen, strukturen etcetera, inte heller är självtilträcklig och att jag därför inte bör ses som mer determinerad än det som jag anses vara determinerad av. Jag skulle då vara helt och fullt aktivt deltagande i världen i och med att "jag" är "en form som framträder i och med totaliteten av bestämmningar i rörelse".¹²² Håkanson tar upp att detta förstås skulle kunna betraktas som det konventionella påståendet – riktat mot determinismen – att människor både skapas av sina omständigheter och själva skapar dessa omständigheter. Men vi sitter här i ett olösligt dilemma. Hur ska vi kunna avgöra när vi ska betrakta oss som fria och när vi ska se oss som determinerade? Om nu det fullständigt determinerande perspektivet egentligen inte tillför någon skillnad för oss, vilket inte heller ett synsätt som betonar den absoluta autonomin gör, vore det då inte bättre att helt överge distinktionen? Håkanson håller med om att distinktionen – det djupt rotade åtskiljandet – onekligen mister sin mening. Ännu viktigare är dock det som nämndes i slutet av avsnittet om determinism, nämligen den befrielse som kommer av insikten om att determinismen inte förändrar någonting. Dess fatalistiska grepp om tankarna, föreställningarna, handlandet börjar lossna och vi skönjer möjligheten av att vi inte längre står *mot* världen. Världen är inte längre i grunden främmande och jag är inte heller främmande för världen. Det är inte detsamma som att vi nu kan ägna oss någon form av godtycklig frihet. Någon föreställning om att människan skulle vara alltigenom fri – eller alltigenom social för den delen – hjälper oss inte, utan leder likväl som determinismen mot fastlåsta föreställningar. Vari ligger då befrielsen? Befrielsen ligger i den fullständigt aktiva delaktigheten, med världen, med mig själv, med mina medmänniskor.

¹²¹ Ibid., s. 108.

¹²² Ibid.

Om det blir till *insikt* finns inte längre något som hotar just "mig". Nå: Allt som hotar mig är jag och allt som hotar den andre hotar också mig. Därför finns inte heller någon "jag" som kan svära "mig" fri från det onda eller de onda, som antas diktera villkoren för mig (som individ eller kategori). Det finns inte heller några synpunkter som "jag" ifrågasätter som inte samtidigt är mina. "Jag" är, *så som jag alltid varit*, aktivt delaktig i konserverande och förändrande processer, som del av livet som helhet. *Som jag alltid varit*, därför att jag aldrig varit något sådan "för sig själv", som tanken framställt det.¹²³

Tanken om en möjlighet till en fullständigt aktiv delaktighet är svindlande. Men vi måste vara på vår vakt om det nyss beskrivna inte blott ska bli någonting abstrakt och avskilt från hur vi lever våra liv. Det får inte stanna vid att vara en teoretisk idé. Håkanson menar att vi annars snart återigen hamnar i motsatserna spel, mellan frihet och determinism, i konflikten mellan begränsandet av min frihet och de utifrån verkande krafterna som bestämmer mig. Här framstår de praktiska övningar som Håkanson i sina skrifter rekommenderar som motiverade. Övningarna kan handla om att exempelvis försöka iaktta oss själva och alla de företeelser som återverkar på oss, som präglar våra tankar och handlingar¹²⁴ eller att försöka rikta uppmärksamheten mot vårt eget seende, att avslappnat följa med i det vi ser i detta nu och bitvis upptäcka att åtskillnaden mellan vårt seende och det betraktade luckras upp.¹²⁵ Håkanson motiverar själv sådana övningar, och hans eget presenterande av dem, med att om det nu finns ett problem som tycks kunna lösas genom tillämpandet av särskilda övningar, varför skulle vi då inte försöka använda oss av dem, och varför skulle han då inte presentera dem för oss? Problemet handlar om att vi genom professionaliseringen av en disciplin tenderar att beskära "horisonten för kunskapens möjligheter".¹²⁶ Vi undanhålls möjligheter till existentiella problems

¹²³ Ibid., s. 109.

¹²⁴ Håkanson (2002), s. 49.

¹²⁵ Håkanson (1988), s. 36.

¹²⁶ Håkanson (2002), s. 49.

lösning genom prioriterandet av de konventionella reglernas uppfyllande.¹²⁷

För att återgå till den fullständigt aktiva delaktigheten, innebär den ett *medvetandegörande* av det som vi tidigare nämnde i avsnittet om att inte vara sig själv nog, nämligen att vi människor står i ett oundvikligt förhållande till oss själva, till våra medmänniskor och i förlängningen till hela världen. Jag är som människan förbunden med allting i världen. Förutom befrielsen från de deterministiska föreställningarnas ok, leder denna insikt¹²⁸ mot en befrielse från det antagonistiska förhållandet mellan det som vanligtvis betraktas som liggande innanför och det som ses som utanför liggande. Minns diskussionen om problemen med det privata och det sociala. Åtskiljande leder inte

¹²⁷ Vi kan dra oss till minnes Bubers (1932/1962) diskussion om den äkta dialogen där det framgår att *begrepp* inte alltid är det mest fördelaktiga, eller ens användbara, vid kommunikationen människor emellan – det må sedan handla om en författare som söker förmedla en insikt till en läsare eller två samtalande människor som söker samförstånd i en dialog – medan *exempel* kan lyckas bättre. "Aber eigentlich aufzeigen kann ich, was ich im Sinn habe, nur an Begebenheiten, die in einer echten Wandlung aus der Kommunikation zur Kommunion, also in einer Verlieblichung des dialogischen Wortes münden" (s. 177). Dessutom tenderar det blott begreppsliga, tänkandets kategoriserande, att reducera det dialektiska och dialogiska till det monologiska. Den levda erfarenheten klyvs i tanke och handling, i innanför och utanför, subjektivt och objektivt. Den för den genomgripande insikten så betydelsefulla hängivelsen, omedelbarheten och närvaron uteblir. För en intressant diskussion om hängivelse och sociologi, se Wide (2007).

¹²⁸ Vad som här menas med insikt kan belysas genom några ord från Krishnamurti (1979) som svarar på en fråga ställd till honom om vad insikt egentligen betyder: "To have insight into something; to grasp the thing instantly; to listen carefully. You see, you do not listen, that is my point. You act, after learning; that is, in learning there is an accumulation of information, knowledge and you act according to that knowledge, skilfully or non-skilfully. That is learning; accumulating knowledge and acting from it. Then there is learning from acting on the basis of knowledge. So knowledge becomes the authority and where there is authority there must be suppression. You will never ascend anywhere through that process; it is mechanical. Do you see both as mechanical movements? If you see that, that is insight. Therefore, you are acting not from knowledge; but by seeing the implications of knowledge and authority" (s. 24).

sällan till konkreta motsättningar, till fientligheter. Det fientliga betraktas ofta som någonting där "ute", bortom varje förankring i mig själv. Det är "de andra" som ter sig främmande, svår-örståeliga, som hotar mitt liv, min integritet, mitt "jag", som jag uppfattar som den kärna kring vilken tryggheten i min tillvaro vävs. Genom insikten i en innerlig förbindelse mellan mig själv och det utanförliggande, mellan mig själv och den Andre, blir det inte längre självklart att det trygga, det fria, kan ses som *situerat* inom mig själv. Kanske ligger det till och med utanför mig själv? Nej, för detta skulle vara att vidhålla distinktionen mellan det inre och det yttre och reproducera de konflikter som emanerar ur detta sätt att tänka världen. Det är ju den pendlande rörelsen mellan dessa poler som vi vill, och faktiskt har möjlighet, att befria oss ifrån. Insikten i den alltigenom aktiva delaktigheten aktualiserar återigen frågan om ansvar. Vi kan inte undkomma ansvaret när vi väl insett vår förbindelse med våra medmänniskor. Vi lever inte i en bubbla där våra handlingars konsekvenser stannar inom denna bubbla. Även om vi inte alltid kan överblicka dessa konsekvenser kan dock inte själva förekomsten av konsekvenser längre förnekas. Världen är en enhet och enhet möjliggör medkännande – "ett kännande i och med det som är" – som innebär att det åtskilda inte längre kan ses som särskilt från oss.¹²⁹ Det andra är inte längre främmande – det främmande är inte det andra. I medkännandet börjar vi röra oss bort från kategoriserandet av världen i termer av åtskillnad och ansvaret är inte längre ett imperativ. Vi rör oss bort från föreställningen om "jaget". Vi närmar oss nu kärleken:

[h]andlande från en mer inklusiv grund utesluter inte "ansvar", men synen på vad ansvar innebär och vad som är dess grund kan ändras: Kärleken ansvarar till exempel, men ordar inte ständigt om att (andra skall) "ta ansvar" som om det handlade om ett kategoriskt ok.¹³⁰

¹²⁹ Håkanson (1999), s. 111.

¹³⁰ Ibid.

Det partikulära jagets begränsningar tycks upphävas genom medkännandet. Medkännandet är likt dansen, för att nu börjar sluta denna essäs cirkel. Dansen är inte ett tänkande, utan ett kännande. Dansen och kännandet är ett för den dansande människan. Det enda som existerar för den dansande är ett kännande, i samklang med musiken och med meddansaren. Dansen kan inte vara fragmentarisk eller distanserad i förhållande till världen utan står oundvikligen i ett enhetligt förhållande till den – ett fullständigt *varande* som vecklar ut sig för, i och ur världen. Den dansande människans förkroppsligande av musiken är ett upp-lösande av åtskillnaden mellan ett innanför och ett utanför. Den pulserande rytmen är världen. Den dansande är världen. Världen är dansaren. Den pulserande rytmen är dansaren.

Risken finns att vi nu känner oss utlämnade och förvirrade. Den grund som vi tidigare stod på – de dualistiska föreställningarna – visade sig vara bilder som delade upp och fragmenterade världen, som ledde till orimliga ståndpunkter och antagonistiska förhållningssätt. Samtidigt har vi konstaterat att det oavsett vilken sida vi tar i de dualistiska diskussionerna förändras ingenting. Talet om världen som deterministiskt grundad likväl som det om friheten som den yttersta grunden, lämnar världen som den är. Genom att se världen som en enhet där vi står i relationen till allting genom medkännande finner vi också, men då bortom motsatsernas spel, att frågan om grunden mister sin meningsfullhet. Men det är inte en förlorad meningsfullhet som leder till resignation och bitterhet. Det är en befrielse från vad som närmast kan beskrivas som ett tankarnas fängelse.¹³¹ Det är dock inte det lättaste att befria sig från djupt inrotade föreställningar och risken är att vi återfaller i betraktandet av världen såsom bestående av motsatser. Vad är det till exempel egentligen som befrias? Kanske anammar vi kunskapen om föreställningarnas försätlighet och bygger upp ett försvar mot de dualistiska argumenten. Men då har ingenting blivit löst eftersom vi fortfarande definierar oss själ-

¹³¹ Det är en befrielse från en tidigare form av förståelse som Wittgenstein (1969/1992) skulle beskrivit som "en blindhet för min egen oförståelse" (s. 61).

va i relationen till någonting som vi menar oss stå emot.¹³² Meningen var ju att upplösa åtskillnaden. Det krävs att vi försöker nå bortom själva kunskapen, bortom den begreppsliga och teoretiska förståelsen av vad ett upphävande av de dualistiska föreställningarna kan innebära. Vi kan instämma i dessa ord av Krishnamurti:

Jag vill ha lidelsen att spränga den inhägnad jag är instängd i, den mur jag byggt runt mig, en mur som är jag själv. Den muren har människan levt med i miljontals år. Jag har försökt komma bort från den genom att studera, läsa, söka upp gurus, allt, men inte lyckats. Och du talar om grunden, eftersom du ser något som gör dig andlös, något så levande, så enormt. Och jag sitter fast här. Du som "sett" grunden måste göra något som fullständigt bryter upp detta centrum.¹³³

I Kaj Håkansons skrifter ställs vi inför en människa som inte blott genom sina teoretiska resonemang utan genom hela sitt förhållningssätt, både till samhällsvetenskapen och till livet, visar på en sådan lidelse. Det är en lidelse att spränga den inhägnad som hindrar oss från befrielse. Om den situation vi befinner oss i säger Håkanson:

Vi kan också säga att det är så här spelet spelas. Jo, men om vi börjat tröttna på dess destruktivitet och börjat undra om det kanske ändå finns en väg ut, vad hindrar oss att ifrågasätta själva spelet och spelets förutsättningar? Ja, förstås: Spelet och spelets förutsättningar är ett.¹³⁴

Vi har redan antytt vad som skulle kunna hända. Och vad hindrar oss? Svaret är: *Ingenting*.

* * *

¹³² Ibid., s. 112. Vi ställs, med Håkansons (2003) ord, inför en situation där "[d]et som en gång var ett medel för att förstå något, blir till ett medel att etablera en filosofisk position (identitet). Genom att förvandla allt till abstrakta idéer avlägsnar man sig snarast från det som verkligen skulle kunna beröra och förvandla" (s. 21).

¹³³ Krishnamurti (1992), s. 82.

¹³⁴ Håkanson (1999), s. 104.

Litteratur

- Asplund, J. (1987). *Det sociala livets elementära former*. Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Buber, M. (1962). *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*. München: Kösel-Verlag & Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Collingwood, R. G. (1940). *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (1837/1987). *Förnuftet i historien*. Göteborg: Daidalos.
- Håkanson, K. (1989). *Den förhåxande bilden. Om sociologisk dualism, postmodernistisk nihilism och tomhetens kärlek. Tre uppsatser*. Research Reports from the Department of Sociology, Uppsala University.
- Håkanson, K. (1999). "Den sociala (?) determinismen och kampen för en bättre värld." *Sociologisk forskning*, 2, 96-117.
- Håkanson, K. (2002). "Den blinda fläcken: Medvetande, kropp eller materia?" *Sociologisk forskning*, 1, 28-60.
- Håkanson, K. (2003). "Särskildhet och urskiljande. Om dekonstruktion, kronofobi och mystik." *Häften för kritiska studier*, no. 1, 17-41.
- Israel, J. (1982). *Om konsten att blåsa upp en ballong inifrån*. Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Kierkegaard, S. (1843/1977). Antingen-eller. I *Skrifter i Urval*, band I. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Krishnamurti, J. (1979). *Exploration into insight*. London: Victor Gollancz.
- Krishnamurti, J., & Bohm, D. (1992). *Jaget och Tiden*. Uppsala: Bokförlaget Quick & Quick.
- Sartre, J-P. (1943/1969). *Being and Nothingness*. London: Methuen & Co.
- Schachter, S., & Singer, J. (1962). Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state. *Psychological Review*, 69, 379-399.
- Scruton, R. (1996). *Filosofi för den moderna människan – en ingång till tankens värld*. Stockholm: Svenska Förlaget.
- Skjervheim, H. (1971). *Deltaföreläsningar och åskådare*. Stockholm: Bokförlaget Prisma.
- Wide, S. (2005). *Människans mått. Om statistik, sociologi och världen som socialt vara*. Stockholm/Stehag: Symposium.
- Wide, S. (2007). "Sociologi som erotik." *Sociologisk forskning*, 2, 80-85.
- Wittgenstein, L. (1953/1992). *Filosofiska undersökningar*. Stockholm: Thales.
- Wittgenstein, L. (1969/1992). *Om visshet*. Stockholm: Thales.
- Wittgenstein, L. (1999/2000). *Philosophie – Filosofi*. Göteborg: Glänta Produktion
- Østerberg, D. (1971/1986). *Metasociologisk essä*. Göteborg: Bokförlaget Korpen.

Via Negativa

En antiauktoritär läsning av Kaj Håkanson

Roland Paulsen

Låt oss tillsammans söka, om du så vill, samhällets lagar, det sätt på vilket dessa lagar realiseras, processen som hjälper oss att finna dem. Men för Guds skull, efter att ha tillintetgjort alla a priori-dogmatiker, låt då inte oss drömma om att indoktrinera folket; låt då inte oss falla för samma motsägelse som din landsfrände Martin Luther som genast efter att ha störtat den katolska teologin, med bannlysning och anatema upprättade den protestantiska teologin.

Pierre-Joseph Proudhon i brev till Karl Marx

Det ögonblick jag fixerar mig starkt vid min position, vid min speciella idé om hur den politiska kampen bör se ut eller hur samhällets organisation måste vara för att kunna fungera väl är jag på väg att förlora kampen: Givet att kampen gäller uppnåendet av ett samhälle karaktäriserat av öppenhet, fri kommunikation, kärlek, frånvaro av exploatering.

Kaj Håkanson i *Den skapande tomhetens bild*

KAN MAN GÖRA karriär på att kritisera karriärism? Kan man klättra i hierarkier genom att kritisera hierarkier? Hur kommer det sig att så många av de fyrtiotalister som en gång stod på barrikaderna numera besitter förnäma samhällspositioner? Hur kommer det sig att "politiskt engagemang" sällan samvarierar med personlig integritet? Och hur kommer det sig att de mest kärleksfulla personerna i vår närhet så sällan tycks förstå värdet av "politiska" frågor?

Det här är en antiauktoritär läsning av Kaj Håkanson – anti-auktoritär i den meningen att jag tycker mig se en antiauktoritär tråd genom författarskapet, men också antiauktoritär i den meningen att jag möjligen inte visar Håkanson (som auktoritet) tillräcklig vördnad och respekt i min läsning av honom. Helt säkert kommer jag här att använda mig av dualismer, moralismer och svepande resonemang som Håkanson aldrig skulle ställa upp på. Syftet är att för en stund rikta intresset mot politiken och låta de ontologiska och vetenskapsteoretiska frågorna stå tillbaka något.¹³⁵

Av särskilt intresse är den dialektiska gången i Håkansons skrivande – i de kritiska rörelser som han i början av sin bana medverkade i (den socialistiska och antipsykiatriska) tog han tidigt på sig en problematiserande roll i förhållande till den egna rörelsen. Det är som om Håkanson från början måste ha anat tomheten, opportunismen, narcissismen bakom några av dåtidens paroller och demonstrationer. Som varje läsare av Håkanson lär märka, hittar man sällan några enkla slutsatser eller grundteser hos honom som sedan försvaras eller ställs emot andra teorier. Särskilt påfallande är frånvaron av polemik. Håkansons texter liknar ofta rena argumentationsanalyser med en sokratisk böjning som gör att man blir mer säker på vad man inte vet än vad man vet. I *Den skapande tomhetens bild* (1988) beskriver Håkanson sitt skrivande som grundat på "frågandets metod": "Ett förutsättningslöst frågande, som ibland påminner om tekniken med fri association och som inte stannar vid de 'självklara' svaren, det som vi 'ju vet'".¹³⁶ Jag vill betrakta denna magra text som en hommage till den håkansonska frågvisheten.

¹³⁵ Det kan framstå som att jag redan i mitt syfte hädar mot en av Håkansons grundprinciper – och det gör jag säkert – men som det förhoppningsvis ska framgå är flera av de politiska slutsatser som vi här ska fördjupa oss i fullt rimliga att acceptera oberoende av huruvida man bekänner sig till realism eller konstruktivism, existentialism eller jagdödstradition, voluntarism eller determinism etc. En stor tillgång hos Håkanson är att hans texter är till utbyte oavsett om man "köper hela konceptet" eller inte.

¹³⁶ Håkanson (1988), s. 39.

Tyngdpunkten kommer att ligga på Håkansons tidiga författarskap. Jag har valt att koncentrera mig på två sorters kritik som båda skulle kunna karaktäriseras som "antiauktoritära" i någon mening: en *maktkritik* och en *reifikationskritik*. Dessa kritiker är särskilt tydliga i *Psykisk sjukdom* (1973) och *Socialism som självstyre* (1973a), men som det kommer att framgå, behöver ett grundintresse för antiauktoritär teori inte leda till att uppmärksamheten begränsas till dessa tidiga verk. Båda typer av kritik återkommer och fördjupas på många sätt i senare böcker på ett mycket transparent sätt som ger inblick i ett genuint, intellektuellt arbete där det egna sökandet hela tiden ställs emot tidens kringflytande teorier. Vid sidan av det idéhistoriska värdet i detta finns det alltid någon sträng i hjärtat som Håkanson slår an hos läsaren.

Här nedan ska vi först se hur maktkritiken vässats under årens lopp för att därefter ta del av hur reifikationskritiken pendlat från antipsykiatri till marxismkritik. Slutligen kommer jag att diskutera och bidra till en mer dagsaktuell kritik hos Håkanson som tydligt hör samman med de två förstnämnda, men som inte alls hunnit formuleras lika tydligt. Min förhoppning är att det eviga problematiserande och ifrågasättandet ska visa sig lika viktigt nu som då.

Maktkritiken

Med den något undanskymda plats som *Socialism som självstyre* fått i Håkansons författarskap är det med förundran som jag läser de goda recensioner som boken fick i mitten av sjuttiotalet. I Aftonbladet skriver exempelvis Olle Svenning: "[D]en oerhörda kunskap Håkanson delar med sig till sina läsare och hans förmåga att enkelt men utförligt och informativt presentera teoretiskt avancerade och svårtillgängliga avsnitt av marxismen borde göra hans bok oumbärlig för dem som är intresserade av socialistisk teori".¹³⁷ Det är i sanning en lärd bok som tål att läsas om i flera

¹³⁷ Svenning (1973).

omgångar. Uppenbarligen fick den dessvärre aldrig det genomslag som den förtjänade; ju mer man lär sig om sjuttiotalsvänstern desto tydligare framgår dess auktoritära drag.

Utifrån en "andra generationens" anarkister som Anton Pannekoek och Karl Korsch, skisserar Håkanson ett alternativ – rådssocialismen – som till skillnad från statssocialism och parlamentarism innebär alla arbetares aktiva deltagande i samhälleliga beslutsprotester från början. Främst tar Håkanson spjärn emot den en gång så populära leninismen, men även parlamentarismens fundament ifrågasätts då den för det första lämnar den ekonomiska sfärens beslutsprocesser oberörda och, för det andra, tenderar att förvandla de valda "representanterna" till självutnämnda experter vars främsta huvudbry alltid tycks vara att bli omvalda (d.v.s. behålla makten) snarare än att i solidaritet med väljarna gå i bräsch för förändring med alla risker som det innebär.¹³⁸ Liket de rena diktaturerna innebär parlamentarismen alltid *fåtalets valde* till skillnad från rådssocialismen som betonar att makten (eller beslutsfattandet om man så vill) *från början* "skall ligga i de arbetandes händer – d.v.s. alla arbetandes händer, egentligen hela folket – genom den sociala strukturen".¹³⁹

Hur ska vi då ta oss till detta stadium? Trots att Håkanson i DN (vid sidan av översvallande beröm) kritiserar för att vara vag i sin formulering av det alternativa samhället, är det mot bakgrund av Håkansons senare författarskap roande att upptäcka med vilken detaljriktighet rådssocialismens praktiska principer staplas upp. Exempelvis bör rådssocialismen: Innebära en universell *lika lön*; leda till omedelbar *reappropriering* av produktionsmedlen (dock inget förstatligande); vara uppbyggd av *fabriksråd* som i sin tur samverkar i en *generalförsamling* som i sin tur *ca två dagar i veckan* möts i de *delegerades centralråd* som i sin tur kan välja ett återkalleligt och roterande *Centralråd*. Håkanson tar också upp att det bör finnas "viss kompensation för arbete under speciellt krävande förutsättningar – stora riskmoment t.ex.". Men, poäng-

¹³⁸ Håkanson (1973a), s. 25.

¹³⁹ Ibid., s. 27 (Håkansons kursivering).

terar han, "denna kompensation bör i första hand ske genom minskning av arbetstiden".¹⁴⁰ Även den, för marxister, så känsliga frågan om *bönderna* tar Håkanson sig an: "Det rådssocialistiska systemet skulle uppmuntra bönderna att organisera sig i landskommuner, som skulle motsvara ett företag inom den totala sociala organisationen"¹⁴¹ – så enkelt var det löst!

Mer centralt för bokens tema är idén om att federationen av råd inte enbart bör betraktas som socialismens mål utan i lika hög grad som ett medel för social förändring. "Den rådssocialistiska strategin syftar inte mot upprättandet av ett övergångssamhälle, utan mot ett *socialistiskt* samhälle. Det är inte ett samhälle 'mellan tiderna' som skall söka sin motivering i att förbereda ett kommande bättre tillstånd".¹⁴² Att rådssocialismen skulle vara vag i sin vision blir en oundviklig konsekvens av den *spontanistiska* tendens som ideologin bär på. Genom att långsamt komma till självmedvetande kan arbetarklassen förstå sin roll som historiens subjekt, "bäraren av det godas idé" och ta sig an sin egen och mänsklighetens befrielse i ett: det socialistiska samhället.¹⁴³ För detta behövs inget "uppfostrande" avantgarde eller någon katalysator: sådana element tenderar nämligen måna mer om den egna existensen än om socialismens sak. Vidare bygger de på cynismer som inte nödvändigtvis behöver vara sanna. Att på förhand planera något så otroligt som det förhållandevis fredliga bildandet av Pariskommunen med soldaternas fraternisering och arbetarnas omedelbara uppslutning i fabriksråd skulle antagligen innebära att visionen avvisades som "orealistisk". Detta kan vara en av anledningarna till att man främst får en känsla av vad rådssocialismen är genom att läsa om *vad den inte är* vilket *Socialism som självstyre* i huvudsak handlar om.

I den Lenin-kritik som upptar större delen av boken och som jag på intet sätt kan återge här helt och fullt, är separationen av

¹⁴⁰ Ibid., s. 81.

¹⁴¹ Ibid., s. 86.

¹⁴² Ibid., s. 97.

¹⁴³ Ibid., s. 33.

mål från medel, idén om övergångssamhället, det härskande partiet och våldsglorifieringen särskilt under lupp. Som jag uppfattar det binder en fundamental maktkritik samman resonemanget. Utifrån mer klassiska maktdefinitioner (jfr Weber och Lukes) där två subjekt förutsätts och där det ena tvingar det andra att agera mot sin vilja/sina intressen så kan vi säga att makt som fenomen inte bara bör undvikas utan *alltid är fel* i Håkansons analys.¹⁴⁴ Även i dessa tidiga skrifter aktar sig Håkanson emellertid för några moralfilosofiska utläggningar – "Att som vägledande princip inrikta arbetet mot minimalt bruk av våld är inte detsamma som att inta en allmänt moraliserande attityd. Det innebär att tala för vissa former av strategier, välja vissa arbetsformer framför andra o.s.v. i klart medvetande om deras sannolika konsekvenser och möjligheter".¹⁴⁵ Det handlar således inte så mycket om något moraliskt brott som om en bristande insikt i elementär socialpsykologi. Makt kan ej bekämpas med makt: "Om mitt mål är att bli vänligt bemött av en person, är då inte sannolikheten störst att jag uppnår målet genom att själv vara vänlig? Om jag själv utövar våld mot andra, är då inte sannolikheten stor att de svarar med någon form av våld?"¹⁴⁶

Till stor del har Håkansons efterföljande författarskap kretsat kring detta och en rad andra "reproduktionsdilemman" som inte bara rör frågan om revolutionen utan även det mer alldagliga. Låt oss gå några år fram i tiden och betrakta följande, låt oss säga *underförstådda* fyrtiotalistporträtt:

¹⁴⁴ Den enda formen av auktoritet som Håkanson erkänner är den som kommer med expertkompetensen (ibid., s. 65) – men som det senare framkommer har ju denna form av auktoritet inget med makt att göra: "Om saken gäller stövlar vänder jag mig till skomakaren som auktoritet; gäller det ett hus, en kanal eller en jämväg, använder jag mig av arkitektens eller ingenjörens auktoritet [...] Men varken skomakaren, arkitekten eller den lärde behöver pressa sin auktoritet på mig" (Bakunin i ibid., s. 372). En stor svaghet hos den antiauktoritära litteraturen är auktoritetsbegreppets tvetydighet. Auktoritetsbegreppet omfattar i de värsta av fallen allt från läkarkompetens till rent våld. Att istället tala om maktkritik kan däremot bli meningsfullt – men även här fångar språket oss om man betänker Foucaults allmänt hyllade urvattning av maktbegreppet.

¹⁴⁵ Ibid., s. 273.

¹⁴⁶ Ibid., s. 257.

Låt mig bara som ytterligare exempel peka på hur vi kanske kritiserar karriärism, ett samhälle som bygger på hierarkier, expertmakt o.s.v. samtidigt som vi under hela vårt liv arbetar hårt för att klättra till de positioner varifrån vi så skall utveckla bättre teorier eller ideologier med vars hjälp hierarkier och konkurrensmentalitet skall avskaffas. Vi har konkurrerat ut våra meningsmotståndare och delar av vår aktivitet kostar mer pengar än årslönen för dem vi säger oss kämpa för.

Jag vill här inte *moralisera* över det förhållandet. Jag vill visa på hur vi förmodligen slår undan benen för oss själva, förlorar i trovärdighet och kanske när vi nått dit vi skulle upptäcker – eller snarare kanske inte upptäcker det själva – att vi på vägen förlorat våra ideal och nu snarast värnar om det *vi* uppnått för oss själva.¹⁴⁷

Lenins misstag kan göras på flera sätt. Vid sidan av idén om den separata strukturen, kritiserar också tanken om det autonoma subjektet. Varför skulle vi "vara undantagen som bekräftar regeln att de som kommer till makten alltid vill behålla den och de privilegier som följer med den" frågar Håkanson och fortsätter: "Kan vi lugnt påstå att vi inte är personer som säger sig kämpa för vissa värden samtidigt som vi i praktiken, i handling och attityd, förkroppsligar något annat?"¹⁴⁸ Denna och liknande frågor gör distinktionen mellan individ och struktur till en så avgörande fråga hos Håkanson. Det vi talar om som samhället – som något yttre – visar sig vara något som vi själva reproducerar på ett eller annat sätt.

Vad blir då alternativet? Leninismen avvisades av Håkanson på ett tidigt stadium. Trots användandet av begrepp som "maktövertagande" för att beskriva något som snarare tycks handla om makteliminering förespråkar han i *Socialism som självstyre* knappast privilegiering av någon särskild samhällsgrupp. Ändå är det uppenbart att den rådsocialistiska visionen förutsätter vissa egenskaper hos de människor som ska realisera den. Om vi föreställer oss ett jämlikt samhälle så kräver dess fortsatta existens t.ex. att ingen av dess medlemmar får för sig att utöva makt över

¹⁴⁷ Håkanson (1988), s. 375.

¹⁴⁸ Ibid., ss. 359-360.

andra. Rådssystemet, skriver Håkanson, utgör inte "någon *absolut garanti* mot exploatering, mot att vissa grupper får mer makt o.s.v. Det utgör en struktur som *möjliggör* att självstyret kan förverkligas".¹⁴⁹ Anledningen är förstås att liknande garantier på ett eller annat sätt skulle inkräkta på individens autonomi och därför innebära makt(övergrepp). Rådssocialismens funktion kräver således aktiva, rationella aktörer som någorlunda befriats från konkurrensmentalitet, habegär, maktlystnad och andra destruktiva drag. Våldigt hårdraget kan man säga att födelsen av den sortens individ präglar den politiska filosofin hos Håkanson efter 1973. Om betydelsen av ramverket – eller *formen* som Håkanson benämner strukturen i *Socialism som självstyre* – för den sakens skull upphör hos Håkanson (d.ä.), förblir, åtminstone för min del, något oklart. Det håkansonska svaret är förstås att distinktionen mellan form och innehåll utgör grunden för frågan samtidigt som dualismen i sig är problematisk o.s.v. Om man på pragmatiskt vis var beredd att godta dualismer som orienteringsverktyg skulle det vara lätt att tala om en övergång från strukturkritik till psykologism – då skulle man dock behöva bortse från en minst lika väsentlig del av Håkansons kritiska gärning som hans maktkritik, nämligen hans reifikationskritik.

Reifikationskritiken

I Håkansons licentiatavhandling *Psykisk sjukdom: Illusioner och realiteter* (1973), ser vi ett annat tidigt exempel på en mer komplex och återhållen variant av en av dåtidens kritiska rörelser nämligen den antipsykiatriska. När jag började bläddra i *Psykisk sjukdom* så förväntade jag mig en svensk variant av Coopers, Szasz eller Marcuses in- och utvändningar av vad som "egentligen" är "friskt" och "sjukt" o.s.v. Men som alla som läst boken lär ha märkt, är den ytterst dämpad och resonerande – inte bara för sin tid, utan som sådan.¹⁵⁰ Och det lär knappast vara en

¹⁴⁹ Håkanson (1973a), s. 67.

¹⁵⁰ I Sydsvenskan skriver exempelvis Hans Sjöbäck (1974): "[F]ör några år sedan skrev en Uppsalasociolog, Kaj Håkanson, en licentiatavhandling som vunnit

konsekvens av dess avhandlingsform; även i två på varandra följande DN-artiklar om Laing tar Håkanson avstånd från mer anspråksfulla tolkningar som t.ex. slutar i förnekandet av att schizofrena tillstånd alls har med sjukdom att göra och liknande.¹⁵¹ Så vari består den håkansonska psykiatrikritiken?

För att återanknyta till maktkritiken handlar det delvis om det uppenbara problemet i att luddiga diagnoser lämnar stort utrymme för psykiatern att godtyckligt stämpla sin patient då relationen dem emellan är så asymmetrisk som en relation kan bli.¹⁵² Den andra delen gäller diagnosernas innehåll, d.v.s. hur man definierar "psykisk sjukdom" och vilka som drabbas av diagnoserna. Låt oss för tydlighetens skull börja med att titta på några utdrag ur en mycket klargörande intervju i *Medicinska Föreningens Tidskrift*: "Man bör lugnt kunna anta att psykiatrin på något sätt återspeglar det samhälle den verkar i, de normer som dominerar där", inleder Håkanson.¹⁵³ Vissa grupper har på ett eller annat sätt alltid blivit stämplade genom historien, fortsätter han, och ofta har "huvudkriteriet för att föra en person till någon sådan här utstötthetskategori varit relaterat till arbetet på olika sätt: alla som inte kunnat arbeta har utgjort en kategori".¹⁵⁴ Detta märktes även i dåtidens psykologi, enligt Håkanson: "Hela traditionen med arbetspsykologi, och arbetssociologi för den delen, har från början varit ett redskap för arbetsköparna. Konflikt och harmoni har definierats från deras perspektiv".¹⁵⁵

Dessa fundamentala ståndpunkter hos den antipsykiatriska rörelsen tycks Håkanson (d.y.) således dela. Därmed inte sagt att det rör sig om någon psykologisk relativism. På det mer subtila

rykte som kampskrift i frågan. När den nu utges som bok visar det sig att den – som attentat på ett värderingsfritt mentalsjukdomsbegrepp – åtminstone inte hör till de bomber vars detonation kan avlyssnas så där utan vidare. Här fordras sannerligen både 'det tredje örat' och det fjärde, om inte fler".

¹⁵¹ Håkanson (1971, 1972).

¹⁵² Se exempelvis Håkanson (1973), s. 136.

¹⁵³ Håkanson (1969) s. 236.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid., s. 240.

planet handlar det också om att man i "den diagnosiska kulturen" blir mer upptagen av att stämpla individer och på så sätt "bortsortera" dem än att hjälpa dem med de problem som de själva upplever. Hela individen blir med diagnosen sjukdomsförklarad och varje handling kan på så sätt omtolkas som uttryck för sjukdomen – "vare sig han handlar eller inte handlar riskerar han att bemötas främst som ett objekt för diagnos".¹⁵⁶ När man väl hamnat i en sådan kategori kan det vara omöjligt att kravla sig ur den och på så sätt förvärras de problem som från början kan ha varit relativt små för individen. Psykiatrin misslyckas med andra ord med sitt samhällseliga uppdrag samtidigt som den ofrånkomliga asymmetrin mellan patient och psykiater förvärras: "Objektiveringen kan vara en kausal faktor som förvärrar sjukdomstillståndet eller försvårar tillfrisknandet. Objektiveringen kan också ha effekter på den som objektiveras. Han ställer sig opåverkbar av patienten och kommer i ett dominansförhållande till denne".¹⁵⁷

Inte ens i intervjun i MFT hittar jag emellertid någon *radical despair*-romantisering i stil med vad den första generationens Frankfurtfilosofer i varierande grad gav uttryck för.¹⁵⁸ Det negativa, politiska värdet av att vår vantrivsel manifesterar sig väger inte upp för det lidande psykisk sjukdom kan innebära. Vidare kan inte alla uttryck för aggressivitet och missnöje tolkas som en protest mot systemet. Detta diskuteras i huvudsak i *Dubbla Verkligheter* (1981) men redan i *Psykisk Sjukdom* vittnar Håkanson om denna insikt:

¹⁵⁶ Håkanson (1973), s. 147.

¹⁵⁷ Ibid., s. 236.

¹⁵⁸ För exempel på detta, se Adorno och Horkheimers tidigare böcker. Det som Lukács så passande benämnt *das Grand Hotel Abgrund* var främst något som den kulturteoretiska falangen uppehöll sig i. Fromm som till skillnad från de andra var praktiserande psykoanalytiker, tilldelade terapin en viktig roll i den sociala utvecklingen och detta var en av anledningarna till att han så småningom blev utstött från Frankfurtskolan. För en intressant sammanfattning där några av de frågor som Håkanson behandlar diskuteras i mer psykoanalytiska ordalag, se Rickert (1986).

De flesta av oss känner väl från vårt vardagsliv personer som vi vill karakterisera som aggressiva eller kverulerande utan att för den skull vara deras motståndare beträffande politisk ideologi. Snarare kan vi ibland känna ett visst obehag därför att vi tvivlar på deras motiv för den kritiska syn som vi har gemensam. Vi kan uppleva att de genom urskillningslös vrede och klagan komprometterar vår sak. Vi kan också se att de försätter sig i onödiga svårigheter på grund av sin aggressivitet.¹⁵⁹

Apropå värdet av terapi skriver han även i DN: "Ett offer för en trafikollision blir inte friskare av att man ser skadan som ett resultat av samspel mellan bilar, förare och andra faktorer. 'Offret' måste behandlas. Motsvarande gäller ibland – men inte alltid – det psykiskt skadade offret".¹⁶⁰ Senare, inte minst i *Dubbla Verkligheter* (1981), blir detta något av ett huvudämne för kritik:

En hel del av kritiken mot terapeutisk teori och praktik verkar slå i blindo, dels därför att den generaliserar eller totaliserar argument som inom vissa gränser och med bestämd tillämpning är rimliga, dels därför att den ibland inte alls baserar sig på kännedom om de psykiska tillstånd som terapeutisk teori och praktik gäller, eller på kännedom om vad olika terapier innebär och åstadkommer.¹⁶¹

Detta kan ske genom att man beskriver all psykisk sjukdom som berättigade protester mot en orättvis samhällsordning varpå all slags terapi framstår som medel för att kväva kritiska röster. De ideologiska föreställningarna och tautologierna gör att man blir blind för den mänsklighet man säger sig kämpa för. Särskilt kritisk är Håkanson mot tendensen att betrakta all diagnostisering som maktövertagelse varpå det aktuella lidandet negligeras. Även om psykiatri kan ha en reifierande funktion som förvärrar individens situation i vissa fall så blir ifrågasättandet av all slags terapi i sig reifierande då man blundar för den mångfald av lidanden och handikapp som människor *här och nu* försöker befria sig ifrån. Detta innebär knappast att man gör de människor man säger sig

¹⁵⁹ Håkanson (1973), s. 208.

¹⁶⁰ Håkanson (1971).

¹⁶¹ Håkanson (1981), s. 55.

kämpa för någon tjänst – ”det radikala kravet att må dåligt”¹⁶² uttalas sällan av dem som mår allra sämst. Det ständiga uppskjutandet av *livet* kritiserades i förbigående också i *Socialism som självstyre* och i det här utdraget uppmärksammas dessutom risken för den som själv väljer att anamma ett sådant förhållningssätt:

[A]tt nuets människor blir betraktade som redskap för högre historiska syften innebär [...] på ett trivialt sätt en legitimering för ett avhumaniserat förhållningssätt. En mindre självklar konsekvens är risken för psykologiska kriser med fullständig passivering som en följd av upplevelsen att nuet är överkligt. Det kan vara stimulerande att se sig själv som ett redskap för målet att befria mänskligheten, det kan höja närvarokänslan, men det kan också medföra upplevelsen att det vardagliga, personliga och sociala livet i det rådande systemet saknar mening.¹⁶³

Som Håkanson skriver i ett referat till Kolakowski är kommunismen ”inte bara ett mål för framtiden utan också ett mål för varje dag. Den eskatologiska attityden, inriktningen på det fjärran tusenårsriket, är lika farlig som den som bara ser vardagen”.¹⁶⁴

En ansevärd del av Håkansons reifikationskritik bygger också på att historiematerialismen på flera punkter tenderar att reifiera människan genom att anamma en mekanisk kausalitetslogik. I den leninistiska materialismen framkommer detta i hur samhället reduceras till ”ett ting, som man opererar på för att det skall förändras till ett nytt ting”.¹⁶⁵ Reifikation av individen kan ironiskt nog även äga rum när man förklarar reifikationens ursprung. Genom att anta att reifikation är en objektiv process där de subjektiva upplevelserna är *effekter* av det kapitalistiska samhället så reifierar man människan till en viljelös nickedocka. ”Jaget ’påverkas’ hela tiden av detta ’yttre’ objektiva men är självt instängt och isolerat, en främling som fåfängt sträcker sig ut mot den åtskilda, verkliga, objektiva yttervärlden (som tragiskt nog består av bl.a.

¹⁶² Ibid., s. 74.

¹⁶³ Håkanson (1973a), s. 277.

¹⁶⁴ Ibid., s. 268.

¹⁶⁵ Ibid., s. 258.

andra människor)".¹⁶⁶ Det här specifika reproduktions-problemet kallar Håkanson för *reifiktionsparadoxen*. På ett naivt sätt antas vi av naturen vara givmilda, solidariska, altruistiska o.s.v. – men samhället hindrar oss från att vara det här och nu. Logiskt brister detta när vi ska förklara hur det hela började:

Det som då utpekats är ett samhällstillstånd utan klasser, där plötsligt ett överflöd uppstod. Och, så lyder den enda marxistiska förklaringen jag sett till vad som sedan skedde, när överflödet var där fanns möjligheten för vissa att ackumulera och *därmed* skaffa sig makt.

Men detta är, som jag påpekat i annat sammanhang, en marxistiskt sett orimlig förklaring till vad som skedde. Behovet att äga och ha antas ju vara en konsekvens av en redan existerande ojämlik struktur, d.v.s. av ett produktionssätt som kräver – enligt marxismen – en ojämlik tillägnelse. Nu förelåg vid tiden för det första överflödet ingen sådan ojämlik struktur, inget produktionssätt byggt på exploatering. Slutsatsen måste alltså bli att ur en jämlik struktur *föds* begär som leder till ojämlikhet.¹⁶⁷

I vardagligt tal kommer därför, och av en mängd andra anledningar, Håkansons uppmärksamhet att riktas "inåt" – poängen är bara att skillnaden mellan "inåt" och "utåt" upplöses. När vi uppfattar det som att vi vänder oss "utåt" så är det avgörande att vi ser vår egen del i det hela om vi någonsin ska komma till rätta med en svårighet. På liknande sätt blir den "inre" utvecklingen politisk: "Den gamla motsättningen mellan psykoterapi och politik upphävs. Försåvitt jag inom ramen för en psykoterapi lär mig handskas med min negativitet, acceptera mig själv så att jag kan acceptera andra, har jag gjort ett nödvändigt arbete för världen lika betydelsefullt som att arbeta med sociala eller politiska reformprogram".¹⁶⁸

Hur rimligt detta än må vara så måste man väl ändå säga att denna förskjutning innebär en brytning med den tidigare anarkismen? I ett intressant kapitel om den anarkistiska idéhistorien och

¹⁶⁶ Håkanson (1981a), s. 42.

¹⁶⁷ Håkanson (1989), s. 141.

¹⁶⁸ Håkanson (1988), s. 386.

där flera av Håkansons idéer tangeras, skriver Fromm om anarkismens urfader Proudhon:

Proudhons tänkande bygger på ett etiskt grundkoncept där självrespekt är etikens första maxim. Ur självrespekt kommer respekten för sin nästa som moralens andra maxim. Denna upptagenhet av människans inre förändring som grund för en ny social ordning, uttrycks i ett brev av Proudhon där han skriver att 'den nya världen befinner sig i en upplösningsprocess ... Vi kan bara förändra den genom *idéns och hjärtats fullständiga revolution*.'¹⁶⁹

Liknande passager finner vi hos Bakunin, Kropotkin, Landauer – men i mest utvecklad form ändå hos Håkanson.

I väntan på nästa negation

Vi har här följt en reifikationskritik med grund i marxism och antipsykiatri som med tiden kom att riktas mot marxism och antipsykiatri i sig. Vi har följt en maktkritik som går från råds-socialistisk kritik av statssocialism till kritik av mer förtäckta, vardagliga former av leninism som även frihetliga socialister och andra kan känna sig träffade av. Oavsett syn på subjekt/objekt-problematiken, tidsbegrepp, kunskapsbegrepp o.s.v. är de dialektiska stegen fullt begripliga. Den etiska dimensionen bär sin alldeles egna logik. Var har vi då hamnat?

Ibland undrar jag om Håkanson inte grämer sig över att ännu en gång befinna sig på toppen av en samhällsteoretisk våg? Det eviga ifrågasättandet – och så hamnar man likt förbannat i en rörelse där samma ord och grundpelare används i alla möjliga syften. Den postmoderna dekonstruktionen, upphävandet av dualismer, relativismen, avvisandet av klassiskt politiska frågor – hur stor andel av dagens samhällsvetare och humanister sysslar inte med detta? Även beträffande "österländsk visdom" kan få ha undgått den industri som växt fram sedan 90-talet. Referenser till buddhism och kvantfysik har av någon anledning förvandlats till bevis på lärdom och djup. Land och rike åker coacher, beteende-

¹⁶⁹ Fromm (1956) s. 252 (min översättning).

vetare, psykologer och managementgurus runt och lär sjuksköterskor och gruvarbetare vikten av att "ta ansvar" och hur "allt går, bara man vill". "Bristande resurser" är en lika för givet tagen auktoritet som en gång "Gud den allsmäktige" – men individen kan alltid "ta tre djupa andetag" och "tänka positivt". Hjälper inte det finns det en hel rad av mindfulness-retreats, känsloterapier och yogaläger att avverka – städerskor och dagispersonal undanbedes dock, de har inte råd med liknande övningar. T.o.m. på Sociologiska institutionen i Uppsala försöker man tackla utmattningssyndrom genom att skänka pengar till den miljardindustri som stresskonsulterna idag lever på. Icke desto mindre får fler än någonsin beteenderelaterade diagnoser för livet samt psykofarmaka att knapra på – *och ändå* uppger fler än någonsin sig må dålig.¹⁷⁰

Om sextioåttorna hade en förmåga att driva politiken till det absurdas gräns (vilket förstås underlättade senare konverteringar) så har vi i dag en förmåga att mala ner alla möjliga filosofier och göra dem hanterbara så att vi istället för att lära oss något av dem förmår använda dem så som det passar oss. Man kan rent av ana en ny dogmatik – men inte så att vi t.ex. alltid utgår från struktur eller individ i någon entydig mening. Snarare är de dubbla dagordningar som Håkanson så avslöjande beskriver numera *riktade*. Om man för ett tag sedan såg Ivar Kreuger som en illvillig, ondskefull kapitalist så är han idag snarare en modig entreprenör som "var tvungen" att spela enligt vissa regler. Om arbetaren förut var ett ansvarslöst offer så är han eller hon idag subjekt med alla möjliga metoder till hands för att undvika sammanbrott, snedsteg och tillkortakommanden.¹⁷¹ Håkanson har beskrivit det sistnämnda förhållningssättet som att man bygger upp en "sköld av optimism" som "skydd mot att ta till sig de sidor av verkligheten som utgörs av hopplöshet".¹⁷²

¹⁷⁰ Se exempelvis Hallerstedt (2006).

¹⁷¹ Jfr Håkanson (1999).

¹⁷² Håkanson (2005), s. 9.

Riktningen syns även i den nya, antidogmatiska attityden i sig. När kreti och pleti ställs inför rätta efter ett slagsmål så kommer de ingenstans med att plädera för vikten av att kunna byta perspektiv och inte fixera sig vid bestämda positioner etc. I de "stora händelsernas centrum" är allt däremot mycket komplicerat. Ett tydligt exempel är när Peter Wallenberg i en nygjord dokumentär, utan att alls väcka folkstorm, bagatelliserar hur den tidigare generationen Wallenberg genom LKAB och SKF tjänade pengar på att frakta malm och kullager till Nazityskland mitt under brinnande krig: "Jag menar, det är ju modernt snack det här att vi gör rätt eller fel" inleder han insiktsfullt. "Vi glömmer bort att små nationer blir ibland tvingade att göra saker. Om du tycker det är rätt så är det ju en synpunkt, men det kan ju också vara fel om du ser det från ett annat håll. Vi har pippi på det här i Sverige att det är rätt eller fel. Det beror i hög grad på omständligheterna".¹⁷³ Som Håkanson vid upprepade tillfällen framhäver har modernitetens tro på objektiva värden inte hindrat tidigare potentater från att legitimera alla möjliga brott och det är inget som jag ifrågasätter. Det jag här vill lyfta fram är hur dialektiken aldrig upphör; allt har två sidor, även insikten om allt har två sidor.

I *Den skapande tomhetens bild* nämner Håkanson hur även ett intresse för "esoteriska läror" kan sluta med att en grupp definierar sig som "sant troende": "Här är vi, där är vår guru, här är vi, där är de andra som inte tillhör vår speciella trosgemenskap eller tradition. Vi sparkar inte ifrån oss den stege vi behövde för att nå en annan utikispunkt utan klamrar oss fast vid den".¹⁷⁴ Det finns förstås en mängd exempel på hur esoterisk fanatism lett till minst lika extrema slutsatser som de inom antipsykiatri och leninismen. Det jag undrar är emellertid om inte den nya vågen av "österländskt" inspirerad filosofi kan vara extrem på ett helt annat sätt – extremt anpassningsbar. Som Håkanson skriver kan en teoretisk idé som "verkligheten är odelad" förstås på ett intel-

¹⁷³ SVT (2006).

¹⁷⁴ Håkanson (1988), s. 409.

lektuellt plan utan att få några större konsekvenser alltmedan *insikten* därom innebär pånyttfödelse. Till skillnad från andra, mer lättillgängliga idéer som "samhället är sjukt, inte du", innebär de esoteriska idéerna därför inte i första hand att några nya förtryck uppfinns utan snarare att medel erbjuds för att förstärka redan befintliga maktordningar. Med en ny retorik kan samma gamla värden tvingas ner i folkdjupet.

Ett hemskt exempel på detta stötte jag av en slump på i rötan av organisationsteori: Ett nätverk som kallar sig *The Spirituality, Leadership and Management (SLaM) Network*. Det här nätverket är etablerat i ett 20-tal länder och ger ut en referee-granskad tidskrift i ämnet andlighet och ledarskap. På deras hemsida hittar man följande programförklaring:

SLaM-Nätverket är ett samfund av likasinnade människor som är ledda (men inte begränsade) av följande insikter:

- Andlighet förser oss med en känsla av mening, möjlighet till personlig omdaning och glädje i livet.
- Andlighet uttrycker enhet, och enhet är bortom behovet av gränser; alla personer och allt i universum är i grunden förbundet.
- Vi är multi-dimensionella varelser vars existens sträcker sig bortom det fysiska.
- Vårt andliga medvetande formar vår erfarenhet av livet.
- Det finns många vägar att vandra för att uppnå andligt medvetande och upplysning.
- Andlighet är synonymt med ovillkorlig kärlek.¹⁷⁵

När man läser dessa vackra ord är det lätt att glömma att nätverket faktiskt utgörs av människor som efter omskrivningar och eufemismer tillhör samhällets härskande skikt. Så vad innebär insikten om enhet i praktiken? Och vad innebär ovillkorlig kärlek? Kan man känna ovillkorlig kärlek för sina medmänniskor och samtidigt utöva makt över dem? Kan man tjäna pengar på andlighet? Finns det alls någon länk mellan andlighet och politik?

I *Den skapande tomhetens bild* skriver Håkanson om Tarthan Tulkus bok *Skillful means* och huruvida det finns en *risk* att dess

¹⁷⁵ SLaM (2008) (min översättning).

arbetsförhärlikande budskap skulle kunna missbrukas ur ett ledningsperspektiv. Tjugo år senare är det svårt att se liknande missbruk som blott en risk. Liksom Håkanson tidigare, är det vår uppgift att analytiskt kritisera dessa illusionsnummer och luftslott och kalla dem vid deras rätta namn. Det är möjligt att alltför detaljerade svar på frågor som "vad innebär ovillkorlig kärlek i praktiken" gör att pendeln svänger tillbaka från extrem formbarhet till extrem dogmatik. Det enda rimliga blir då att fortsätta längs *Via Negativa* (negationernas väg) och precisera vad vi *intemär* med våra begrepp och idéer.

* * *

Litteratur

- Fjellström, R. (1974) "Socialismen – partidiktatur eller självstyre?" *Dagens Nyheter*. 14/5.
- Fromm, E. (1956) *The Sane Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hallerstedt, G. (2006) *Diagnosens Makt. Om kunskap, pengar och lidande*. Göteborg: Daidalos.
- Håkanson, K. (1969) "Samtal med Kaj Håkanson" S. 236-241. *Medicinska föreningens tidskrift*. Vol. 47, häfte 6.
- Håkanson, K. (1971) "Psykisk sjukdom – sammanbrott eller genombrott?" *Dagens Nyheter*. 23/3.
- Håkanson, K. (1972) "Att göra schizofrenin begriplig." *Dagens Nyheter*. 27/8.
- Håkanson, K. (1973) *Psykisk sjukdom: illusioner och realiteter*. Stockholm: Prisma/Verdandi.
- Håkanson, K. (1973a) *Socialism som självstyre. Om socialismens mål och medel*. Stockholm: Prisma.
- Håkanson, K. (1981) *Dubbla verkligheter. Om psykoterapi, social identitet och verklighetsuppfattning*. Stockholm: Prisma.
- Håkanson, K. (1981a) "Komma stärkt tillbaka – till vad?" S. 37-44. *Frihetlig socialistisk tidskrift*. Vol. 44, häfte 5.
- Håkanson, K. (1988) *Den skapande tomhetens bild. Om kunskap och kärlek*. Stockholm: Prisma.
- Håkanson, K. (1989) *Den Förhåxande bilden. Om sociologisk dualism, postmodernistisk nihilism och tomhetens kärlek*. Uppsala: Sociologiska institutionen.

- Håkanson, K. (1999) "Den sociala (?) determinismen och kampen för en bättre värld." S. 96-117. *Sociologisk forskning*. Vol. 36, häfte 2 1999.
- Håkanson, K. (2005) *Kan Sailor Bob älska Gaitas hund?* Opublicerad.
- Rickert, J. (1986) "The Fromm-Marcuse Debate Revisited" s. 351-400 *Theory and Society*. 15 (3).
- Sjöbäck, H. (1974) "Vad är psykisk sjukdom?" *Sydsvenska dagbladet*. 2/6.
- SLaM (2008) "Tenets – What we stand for" (28.7.2008) http://slam.net.au/html/s02_article/article_view.asp?id=101&nav_cat_id=131&nav_top_id=62.
- Svenning, O (1974)"Fabriksråd i stället för parlamentarism." *Aftonbladet*. 22/2.
- SVT (2006) "Wallenbergs. Historien om ett svenskt finansimperium." 2/1.

En kärleksfull död i livet

Om Kaj Håkanson och jagdödstraditionen

Tomas Kumlin

Jag har flyttat till Uppsala för att läsa sociologi och skall träffa Kaj Håkanson. Jag har hört talas om honom, att han är en "guru", en person som har förstått något om de djupare dimensionerna av tillvaron. Jag hittar Vetande och Ovetande på ett antikvariat. Jag börjar läsa och kommer till ett avsnitt om kärlek. Här uttrycks något som jag aldrig har stött på förut. Läsandet flödar av sig själv och jag kan inte sluta. Precis såhär måste det vara tänker jag upprymt, precis såhär...

Kaj skall hålla en kurs på forskarnivå och jag är bara en enkel A-student. Eftersom jag inte vet bättre knackar jag på hos honom och frågar om jag får läsa kursen. Kaj tittar på mig, ler underfundigt och sedan ber han mig om att få skaka min hand. Han skakar den länge, skrattar och säger att jag kan få gå kursen. Efter kursen har jag på ett ganska ytligt plan förstått att det egentligen bara finns ett problem i tillvaron och det är subjekt/objekt-dualismen. Med denna insikt i bagaget plågar jag sedan i stort sett alla andra lärare i olika ämnen som jag läser under min grundutbildning.

Jag går i korridoren på Sociologiska institutionen, antagligen ganska självupptagen. Plötsligt hör jag konstiga ljud bakom mig. Jag vänder mig om och upptäcker att det är Kaj som går ungefär som Monty Pythons "Silly Walk" samtidigt som han låter som en flock exotiska fåglar. Jag skäms för att sedan brista ut i ett gapskratt. Självupptagenheten är som bortblåst.

Kaj och jag sitter och pratar på ett fik i Uppsala under ett stort lövträd. Vi pratar om kärleken, livet och min upphakning vid en viss kvinna. Vi pratar en lång stund och sedan pekar Kaj på en röd bil och säger att man kan vara erotiskt attraherad av den med och att en vindpust kan vara en smekning. Jag vill inte se. Men vi är ju här Tomas säger han. Ser du inte trädet som vajar och solen som skiner ner genom det? Vi är ju här! Allt upplöser sig i sol, träd, människor och ljud från bilar...

Jag och några andra gemensamma vänner har suttit hemma hos Kaj och diskuterat texter av Toni Packer. Men som vanligt blev det inte bara en diskussion. Något mer hände, något som går utöver texterna har berörts. Jag går ut i hallen för att ta på mig min rock. Jag vänder mig mot Kaj och skrattar. Jag kan inte ta på mig min rock säger jag, för den är tomhet, ingenting, och jag är ingenting jag med. Hur skall jag då kunna ta på mig min rock? Vi skrattar länge och sedan tar jag på mig min rock och går ut i vinternatten.

*

MAN KUNDE BÖRJA den här texten med att påstå att det i huvudsak bara är en fråga som upptagit Kaj Håkanson sedan mitten av 1970-talet. Med tanke på hans stora produktion av böcker och artiklar som både publicerats och förblivit i skrivbordslådan ter sig emellertid detta som ett ganska märkligt påstående. Och självklart är det en grov osanning. Men som med alla andra goda osanningar bär den något av sanning inom sig. För genom hela den mängd teman som han har engagerat sig i kan man ändå skönja en röd tråd. Frågan tycks handla om mänsk-lighetens lidande på en fundamental nivå. Kan det vara så att grunden för detta lidande utgörs av vår envisa benägenhet att hålla fast vid en föreställning om att vi existerar som en uppsättning särskilda jag, åtskilda i konflikt inom och mellan varandra? Och innebär det i sin tur att den enda riktiga boten mot vårt lidande handlar om att inse att denna föreställning egentligen bara är just en föreställning och att vi genom denna insikt får en levande existentiell förståelse för att vi är så mycket mer?

Håkanson har arbetat med denna grundläggande fråga på en mängd olika sätt genom åren. I *Dubbla verkligheter* från 1981 är det förvirringen och vanmakten inför de motsägelsefulla samhälls- och beteendevetenskaperna och deras oförmåga att lösa fundamentala mänskliga problem som står i centrum. I *Den skapande tomhetens bild* från 1988 tycks han snarare ha formulerat en allt klarare bild av det mönster som alla dessa vetenskapliga men också vardagliga motsägelser ytterst tycks falla tillbaka på i form av subjekt/objekt-dualismen, men också att detta mönster ytterst är en konstruktion som kan överges när det blir sett som en sådant. Om man slutligen går till den ännu inte publicerade *Bortom jaget – den blinda fläcken?* från 2001 kopplar han istället an till den postmoderna subjektsskritiken för att söka utforska och upphäva det som kan sägas utgöra grundproblemet i subjekt/objekt-dualismen, nämligen den självklara upplevelsen av det särskilda jaget.

Håkansons grundfråga har tematiserats på dessa och andra sätt. Men även om man skulle kunna karaktärisera hans texter som jag har gjort ovan så är det ändå en förenkling. För man skulle samtidigt kunna säga att de flesta av de teman som intresserat honom återkommer i varje enskild längre text. Där finns ständigt en reflektion över vetenskapens motsägelser och begränsningar. En mängd grundläggande filosofiska problem som subjekt/objekt-dualismen och med den anknutna frågor som problemet med determinism och fri vilja eller problemet med mening diskuteras ingående. Han förhåller sig till olika samhällsvetenskapliga teori-traditioner som till exempel marxism, symbolisk interaktionism och poststrukturalism men bekymrar sig också för frågor som tas upp i den pågående samhälls- och kulturdebatten. Och slutligen finns där hela tiden ett djupt engagemang i olika existentiella praktiker och förhållningssätt som han menar kan vara till stor hjälp för att skapa den insikt som kan befria från lidande.

Det är detta sista tema hos Håkanson som jag vill titta närmare på i den här texten. Till existentiella praktiker och förhållningssätt som kan befria från lidande räknar han ibland olika former av psykoterapi och kroppsterapi. Men det som utan tvekan är allra

viktigast i sammanhanget är något som han kallar *jagdödstraditionen*. Med denna tradition menar Håkanson flera olika former av buddhism, hinduismens mystiska gren advaita vedanta, taoismen, sufismen och vissa kristna mystiker, men även en rad mer eller mindre fristående tänkare. Det som gör att han samordnar alla dessa under samma begrepp är nu inte att de skulle utgöra en idéhistorisk eller doktrinär enhet. När man undersöker dessa traditioner med sådana utgångspunkter hittar man självfallet en mängd påtagliga skillnader. Detta är dock mindre väsentligt för Håkanson. För om man tittar närmare på traditioner och tänkare som delar av jagdödstraditionen så finner man istället att de alla förenas i en stark *tematisk enhetlighet*. Det är en enhetlighet som består i just en samsyn på mänsklighetens grundläggande problem i åtskillnad och lidande och hur detta lidande kan upphävas.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Håkanson genomför aldrig någon längre samlad och detaljerad analys av hur de olika tänkarna och traditionerna inom jagdödstraditionen förhåller sig till varandra. I den ovan nämnda *Bortom jaget – den blinda fläcken?* finns emellertid ett kapitel som innehåller en analys av vissa likheter och skillnader mellan olika tänkare och traditioner inom jagdödstraditionen och en diskussion om varför man kanske vare sig kan eller bör systematisera dessa teoretiskt. Det huvudsakliga skälet tycks vara att man med en sådan systematisering löper risken att teoretiskt "döda" den i högsta grad praktiska insikt som jagdödstraditionen pekar mot. (s. 256 ff.). Den tematiska enhetlighet som Håkanson hävdar visar sig istället för det mesta ganska tydligt i hans arbetssätt. Det vanliga är att han i diskussionen av en specifik fråga eller ett specifikt tema väver samman företrädare från olika traditioner på ett sådant sätt att deras samsyn kommer fram. Som ett av många möjliga exempel kan man nämna hur han i artikeln "Särskildhet eller urskiljande? Om dekonstruktion, kronofobi och mystik." (2003) fogar samman tänkare från kristen mystik, olika buddhistiska skolor och advaita vedanta i en diskussion av Derridas skillnadsfilosofi. Ett annat exempel är artikeln "Buddhist Ways of Knowing and Constructivism" (2001) där i första hand ett antal företrädare för olika buddhistiska skolor samordnas i relation till frågan om subjekt-objekt dualismen och möjligheten av ett mer omfattande vetande, vilket i sin tur får konsekvenser för konstruktionism, systemteori, dekonstruktionism och perspektivism. Ytterligare en intressant text i sammanhanget är inledningen till den svenska utgåvan av Toni Packer's *The Work of This Moment* (på svenska *Fånga nuet!* 1992). Här konfronterar Håkanson på ett personligt sätt sin egen träning inom den tibetanska buddhismen med den mer zenbuddhistiskt inspirerade Packer på ett sätt som pekar mot den mer inkluderande tematiska enhetlighet som han tycker sig finna i jagdödstraditionen.

Håkansons betoning av jagdödstraditionen är ett av de allra mest utmärkande dragen i hans tänkande och antagligen också det mest kontroversiella. Han har inte sällan fått erkännande som en inspirerande och originell samhällsvetenskaplig tänkare men när det gäller jagdödstraditionen så rynkar många på pannan. Här tenderar man att se det som en flirt med något som är "flummigt" och "religiöst" och som inte har med god vetenskap att göra. Det man då undgår att se är att ett flertal av de intressanta tankar som Håkanson för fram just är inspirerade av denna tradition. Vad jag vill göra i den här texten är att lyfta fram hans presentation av jagdödstraditionen och titta närmare på varför han menar att den kan komma med ett så avgörande bidrag när det gäller fundamentala mänskliga problem. Framställningen bygger på den ovan nämnda och ännu inte publicerade *Bortom jaget – den blinda fläcken?* från 2001. Det kan tyckas vara problematiskt att arbeta utifrån en opublicerad text. Av skäl som jag återkommer till ser jag det snarare som en poäng att på det här sättet presentera delar av ett ännu så länge outgivet arbete. Och trots att vissa av Håkan-

En av de vanligaste invändningarna mot den samordnande läsning som Håkanson gör är annars att den ignorerar den *historiska kontexten*. Från ett sådant perspektiv är det inte möjligt att samordna vad en kristen mystiker sa för flera hundra år sedan med vad en buddhistisk utövare säger idag. Håkanson är generellt sett inte emot historisk contextualisering. Det är fullt möjligt att skapa en illusorisk och därmed problematisk helhet genom att sätta samman lösa utsagor utan känsla för deras sammanhang. Men han menar också att det är lätt att underskatta att vi faktiskt gör våra historiska contextualiseringar nu, med den förståelse av historien som vi har nu. Här finns ingen absolut oberoende kontext att hänvisa till och risken blir att vi fastnar i en slags bokstavstro eller dömer in traditioner och tänkare i från oss själva helt avskilda språkspel. Håkanson argumenterar istället för att de stora likheterna mellan traditioner och tänkare inom jagdödstraditionen blir mycket tydliga med ett mer inkluderande synsätt. Viktigt i sammanhanget är också att alla dessa traditioner och tänkare problematiserar språket på ett likartat sätt. Enligt dem är det inte orden i sig utan den namnlösa verklighet som de "pekar mot" som är det viktiga. Utifrån jagdödstraditionens eget perspektiv är alltså akademisk bokstavstro ett problem. Håkanson menar att man snarast bör förstå traditionerna och tänkarna inom jagdödstraditionen som en slags "symboler" som alla pekar i ungefär samma riktning (2001: s. 26 ff.).

sons teman fördjupas och en del poänger adderas i denna text jämfört med tidigare så kommer de som redan är bekanta med hans arbete utan tvivel att känna igen sig. För dem som inte är det har jag bifogat noter till ett antal publicerade texter där han arbetar med de teman som diskuteras här.

Vad utgör jagdödstraditionens tematiska enhetlighet?

Så här presenterar Håkanson jagdödstraditionens enhetlighet:

De gemensamma dragen är ifrågasättandet eller förnekandet av existensen av ett visst slags jag i *kombination med* presenterandet av "förhållningssätt", sätt att utforska, "vägar", "praktiker" som syftar till insikt om detta jags frånvaro, ett förverkligande av *jag-löshet*. Vidare förknippandet av å ena sidan "jagiskheten" med en tillvaro präglad av konflikt, olycka och känslor av brist eller tomhet, å andra sidan jag-lösheten som en möjlighet till ett tillfälligare eller mer permanent realiserande av kärlek och medkänsla.¹⁷⁷

Utöver detta nämner han också gemensamma återkommande teman som fenomenens föränderlighet och förgänglighet, tillvarons öppna helhetlighet och ibland också vetande som tillvarons grund.

Vid ett första påseende är det nu befogat att undra vad det är som gör jagdödstraditionen så speciell. Hur är det till exempel med ifrågasättandet eller förnekandet av "ett visst slags jag"? Kan man inte säga att mycket samhällsvetenskap, och då inte minst sociologin, går ganska långt när det gäller att ifrågasätta jaget som vi konventionellt förstår det, som en inre och mer eller mindre naturgiven entitet? Om vi går till mikrosociologin målar man i kontrast till detta upp en bild av jaget som en processuell och mångfaldig konstruktion som uppstår i samspel och som snarast måste placeras i kontaktytan mellan "inre" och "yttre".¹⁷⁸ Och inom makrosociologin tenderar man att se jaget som en relativt sentida produkt av sociohistoriska och kulturella krafter som vi

¹⁷⁷ Håkanson, K. (2001). *Bortom jaget – den blinda fläcken?* s. 256.

¹⁷⁸ Se till exempel Goffman, E. (1970 [1967]). *Människors möten*.

alla idag har skyldighet att skapa under skiftande och osäkra villkor utan verklig möjlighet till enhet.¹⁷⁹ Inom poststrukturalismen ifrågasätts jaget ännu mer radikalt. Här nöjer man sig inte som i sociologin med att förklara jagets existens som härledd från till exempel relationer och sociala strukturer. Istället ifrågasätter man konventionella förklaringsgrunder för jaget och pekar mot att jaget egentligen aldrig kan sägas etableras ens som mer eller mindre tillfällig konstruktion.¹⁸⁰

Vidare kan man fråga sig om inte just samhällsvetenskapliga teorier, metoder och undersökningar utgör just "förhållningssätt" och "vägar att utforska" jaget enskilt och kollektivt på det sätt som Håkanson nämner i citatet ovan? Och man kan också fråga om inte en stor mängd samhällsvetenskap redan har visat att jaget i det starkt individualiserade senmoderna samhället är förknippat med "konflikt, olycka och känslor av brist och tomhet"?¹⁸¹ Inte ens när det gäller tanken på att vi genom "jag-löshet" kan "realisera" ett positivt alternativ tycks vi stå utan redskap. För om man går till den existentiella tanketraditionen så finns där en ganska allmänt omfattad idé om att vi kan förverkliga djupare mänskliga värden om vi realiserar ett "vara" bortom jaget i snäv mening.¹⁸² Och slutligen finner vi "föränderlighet", "helhetlighet" och "vetande som grund" som starka teman inom i tur och ordning marxism, systemteori och socialkonstruktionism. Om nu allt det som utmärker jagdödstraditionen redan finns inom den etablerade samhällsvetenskapen så är det sammanfattningsvis befogat att undra vad man skall ha denna tradition till? Handlar inte användandet av förment religiösa traditioner som buddhism, hinduism, sufism och kristen mystik om ett återfall i kunskapstraditioner som vi för länge sedan passerat och vars huvudsakliga positiva innehåll redan finns inkorporerat i vetenskapen?

¹⁷⁹ Se till exempel Bauman, Z. (2002 [2001]). *Det individualiserade samhället*.

¹⁸⁰ Se till exempel Deleuze, G. & Guattari, F. (1985 [1972]). *Anti-Oidipus*.

¹⁸¹ Se till exempel Bellah, R. et al. (1996 [1985]). *Habits of the Heart*.

¹⁸² Se till exempel May, R. (1999 [1983]). *Den omätbara människan*.

Håkanson förnekar nu inte värdet av en hel del av den samhällsvetenskap som skissas ovan. I själva verket tar han ofta upp sådana tankegångar och använder dem i sina resonemang. Men han hävdar ändå att jagdödstraditionen tillför något som tydligt går utöver etablerad samhällsvetenskap. Om vi börjar med det som i citatet omnämns som "ifrågasättandet" av jaget, vad vi kan kalla jagdödstraditionens "teori", så menar han att man inom jagdödstraditionen, med en skärpa som inte ligger samhällsvetenskapen efter, analytiskt har försökt visa att de föreställningar som ligger till grund för och är uppknutna med det särskilda jaget inte håller. Anknutet till detta är jagdödstraditionens sammankopplande av jaget som en tillvaro av lidande och jag-lösheten som ett realiserande av djupare värden. Här lyckas jagdödstraditionen enligt Håkanson med något som den etablerade samhällsvetenskapen för det mesta misslyckas med. Genom att man hela tiden placerar ifrågasättandet av jaget i ett påtagligt och vardagsnära existentiellt sammanhang ökar man också chansen att analyserna får verkliga konsekvenser. Om vi sedan går över till de "förhållningssätt" som syftar till insikt om jagets frånvaro, vad vi kan kalla jagdödstraditionens "praktik", så finner man metoder som, utan att direkt konfrontera bilden av det särskilda jaget, syftar till att upplösa föreställningen om detta jag i direkt seende och levande. Denna sista aspekt är något som i stort sett inte alls finns inom den etablerade samhällsvetenskapen. Sammantaget innebär detta att jagdödstraditionen har en "radikalitet" som går utöver samhällsvetenskapen och att såväl vardagsmänniskor som vetenskapsmän från Håkansons perspektiv skulle må bra av att lyssna mer till denna tradition.

Jag kommer att återvända till frågan om jagdödstraditionens förhållande till vetenskapen mer generellt mot slutet av den här texten då jag även går in på problemet med att som intellektuell försöka förhålla sig till denna tradition. Men huvuddelen av texten syftar till att framställa Håkansons syn på jagdödstraditionen från ett tematiskt perspektiv. Jag skall försöka att exemplifiera vad han menar med jagdödstraditionens teori och praktik. Och jag skall också försöka beskriva vad som kan tänkas vara resultatet av den insikt som jagdödstraditionen pekar mot.

Jagdödstraditionens "teori" – determinism och fri vilja som exempel

Om man går till jagdödstraditionens "teori" så finner man enligt Håkanson bland annat ett kraftfullt ifrågasättande av en mängd olika dualismer. Dessa tenderar att presentera tillvaron som kluven. Utifrån dualismer förstår vi tillvaron som antingen på det ena eller det andra sättet och även om vi ibland säger att båda sidorna är giltiga så slås våra försök att få ihop dem i ett både/och i slutändan alltid omkull av det antingen/eller som utgör dualismernas kärna. Enligt jagdödstraditionen är den mest grundläggande dualismen den som framställer verkligheten som kluven i det inre subjektiva jaget och den yttre objektiva verkligheten. Med denna som grund tar en hel mängd andra dualismer form. Här finner vi bland annat den klassiska dualismen mellan kropp och själ men också dualismer som determinism och fri vilja, struktur och aktör, teori och praktik, förklaring och förståelse, förnuft och känsla och så vidare.¹⁸³

Fångade av den grundläggande dualismen mellan subjekt och objekt, och alla de andra dualismer som förgrenar sig från denna, tenderar vi att lida och missförstå vår verklighet på ett sådant sätt att lidande hela tiden återskapas i olika former. På sin mest grundläggande nivå innebär dualismen mellan subjekt och objekt att vi upplever oss avskurna från tillvaron med alienation, antagonism och maktlöshet som följd. Men vägleda av dualismer agerar vi också oupphörligen på sätt som innebär olika former av missförstånd av vår tillvaro. Om vi å ena sidan till exempel betonar den fria viljan framför determineringen riskerar vi att döma människor till ett ansvar som de rimligtvis kanske inte kan ta eller att passivt åse när de gör sig själva eller andra illa. Men om vi å andra sidan betonar determineringen framför den fria viljan så riskerar vi omvänt att låta bli att ge människor det ansvar de skulle behöva för att utvecklas eller att aggressivt kämpa för att medvetandegöra dem som vi uppfattar som omedvetna.

¹⁸³ För en övergripande presentation av subjekt/objekt-dualismen se Håkanson, K. (1988). *Den skapande tomhetens bild*. kap. 1; För en utförlig diskussion av subjekt/objekt-dualismen se Håkanson, K. (1989). *Den förhållande bilden*.

På grund av det lidande och den förvirring som dualismerna för med sig finner man inom jagdödstraditionen ett flertal försök att med argument visa att de är ohållbara som en grund för att förstå och förhålla sig till tillvaron. De bör snarare ses som begreppsliga konstruktioner med relevans för vissa syften men som ändå blir djupt problematiska när de präglar oss på ett mer grundläggande plan. Och poängen enligt jagdödstraditionen är nu att dualismerna präglar oss på ett djupare plan än vi vanligtvis förstår och att uppgiften att trassla sig ur deras garn kan vara nog så svår. Det räcker under inga omständigheter med ren intellektuell förståelse för att befrias från dualismer.

Den dualism som vi skall titta närmare på här är den mellan *determinism och fri vilja*.¹⁸⁴ Denna dualism tenderar att å ena sidan framställa oss som autonoma fritt väljande jag och å andra sidan som bestämda av olika biologiska, psykologiska, kulturella eller sociala strukturer bortom jagets kontroll. Dessa alternativ utesluter varandra: Vi kan inte i samma stund hävda att vi är fria och bestämda. Dualismen har såväl vardagliga som vetenskapliga konsekvenser. I vardagen visar den sig i hur vi ena stunden antar ett moraliserande förhållningssätt medan vi i den andra stunden antar ett förklarande dito. Ena stunden tycker vi kanske att den som är till exempel utbränd har sig själv att skylla och att man inte borde få sjukskriva sig för att man arbetat för mycket medan vi i andra stunden tycker att det är ganska förklarligt att människor i ett senmodernt samhälle ibland drivs in i en arbetssituation som de inte klarar för att sedan kollapse. Inom vetenskapen visar sig dualismen i olika teoribildningar och förklaringar som antingen försöker försvara idén om den fritt väljande individen eller att visa hur vi är bestämda av en stor mängd utanförliggande faktorer.

Går det då inte att lösa upp dualismen? Kan det ändå inte vara så att dualismens ena sida i slutändan visar sig mer sann än den andra? Ja, det är i alla fall vad många av oss hoppas på. Och här tenderar vi att just gruppera oss efter dualismens båda poler: De

¹⁸⁴ För en diskussion av dualismen determinism/fri vilja se till exempel Håkanson, K. (1999). "Den sociala (?) determinismen och kampen för en bättre värld."

som ändå i slutändan menar att subjektet med sin fria vilja är det fundamentala och de som tänker sig att det är bestämningen genom yttre faktorer som utgör grunden. Men enligt Håkanson och jagdödstraditionen är en lösning av dualismen på detta sätt omöjlig. Om vi i ett sammanhang lyckas hävda den ena sidans överhöghet så tenderar den andra sidan att förr eller senare slå tillbaka:

Talar vi om frihet så tycks obönhörligen dess motsats, dvs. någon form av (ofta tämligen opreciserad) ofrihet frammanas. Hävdar vi att bara ena sidan av begreppsparet svarar mot det sanna och "verkliga", *hur det är*, får vi svårigheter att acceptera det på grund av konsekvenser för andra begreppspår, som vi behandlar som om de vore logiskt beroende av det första. Väljer vi att säga att sanningen egentligen ligger i föreställningen om vår fullständiga determinering kommer reaktionen nästan ögonblickligen: Då skulle det vara omöjligt att tillskriva moraliskt ansvar eller åstadkomma önskvärda politiska och sociala förändringar. Slutligen har vi erfarenheter och upplevelser som vi förstår i termer av dessa begreppspår. Vi har erfarenhet av och "vet" därför vad det är att välja som subjekt, vi har upplevt förnedringen av att (vid fel tillfälle) ha blivit behandlade som objekt (vi känner också fördelarna av att ibland bli behandlade som objekt.) Av sådana "skäl" kan vi därför inte acceptera t ex ett synsätt som genom att förneka oss som subjekt tycks "göra oss till enbart objekt".¹⁸⁵

På det här sättet tenderar vi att springa runt i dualismen mellan determinism och fri vilja utan att någonsin komma fram. Om vi å ena sidan betonar den fria viljan blir det svårt att förstå varför människor så ofta ändå tycks bundna av irrationella och "onda" mönster av olika slag. Om vi å andra sidan hävdar determinismen blir det lika svårt att förstå hur mänskligheten någonsin skulle kunna ändras på avgörande sätt.

Kan man då inte hävda att det handlar om både/och, att vi är lite fria och lite determinerade på samma gång? Det låter som en förnuftig lösning och den har självklart prövats på olika sätt, inte minst inom samhällsvetenskapen. Men försöket att lösa problemet med både/och tenderar för det allra mesta ändå att bli en

¹⁸⁵ Håkanson, K. (2001). *Bortom jaget – den blinda fläcken?* s. 183.

pseudolösning. Håkanson nämner som exempel klassiska samhällsvetenskapliga svar som: "vi handlar i relativ frihet inom ramen för vissa begränsningar (som kan vara större eller mindre)', 'vi måste förstå människan både som subjekt och objekt', 'människan förändrar omständigheterna och förändras av omständigheterna'.¹⁸⁶ Problemet är nu att ingen av dessa formuleringar egentligen löser dualismen eftersom de snarast måste förstås som sammanfattningar av att vi just i grunden ser tillvaron som kluven i determinism och fri vilja och att vi inte får ihop klyvnaden. Håkanson fortsätter:

Dessa svar uppfattas uppenbarligen som otillfredsställande. Inte märkligt för svaren upprepar väl egentligen bara den konventionella begreppsliga bestämning, som var grunden för formuleringen av problemet. Det ursprungliga problemet uppstår ju som en följd av en kollision mellan två föreställningar: Å ena sidan tron på oss själva som autonoma subjekt, vår commonsensemässiga upplevelse av att som jag handla målinriktat, om än delvis bestämda av och kringskurna av vissa omständigheter och faktorer "bortom vår kontroll". Å andra sidan den samtidiga tron på teoretiska förklaringar som tvärtom tycks framställa denna autonomi som skenbar, som en produkt av något "utanför" oss.¹⁸⁷

Inom jagdödstraditionen försöker man inte att lösa dualismen. Man ser den som en föreställning utan självständig verklighet och försöker med olika argument att visa det. Låt oss börja med *determinerande sociala strukturer*. Dessa upplever vi som sociala mönster som på olika sätt ger oss en väg eller hindrar oss i våra liv. Men om man börjar med att fråga sig vad dessa sociala strukturer är så måste man först konstatera att de utgörs av människor som tänker, känner, upplever och handlar precis som vi själva. Om strukturerna går vår väg innebär det ofta inget mer än att det finns en mängd andra människor som tycks tänka, känna, uppleva och handla ungefär som vi själva och om strukturerna går emot oss innebär det ofta inget mer än motsatsen. En variant av detta är att ett visst sätt att tänka och handla uppfattas som ett positivt

¹⁸⁶ Se till exempel Giddens, A. (2001 [1984]). *The Constitution of Society*.

¹⁸⁷ Håkanson, K. (2001). *Bortom jaget – den blinda fläcken?* s. 15.

strukturellt villkor när vi själva får utöva det men som kraftigt negativt när vi utsätts för det, som till exempel olika former av auktoritet. Om något determinerar något annat så underförstår det att det som determinerar i någon mening är yttre till det som determineras. När vi håller i minnet att sociala strukturer utgörs av andra människor som oss själva börjar begreppet determinering tappa lite av sin mening. De sociala strukturerna utgör då inte längre något yttre artsilt annat som bestämmer mig.

Denna tankefigur kan uppfattas som trivial även om jag tror att den är underskattad. Men inom jagdödstraditionen stannar man inte vid den. För på en fördjupad nivå tycker man sig till och med kunna hävda att de determinerande sociala strukturer vi möter faktiskt redan är oss själva:

Det första steget mot en förändring kan komma med aningen att "jag" i grunden verkligen inte är skild från allt detta som jag reagerar mot. Vi kan formulera det i diskurstermer som att det gäller att inte stanna vid tanken om mig själv (eller andra) som resultat av social, kulturell eller diskursiv prägling, utan att *verkligen (in)se* att "jag", vad eller "vem" det nu må vara, vilken "min" position än är i helheten, faktiskt inte är skild från den dominerande diskursen (ett återkommande mönster) eller de korsande diskurserna. Detta "'jag själv' /me/ rör sig i strömmen av girighet, strömmen av själviskhet, i strömmen av fruktan, oro osv., vilket är detsamma som du i strömmen... Det är den ström i vilken vi lever, den ström i vilken vi alla är fångade." Diskursen framträder i och genom mig, de linjer som korsas samlas i "mig" som knutpunkt – men just för att de är mer allmänna "återfinns" de förstås inte bara i mig. Vem jag än är, är jag därför alltid varken offer eller förövare och både offer och förövare.¹⁸⁸

Förstådda på ett sätt ter sig sociala strukturer självklart som yttre och determinerande. Om vi pratar om dessa strukturer i termer av vissa resurser, livsstilar, beteendemönster och så vidare så är det uppenbart att grupper av människor skiljer sig åt på olika sätt. Men enligt jagdödstraditionen upphävs denna olikhet om vi kommer till den existentiella nivån. När vi ser de sociala strukturerna i termer av exempelvis girighet, själviskhet, fruktan, oro och så

¹⁸⁸ Ibid., s. 25. Citat från Krishnamurti, J. (1980). *Truth and Actuality*.

vidare är de inte längre yttre och bestämmande, de är redan oss själva. Här spelar det ingen roll om girigheten gäller den företagsledare som samlar pengar eller den professor som samlar kunskap. På girighetens nivå är vi samma. Om man helt kan omfatta denna tolkning förlorar begreppet determinering sin mening. Det finns inga yttre sociala strukturer som bestämmer mig. Jag är redan strukturerna och strukturerna är redan mig. Att de sedan *framstår* som yttre och determinerande är en annan fråga som jag återkommer till strax.

Om vi går vidare till *det fritt väljande jaget* så ifrågasätter jag-dödstraditionen detta från det andra hållet. Håkanson igen:

Hur fri är, närmare besedd, "vår" vilja, hur fria "våra" val?

Om vi lyssnade till vad vi själva ofta säger, skulle vi inte finna att vi ständigt frånkänner oss själva den fria vilja, som vi sedan envist försvarar? Pekar vi inte oupphörligen ut att vad vi är och blir bestäms av en samhällelig, kulturell totalitet, av dominerande diskurser, av bestämda sammanvävda sociala praktiker? Säger vi inte att vi från första början formas av vår genetik, vår biologi, vår uppfostran, vår socialisering? Säger vi inte ibland att allt, inklusive våra protester, våra reaktioner, motreaktioner är formade på detta sätt?

Se totaliteten av Din prägling, föreslår Krishnamurti. Se dig som helt determinerad, som om alla dina handlingar vore bestämda "på annat håll", föreslår Ramesh Balsekar.

Men vi kan ju inte bejaka fullständig determinism! Om jag skulle tänka så där, så skulle jag ju inte göra något mer, inte stiga upp på morgonen, inte gå till jobbet, deklarerar! Att tänka så där betyder slutet på allt ansvarstagande, allt det arbete som ropar på att utföras för att mildra lidandet, förbättra mänsklighetens lott!¹⁸⁹

Hur fria är egentligen våra förment fria val? När vi tittar i backspegeln är det förvånande hur mycket av det som vi sagt och gjort i våra liv som vi tycker att vi kan förklara. Det som i stunden kan te sig som ett fritt val kan i retrospekt ofta snarare te sig som determinerat. I ljuset av detta kan man fråga sig hur stor del av det som vi idag uppfattar som fri vilja egentligen kanske kan ses som en viss form av tolkning av det som sker. Vi kanske uppfattar

¹⁸⁹ Ibid., s. 190-191.

oss som fritt väljande mer för att vi *tror* att vi är det än för att vi faktiskt är det. I det här ljuset förlorar begreppet fri vilja åtminstone lite av sin mening.

Men inom jagdödstraditionen nöjer man sig inte med att hävda att vissa eller kanske till och med många av våra fria val egentligen inte är så fria. Här går man hela vägen och ifrågasätter den fria viljan fullt ut. Man formulerar det som att den fria viljan snarast är ett sätt att missförstå de präglingar som kommer till uttryck genom oss. Med referens till jagdödstraditionen formulerar Håkanson detta såhär: "Ett [...] sätt är att tala om [jaget] som en anhopning, ett 'kluster' av särskilda och särskiljande präglingar, som kommer till uttryck i sådana formuleringar som 'jag är', 'jag vill', 'jag tycker'. Alla dessa uttryck tycks referera till ett *något*, ett särskilt centrum, som är jag. Samtidigt kan det vara svårt att finna detta 'enhetliga' jag."¹⁹⁰ Utifrån jagdödstraditionen kan man alltså inte säga att det faktum att jag känner och utövar min "fria vilja" är ett bevis för att den finns. Den är snarare ett sätt att förstå de präglingar som tenderar att ha övertaget i en viss situation. Genom att vi talar om dessa präglingar som vår fria vilja så skapar vi också oss själva i ljuset av hur denna "fria vilja" konfigurerar sig hos just oss just nu.

Men utan någon genuin fri vilja vad blir det då av vår möjlighet att ta ansvar? Och hur kan vi i sådana fall reflektera över och förändra sociala förhållanden? När det gäller dessa saker är det möjligt att ställa en del besvärande frågor. Är det verkligen så att vårt ansvarstagande egentligen faller tillbaka på ett subjekt som med sin fria vilja väljer att ta ansvar? I viss mening är det förstås så eftersom vi upplever det så, men leder denna form av ansvarstagande till något genuint ansvar? Problemet med den fria viljan som ansvars grund är att den tenderar att ge upphov till en mängd motreaktioner. Å ena sidan vill vi ta ansvar ibland men å andra sidan känner vi oss lika ofta tvingade att ta ansvar. Vi låter en starkare del av vår vilja ta ansvar medan en svagare kanske inte vill. Och förr eller senare revolterar vi mot det viljemässiga

¹⁹⁰ Ibid., s. 19.

ansvaret genom att strunta i det för att istället göra som vi själva vill, det vill säga ge uttryck för en annan vilja. Vi förhåller oss också gärna dubbelt till ansvaret utifrån dualismen fri vilja och determinism på så vis att vi inte sällan tycker att andra borde ta ett större ansvar än de gör medan vi själva förklarar vår egen brist på ansvar med hänvisning till omständigheter.

Inom jagdödstraditionen undrar man också om den fria viljan verkligen är det som åstadkommer genuina förändringar. För om det är så att denna i grunden handlar om ett betingat mönster så leder den knappast till förändringar utan snarare bara till gradvisa modifieringar av det som redan är:

Som just re-aktion förlänger tänkandet och därmed handlandet det gamla. Det förment "nya" är inte "nytt" utan en modifierad projicering av det gamla. På ett psykologiskt plan är det knappast svårt att förstå: När vi ibland uppfattar vissa revolter som "puerila" kan det vara därför att vi i den förmenta "frigjordheten" ser en extrem bundenhet till det man säger sig fri från. Inte sällan handlar det då om att forma en identitet och en livsstil vars huvudsakliga mening är att vara "motsatt".

Som Krishnamurti ser det är detta inget mindre delfenomen, som t ex när barn eller ungdomar ibland "reagerar" mot "vuxenvärlden" på det sätt som nämnts. Nej, han menar att grundmönstret med bunden re-aktion är karakteristiskt för mänsklighetens befrielseförsök över hela historien. Oupphörligen utvecklas befrielseprogram, som till och med under själva genomförandet, etablerar nya former av fångenskap, ny ofrihet.¹⁹¹

Vad ser vi om vi betraktar de förändringar utifrån fri vilja som vi har genomfört i våra egna liv eller de som vi kan se historiskt på ett kollektivt plan? Man kan undra om vi i de flesta fall har åstadkommit några genuina förändringar. Vi kan till exempel förändra våra liv genom att byta arbete, flytta, skilja oss och så vidare. Men ändå tycks de grundläggande mönster som vi vill befria oss ifrån uppstå igen och igen. Och om vi tittar på de revolutioner som genomförts på ett kollektivt plan så verkar de i grunden till stor del handla om ett skifte mellan vilken specifik grupp som har makten.

¹⁹¹ Ibid., s. 18.

Var står vi nu? Enligt Håkansons läsning av jagdödstraditionen kan vi varken lita på begreppet determinism eller begreppet fri vilja. Det finns ingen determinism i betydelsen något som vi kan beskriva som absolut utanförhögande som bestämmer över oss. Men inte heller finns det någon fri vilja i betydelsen en individuell eller kollektivt samordnad kraft som kan åstadkomma förändringar i situationer där vi känner oss bundna eller fångade. Man kan kanske uttrycka det som att den fria viljan redan finns i determineringen och determineringen i den fria viljan på ett sätt som gör begreppsparet instabilt och opålitligt. Vad finns då kvar? Håkanson igen:

Antag att vi missförstått vad vi själva är, vad som är grunden för upplevelser av frihet och ofrihet, för goda och onda handlingar, för förmåga eller oförmåga att förstå andra och möta dem med medkänsla. Antag att grundproblemet är just vår tro att vi som subjekt i grunden är skilda från allt och andra, en tro som framträder som identifikationen med ett förment särskilt, fixerat och autonomt jag med sin alldeles fria vilja. Antag att denna tro mönstrar hela tillvaron i namn av särskiljande. Antag vidare att andra sidan av det som framträder som den individuella eller kollektiva grunden för förtryck, maktutövande osv. är den brist, den maktlöshet, den isolering, den känsla av relativ utestängdhet, som *är del av denna identifikation* med bilden av vår särskildhet, vårt särskilda jag, bilden av mig som "här inne", skild från det och "de andra" därute. Antag att *det* är en grundläggande diskurs, som formar, "socialt konstruerar" en viss typ av värld. Antag att "vi" faktiskt är "mer" än denna diskurs och därför har möjlighet att träda ut ur den. Antag med andra ord att många av de *beskrivningar av fenomen*, som vi nu tar för oförytterliga sidor av verkligheten, kunde *beskrivas och därmed förstås* på andra sätt.¹⁹²

Enligt jagdödstraditionen avslöjar sig dualismen mellan determinism och fri vilja tillslut som ett pågående mönstrande. Det handlar om ett mönstrande av särskiljande som vi kan sägas fastna i och som får som konsekvens att vi å ena sidan upplever oss vara särskilda fritt väljande jag och å andra sidan att det finns en yttre determinerande omgivning. Men på en djupare nivå finns varken det fria jaget eller det som determinerar som åtskilda saker. Det

¹⁹² Ibid., s. 187.

som vi upplevelsemässigt möter som utanförliggande strukturer är på en grundnivå de känslor av brist, maktlöshet, isolering och utestängdhet som ofrånkomligen hänger samman med att det fritt väljande jaget skiljer ut sig.¹⁹³ Vi tar del av ett särskiljande mönstrande och får då dess båda sidor så att säga. Vi får det fritt väljande jag som vi ofta tror att vi vill ha och behöver men vi får också de bortträngningar som ett sådant jag med nödvändighet måste bygga på för att finnas, bland annat i termer av yttre sociala strukturer som tycks bestämma oss. Genom att i särskiljande bortse från vissa av de saker som vi är, ser vi till att det som vi bortser från kommer att hindra oss på en annan nivå. Våra jag byggs på en form av avvisande och vi blir därför avvisade.

Vad kan man då göra? Enligt Håkanson och jagdödstraditionen finns det på sätt och vis inte så mycket man kan göra. Man kan i alla fall inte "välja" att göra något i konventionell mening. Men man kan i alla fall försöka se mönstret så klart man kan, utforska det i ens liv, och plötsligt kan det släppa:

Se "oss" som helt determinerade: En väg att på illusionens villkor upphäva illusionen. Se "oss" som helt fria, ansvariga för allt: En väg att på illusionens villkor upphäva illusionen.

Att "genomskåda" bilden. Att se sig så fullständigt bestämd att ingenting särskilt finns kvar att bestämma. Att se allting, ont som gott, som i fullständig samklang med "min" vilja, att "min" vilja förlorar sin mening. Att återfinna sig själv i fullständig frihet bortom frihet och determinism. Att i det ljuset återfinna sig själv som personlig form, som jag, spelande spelet om frihet och determinism.¹⁹⁴

Om vi genomskådar dualismen determinism och fri vilja så innebär det enligt jagdödstraditionen inte att vi slutar att agera. Det som är vårt problem är att hela vår idé om att handla är så uppknuten med idén om fri vilja att vi inte kan se hur vi skulle kunna handla på något annat sätt. Men från jagdödstraditionens

¹⁹³ Var man sedan skall "placera" dessa "känslor" när man inte längre har vare sig ett jag eller strukturer är en annan fråga som jag inte kan gå in på här. Möjligtvis får detta svar i avsnittet om jag-löshetens konsekvenser.

¹⁹⁴ Håkanson, K. (2001). *Bortom jaget – den blinda fläcken?* s. 192.

perspektiv innebär inte ett genomsådande av dualismen att vi blir reducerade till nickedockor. För att vara bortom determinism och fri vilja innebär att vara bortom *både* frihet och begränsning. Det positiva med detta är att handlandet nu får en ny grund. Vi handlar inte utifrån mönstret av särskiljande utan från det som är och genom att djupt känna med det som är. Grunden för handlandet är plötsligt bortom fri vilja och bestämning i medkänsla.

Hur originellt är nu jagdödstraditionens sätt att på teoretisk väg lösa upp dualismer som till exempel den mellan determinism och fri vilja? En stor del av samhällsvetenskapen tenderar, som jag har varit inne på, att prestera kompromisslösningar som inte är lösningar alls. Däremot finns här en likhet mellan jagdödstraditionen och flera stora poststrukturella tänkare.¹⁹⁵ Det är omöjligt att gå in i en längre diskussion kring detta här men den stora skillnaden tycks ändå vara att jagdödstraditionen inte sällan är lika teoretiskt sofistikerad som poststrukturalismen men att den samtidigt lyckas behålla ett mycket starkare existentiellt fokus.

Jagdödstraditionens praktik – jagberättelsen och förkroppsligandet som exempel

Det teoretiska elementet i jagdödstraditionen har sin plats. Man kan komma någonstans med att ifrågasätta, argumentera och resonera. Men för att det teoretiska elementet skall få någon mer avgörande betydelse krävs det något mer. Det är exempelvis helt möjligt att ifrågasätta dualismen mellan determinism och fri vilja till döddagar utan att det får några större konsekvenser för hur man lever. Det som gör ifrågasättandet riktigt intressant är om det i slutändan leder till levd insikt och här utgör teoretiserandet

¹⁹⁵ Här kan man exempelvis nämna Derridas "dekonstruktion" (se till exempel Derrida, J. [1981]. *Positions*) eller Deleuze och Guattaris "rhizom" (se Deleuze, G. & Guattari, F. [1988]. *A Thousand Plateaus*) som båda handlar om mer radikala sätt att upplösa dualismer och som har klara likheter med tankefiguren hos jagdödstraditionen ovan.

givetvis ingen garanti. Ifrågasättandet kan luckra upp hårt hållna föreställningar och på så vis öppna för insikt men när insikten väl kommer är den alltid något "mer" och "djupare" än ifrågasättandet.

Även om Håkanson ser ett stort värde i jagdödstraditionens teori, där det också finns tydliga paralleller till vissa former av samhälls- och beteendevetenskap, så är det kanske inte så förvånande att han till syvende och sist tycks betrakta traditionens teori som underordnad dess *praktik*. Som vi har sett talar han om denna i termer av förhållningssätt eller undersökningsmetoder som syftar till den insikt i jag-löshet som vi har börjat titta på i det föregående avsnittet. Praktiken kan hjälpa oss att inse att jaget är en kraftfull illusion men som ändå i stunder eller mer permanent kan upphävas. När man talar om jagdödstraditionens praktik är det lämpligt att skilja mellan två nivåer. Man kan dels tala om praktiker som är mer riktade vilket innebär att man gör något specifikt. Det kan exempelvis handla om att man utför en visualiseringsövning eller att man rör kroppen enligt ett särskilt mönster. Men praktik på en andra och djupare nivå har ingen särskild riktning och innebär inte att man gör något alls i konventionell mening. Här handlar det inte om en mängd olika praktiker utan egentligen bara om en enda sak: En form av uppmärksamhet eller radikal självobservation (som inte utesluter det man möter) som snarare måste förstås i termer av vara än av göra. I denna uppmärksamhet bryr man sig initialt inte om att teoretiskt försöka upphäva klyvnaden mellan det subjektiva jaget och den objektiva verkligheten. Här stannar man snarare uppmärksamt med de upplevelser man har och låter dem avslöja sig, vilket i slutändan leder till den jag-löshet som man teoretiskt pekar mot inom jag-dödstraditionen. Jag skall i det följande titta närmare på hur denna uppmärksamhet kan gestalta sig i förhållande till två fenomen: jagberättelsen och förkroppsligandet.¹⁹⁶

¹⁹⁶ För en diskussion av jagberättelsen i relation till ett psykoanalytiskt sammanhang se Håkanson, K. (1993). "Jagberättelse, skuld och försoning."; För en diskussion om förkroppsligandet se Håkanson, K. (2002). "Den blinda fläcken: Medvetande, kropp eller materia?"

När Håkanson talar om hur jagdödstraditionen ser på uppmärksamhet i relation till *jagberättelsen* innebär det att man initialt accepterar att vi alla tycker oss ha och vara solida och från varandra åtskilda jag. Man accepterar också att vi ägnar ganska mycket tid och energi åt att berätta för oss själva och andra vilka dessa jag är och vad de är med om. Det kan handla om konventionellt sett såväl positiva som negativa saker. Som ett exempel på något positivt kan det handla om något vi tycker att vi har lyckats med och som vi sedan knyter till vår jagbild. Om vi till exempel gjorde en bra presentation på jobbet så ger vi de sidor hos oss själva som vi menar ligger bakom att vi kan göra bra presentationer näring. Som ett exempel på något negativt kan det handla om en negativ samspelssituation som vi knyter till såväl vår egen jagbild som till bilden av den andre. Om vi till exempel har haft ett gräl så förklarar vi det inte sällan med att vi själva och den andre har vissa sidor, är på vissa sätt, som gör det svårt att komma överens.

De flesta av oss tycker nog att de positiva berättelserna är oproblematiska. Men när det gäller de negativa berättelserna så tänker vi oss ofta att vi berättar dem i syfte att må bättre. Vi kanske berättar en negativ berättelse för att få bekräftelse från någon annan att vi blivit illa behandlade eller för att få hjälp med att betrakta en situation på ett nytt sätt. Från jagdödstraditionens perspektiv är dock de negativa och positiva berättelserna i grunden uttryck för samma sak. Om vi börjar uppmärksamma våra självberättelser så kan vi se att det inte finns något solitt jag som existerar före berättelserna. Det är snarare så att vi skapar oss själva som solida jag genom våra berättelser. Det är dock vanligtvis i relation till de negativa berättelserna som vi först börjar få syn på detta:

[B]erättelsens identitetsskapande understryks av *de ickedualistiska praktikerna*. Medvetenheten om att det handlar just om berättelser får till följd att de icke-dualistiska praktikerna i många sammanhang inte fäster något större avseende vid det som berättaren finner viktigt, dvs. berättelsens innehåll, det den antas *referera* till. Man lyssnar till den som presenterar sitt problem, men fäster sig inte vid de "orsaker" som berättaren anger som skäl till

sina problem. Som det grundläggande problemet ses då i stället själva *upptagenheten* med och fångenskapen i berättelsen.

För vad presenterar berättelsen? Ofta en *jagbild*, som berättaren *identifierat* sig med. Eller rättare kanske: Här uppträder en cirkel, där berättelsen etablerar en jagbild, som sedan klyver sig i "det som hänt mig" och det "mig" som detta hänt.¹⁹⁷

För att vi skall kunna få syn på hur vi snarare etablerar jaget i våra berättelser än berättar om ett jag som föregår dessa krävs det en mer subtil uppmärksamhet än vi är vana vid. Vi är självfallet på någon nivå uppmärksamma när vi berättar våra berättelser om oss själva. Men denna uppmärksamhet tenderar att karaktäriseras av ett gripande efter innehållet i berättelsen. Det är detta gripande som gör att vi i vårt elände söker bekräftelse hos andra eller att vi söker lösningar i termer av det innehåll som berättelsen pekar mot. Den uppmärksamhet som man pekar mot inom jagdöds-traditionen är mycket mer öppen och "icke-gripande" än så. Det handlar inte om att man avvisar berättelsen, men inte heller om att man bekräftar den på dess egna villkor:

Om man berättar om sitt problematiska liv för en person som "ser" på det sätt som möjliggörs av det "alternativa perspektivet" (ett icke-jagiskt perspektiv) kan man förvänta sig en öppenhet för själva det faktum att man lider och ett initialt lyssnande till den beskrivning man ger av problemet. Man kan också räkna med medkänsla. Däremot kan man inte förvänta sig det slags sympati, som innebär ett ögonblickligt bejakande av ens bild av situationen eller av berättelsen om ens lidandes "orsaker" och "skäl". Om man frivilligt vänt sig till personen för att få råd och hjälp, kan man komma att mötas av förslaget att rikta uppmärksamheten mot själva *sitt berättande*, i stället för att uppehålla sig vid de förhållanden som berättelsen refererar till. Man uppmanas kanske undersöka *vem* berättaren är: Kan man t ex, om man närmare granskar det som föregår, vara säker på att *berättaren verkligen är skild från berättelsen*?

Det grundläggande problemet sett i "det perspektivet" är själva *upptagenheten* av jag- eller självberättelser. Så länge den upptagenheten är kvar, menar man, kan vi kanske tillfälligt vinna tillfredsställelse, men vi kommer snart att fångas av nya likartade problem, nya eller gamla former av otillfredsställelse, lidande, konflikt. Med identifikationen med (bilden av) det särskilda jaget

¹⁹⁷ Håkanson, K. (2001). *Bortom jaget – den blinda fläcken?* s. 140-141.

följer med nödvändighet otillfredsställelse: Sett i det särskilda och särskiljande jagets perspektiv är nästan aldrig omständigheterna tillräckligt bra.¹⁹⁸

Tanken inom jagdöstraditionen är nu inte att man skall gå i "terapi" hos en person som ser jagberättelser på det här sättet. En person som tillfälligt eller permanent kan se jagberättelser på det här sättet är en person som är jag-lös och som genom sin uppmärksamhet, sitt lyssnande, uppmuntrar till jag-lös uppmärksamhet hos den andre. Den praktiska uppmärksamhet som man kan vinna för egen del i förhållande till både sig själv och andra är den man får: Det handlar om en uppmärksamhet karakteriserad av öppenhet och medkänsla men inget särskilt gripande eller fasthållande vid innehållet, om än kanske någon form av erkännande.

Ett sådant ihållande uppmärksamt lyssnande får till slut flera konsekvenser. Man kan börja att se att andra som man dömer inte är så annorlunda än man själv. Man kan se att själberättelserna genereras från en kärna av begär, avund, girighet, tomhet, revanschlusta, känslor av underlägsenhet eller överlägsenhet, önskan att bli särskilt gillad, rädsla att inte duga, behov att demonstrera att man är förmer och duktigare än andra och så vidare. Man börjar helt enkelt se att man på ett intimt plan delar alla mänsklighetens problem men att man döljer detta genom att skapa en särskild självberättelse som cirkulerar kring och tar sin utgångspunkt utifrån dessa. Man ser en malande strävan efter att bli något, att bli ett jag. Och tillslut börjar också denna tendens att luckras upp. De skapande självberättelserna börjar tappa sin kraft och sakta blekna bort.

Här tappar man nu mer permanent eller tillfälligt behovet av att vara en någon vilket inte innebär att man utplånas. Det uppträder istället något som man skulle kunna kalla ett icke-jagiskt "tillstånd". Detta kan beskrivas som en uppmärksam närvaro där saker kommer och går på ett luftigt och flytande sätt. Tillståndet innebär inte att man slutar vara en person med en personlighet och vissa preferenser men dessa uppstår från en annan grund än

¹⁹⁸ Ibid., s. 141.

tidigare. Om jag tycker om vissa saker som vissa färger och former, vissa människor och annat som finns i mitt liv, kommer jag fortfarande att njuta av dem och söka dem. Men jag kommer inte att drabbas av jagets karaktäristiska tendens att gripa och hålla fast om de plötsligt tas ifrån mig eller inte finns där.

Här kan man nu fråga sig hur detta skiljer sig från sådant som redan pekats ut i olika akademiska sammanhang. Om vi går till den inriktning som kallas för diskurspsykologi så handlar den kanske till den allra största delen om att uppmärksamma hur vi skapar våra jag och våra olika identiteter i vårt tal om oss själva. Här finns en stark medvetenhet om att identitet är något som skapas och att det främst sker inte med utgångspunkt från vad som sägs utan hur något sägs. Problemet med diskurspsykologin i relation till jagdödstraditionen är nog snarast att den tenderar att bli för vetenskaplig i traditionell mening. Här analyserar man i stor empirisk detalj utsagor i jakt på de mekanismer som förklarar identitetskonstruktionen. Men i denna analys tenderar man att vara neutralt observerande och att inrikta sig på andras konstruktioner snarare än ens egna. Visst är det sannolikt att en diskurspsykologisk forskare i viss utsträckning vänder de egna insikterna mot sig själv och visst är det så att man också för det mesta bygger in en kritik mot den egna forskningsansatsen under begreppet reflexivitet. Men vad diskurspsykologin saknar från jagdödstraditionens perspektiv är kanske framförallt medkänsla som bland annat innebär en inriktning mot att befria från lidande.¹⁹⁹

Man kan också undra om jagdödstraditionens uppmärksamma förhållningssätt skiljer sig särskilt radikalt från en mängd terapi-former som just uppmanar till ett öppet lyssnande på självberättelser. Här tror jag gränsen är svårare att dra. I det kapitel av Håkanson som jag har använt mig av i det ovan-stående menar

¹⁹⁹ Se till exempel Potter, J. (2000 [1996]). *Representing Reality*. Jag misstänker också att man inom diskurspsykologin skulle vara ganska skeptisk till den jaglöshet som man talar om inom jagdödstraditionen. I själva verket skulle man nog betrakta den som ännu en identifikation, vilket den i och för sig nog också kan bli. Men om man inte på något sätt erkänner möjligheten av jaglöshet är risken stor att den uteblir som ett mer permanent realiserande.

han att det inte finns någon absolut motsättning mellan det man gör i terapeutiska sammanhang och det som förespråkas av jagdödstraditionen.²⁰⁰ Samtidigt antyds det att det ändå kan finnas problem i så måtto att många terapiformer har en tendens att arbeta mer med minnen än det som sker här och nu samt att terapin förstås är starkt beroende av terapeutens egen jag-löshet medan man inom jagdödstraditionen mer betonar det hela som en kunskapsväg som "man själv" ansvarar för.²⁰¹

I Håkansons diskussion av hur jagdödstraditionens uppmärksamhetspraktik ser ut i relation till *förkroppsligandet* så är han noga med att påpeka att en del jagdödsorienterade traditioner med viss rätt har setts om kroppsförnekande. Jagdödstraditionen är ju förknippad med "andlighet" och det andliga har i sin tur ofta setts som såväl kropps- som världsförnekande. Men som Håkanson ser det är den här bilden alldeles för förenklad. I själva verket tar man inom jagdödstraditionen ofta hänsyn till kroppen men man problematiserar samtidigt det kroppsliga på ett sätt som kan *tolkas* som kroppsförnekande:

För många av dem som ifrågasätter särskildheten är det avgörande *säridentifikationen*, upphöjandet av den tillfälliga eller återkommande bilden av *mig* till något mer eller mindre absolut. Om den identifikationen gäller kroppen ("min" kropp) och kroppsliga yttringar eller känslor, tankar, idéer, ideal, föreställningar, självbilder, ideologier, minnen, en viss historia uppfattad som "min" osv. spelar mindre roll. Så länge identifikationen innebär ett fasthakande, ett avgränsande av ett separat jag, ett etablerande av en illusorisk stabil identitet på dessa företeelsers grund, är identifikationen problematisk. Den "hypostaseras" det tillfälliga. Det betyder att det "livsflöde", som bland

²⁰⁰ Håkanson, K. (2001). *Bortom jaget – den blinda fläcken?* s. 147-148.

²⁰¹ Det är intressant att notera att den kognitiva beteendeterapin under senare år har inkorporerat en hela del av de tankar om uppmärksamhet som jagdödstraditionen förvaltar under begrepp som "mindfulness" och liknande. Här tycks man också ibland peka mot om inte ett jag-löst tillstånd så åtminstone ett betydligt mindre jag-fixerat tillstånd som mål för terapin. Se till exempel Hayes, S. C. & Smith, S. (2005). *Get Out of Your Mind and Into Your Life*.

mycket annat tar sensuell och kroppslig form, styckas upp i "delar" som fixeras, fattas som "ting".²⁰²

Inom jagdöstraditionen pekar man nu mot den praktiska möjligheten att uppmärksamma kroppen på samma sätt som man uppmärksammar jagberättelsen, det vill säga utan att fokusera på dess innehåll. Här påstår man inledningsvis att vi ofta tror att vi förstår vad kroppen är, ungefär som vi ofta tycker oss ha en någotsånär rättvisande bild av vad vi själva är, men att kroppen kan börja te sig som något ganska annorlunda om vi börjar utforska den i direkt uppmärksamhet. Det handlar om att uppmärksamma kroppen som den upplevelse som kommer och går utan att namnge eller värdera denna:

Att "bli bekant med" sin kropp är då inte riktigt detsamma som att bekräfta en viss bild av kroppen. Tvärtom kan det innebära upptäckten att den kännedom man trodde sig ha om sin kropp, det man tagit för sin kropp, kanske mindre är kropp än tanke, en *idé om* kroppen. Man kan som det heter här ovan "komma att upptäcka att det du kallar din kropp, dina sinnen och ditt medvetande bara är idéer som du hyser utan att veta vad de är. [...]" Denna idé om vår kropp är inte alltigenom osann – det är ju den bild som faktiskt framträder för oss i vårt vardagsliv. Men den är missvisande då den ger en begränsad och statisk bild av kroppen och döljer den grund ur och i vilken kroppen framträder som kropp.²⁰³

Om man skall förstå den praktiska uppmärksamhet som jagdöstraditionen pekar mot är det alltså avgörande att man inte uppfattar den som tanke eller medvetande i motsättning till det vi kallar kropp. Den uppmärksamhet som man vill försöka väcka är en uppmärksamhet som så att säga behandlar konventionellt tankeorienterat medvetande och kropp lika. Underförstått ligger här också att det är tanken, i form av den snävare jagberättelsen, som skapar jaget. Inte sällan menar man att det är just pendlingen mellan tron på att vi är särskilda jag och särskilda kroppar som sammantaget konstituerar jagets särskildhet. Och praktiserandet

²⁰² Håkanson, K. (2001). *Bortom jaget – den blinda fläcken?* s. 197.

²⁰³ Ibid., s. 198. Citat från Klein, J. (1986). *Ease of Being*.

av uppmärksamhet syftar till att se igenom båda sidorna av denna pendling.

Hur skall man förstå resultatet av det uppmärksamma utforskandet av kroppen? Ett sätt är att förstå det som att det istället för kroppen som särskilt ting väcks ett djupare förkroppsligande ur vilket den mer konventionella objektiva kroppen uppstår:

Man skulle [...] kunna säga att det betyder att man återfinner sig själv *som* en annan slags kropp än den man från början trodde sig "ha" eller "bebo". Man återfinner kanske till sist sig själv som något mycket större än den objekt-kropp som vi konventionellt fattar som "kroppen". Detta större utesluter däremot inte de fenomen som normalt förknippas med kroppen. Man skulle kanske kunna säga att det "rymmer" vad som kunde beskrivas som ett mer flytande, ständigt pågående förkroppsligande.²⁰⁴

Utifrån Håkansons diskussion av jagdödstraditionens sätt att se på kroppen finns det både en slags möjlighet och ett slags hinder i att förstå kroppen som ett djupare förkroppsligande. När man inser och upplever kroppen som ett förkroppsligande uppträder kroppen med en vitalitet och lätthet som saknas när man sitter fast i en föreställning om den objektiva kroppen. Det kan på sätt och vis jämföras med skillnaden mellan att inse och uppleva sig själv som en berättelse om ett jag snarare än som detta jag. Men förkroppsligandet kan både ses som en beskrivning av hur kroppen ter sig i den jag-löshet som jagdödstraditionen pekar mot och som en påbörjad men ofullständig insikt i denna jag-löshet. För det tycks vara möjligt att fatta kroppen som ett förkroppsligande utan att den särskilda jagupplevelsen helt släpper sitt grepp. Och det leder till att den problematiska självförståelse som både upprättar kropp och jag som särskilda återvänder. Man kan alltså här fastna i att man evigt måste återupptäcka och sedan förlora ett djupare förkroppsligande. Som man framställer det inom jagdödstraditionen så innebär en riktigt genomgripande insikt i kroppen att den förvandlas eller att den upphör att uppfattas som ett problem. Och

²⁰⁴ Ibid., s. 199.

i slutändan så är det ändå den större grund som inkluderar såväl jag som kropp, förkroppsligande och verklighet som man försöker att väcka.²⁰⁵

Återigen kan vi ställa frågan hur detta skiljer sig från det som redan pekats ut i akademiska sammanhang. Håkanson lyfter själv fram hur man inom såväl viss naturvetenskaplig forskning som post-strukturalistisk och feministisk filosofi närmar sig de tankar om kroppen som presenteras av jagdödstraditionen. Det finns ett växande antal biologer, kognitionsforskare och andra som har börjat tala om att vi måste överskrida kropp/själ-dualismen och se på oss själva mer som ett pågående förkroppsligande i ömsesidigt samspel med en värld. Problemet här tycks vara att man har svårt att förstå förkroppsligandet på ett sätt som genuint överskrider kropp/själ-dualismen. För även om förkroppsligandet i första ledet formuleras som något som är mer än det vi i vanlig mening kallar kropp och medvetande så tenderar försöken att precisera detta förkroppsligande att leda tillbaka till individen och den fysiologiska icke-medvetna domänen. Här sker ett begreppsligt hopp som är linje med jagdödstraditionen men som inte fullföljs.²⁰⁶ När det gäller den poststrukturella och feministiska filosofin så hyllar man ibland kroppen och förkroppsligandet som den amorfa och mångtydiga verklighet som i positiv mening alltid är bortom och mer än ord, förnuft, tanke och ordning, inte sällan kopplat till dualismen mellan kvinnligt och manligt. Problemet här kan bli att man formulerar kroppen och förkroppsligandet i ideologiska termer vilket i förlängningen paradoxalt nog gör att man riskerar att avlägsna sig från det konkreta förkroppsligandet och reproducera den kropp/själ-dualism som man försöker kritisera.²⁰⁷

²⁰⁵ I min avhandling *Genom Kroppen, Bortom Kroppen* från 2006 diskuterar jag ingående överskridandet av såväl objekt-kroppen som det förkroppsligande som visar sig där bakom. Här relateras frågan om kroppen till frågor om språk, kunskap, omgivning och socialitet i ett brett existentiellt sammanhang på ett sätt som inte är identiskt med Håkanson men på många sätt i hans anda.

²⁰⁶ Se till exempel Varela, F. J., Thompson E. & Rosch, E. (1993 [1991]). *The Embodied Mind*.

²⁰⁷ Se till exempel Rockwell, H. (1996). "An 'Other' Burlesque: Feminine Bodies and Irigaray's Performing Textuality."

*Jaglöshetens konsekvenser – att vara från den föränderligt
helhetliga öppna grunden som vetande*

Från Håkansons perspektiv kan alltså jagdödstraditionens teoretiska ifrågasättande och praktiska utforskande av jaget leda till en tillfällig eller mer permanent insikt om jag-löshet. Det finns flera sätt att beskriva vad denna jag-löshet innebär. Ett sätt är att tala om den som ett upphävande av lidande. När jaget inte längre är där finns det inte längre någon som lider. Det kan finnas det vi i konventionell mening kallar fysisk eller psykisk smärta men dessa är nu förstådda på ett helt nytt sätt. De är upplevelser men binder inte längre på det sätt som de gör när jaget är där. Ett annat sätt är att tala om jag-löshet som ett förverkligande av mänsklighetens djupaste existentiella dygder. När jaget inte är där finns helt spontant öppenhet, förståelse, kärlek, medkänsla, intelligens, vishet, omsorg, ansvarstagande och så vidare. I själva verket menar man inom jagdödstraditionen att det bara är när dessa fenomen uppstår spontant i jag-löshet som de fullt ut är vad de är.

Man kan också tala om jag-lösheten som en annan "verklighetsupplevelse" eller "verklighetsförståelse". När verkligheten konstitueras på jag-löshetens snarare än på jagets grund framstår den på flera sätt som "annorlunda". Här kan man beskriva det som att man istället för att uppleva sig som ett inre jag i harmoni med eller motsättning till en yttre verklighet uppfattar det som att man framträder *i och som en öppen helhetlighet karaktäriserad av föränderlighet och vetande*. Inom parentes kan man nämna att Håkanson i det här sammanhanget ofta anknyter till den tibetanske laman Tarthang Tulkus sätt att tala om öppenhet som rum, föränderlighet som tid och vetande som kunskap. Den verklighet som konstitueras i jag-löshet är en annan verklighet med avseende på de grundläggande kategorierna rum, tid och kunskap.²⁰⁸

²⁰⁸ För en längre diskussion av öppenhet/rum, föränderlighet/tid och vetande/kunskap se Håkanson, K. (1988). *Den skapande tomhetens bild*. kap. 16-33. För en kritisk diskussion av Derridas skillnadsfilosofi med fokus på föränderlighet/tid se

Låt oss börja med att titta på jag-löshetens verklighet från perspektivet av den *öppna helhetligheten*. I en konventionell mening har jaget alltid en position i alla situationer som det möter. Jaget är möjligt att definiera som den här eller den där personen och därför också något mer eller mindre solitt eller tinglikt. Eftersom jaget har eller är en position i en situation så innebär det också alltid ett centrum från vilket situationen kontaktas. Jag är här som ett solitt centrum och därute finns den verklighet som jag försöker kontakta. I den verklighet som jag-lösheten innebär överges jaget som solitt centrum. Det som istället träder i förgrunden är öppenhet. Vi kan inledningsvis tala om det som en "inre" och en "yttre" öppenhet. När "jag" inte längre upplever mig som en solid inre kärna blir jag istället öppenhet och utrymme. Det finns då utrymme för de tankar, känslor och upplevelser som visar sig i det inre utan att de trängs undan av eller måste anpassa sig till jaget. Och när "jag" inte längre upplever mig som ett positionerat centrum flyter jag i god mening ut i de situationer och den värld som jag möter. Med konventionella termer innebär denna öppenhet en stark närvaro. Jag möter inte längre ting, händelse och personer från ett specifikt solitt jagcentrum utan snarare som de är. I jag-löshetens verklighet är nu ytterst inte det "inre" och det "yttre" rummet åtskilda. Att släppa jaget är på samma gång att släppa fixeringen vid verkligheten som en uppsättning ting eller tinglika händelser och människor och att i detta upptäcka hur öppenhet redan är inflätad i och ett villkor för det som är:

Uppenbarligen är själva rummet "inte ett ting". Det verkar snarare vara det som tillåter ting att framträda. Låt oss då istället fråga om rummet enbart är *neutralt* eller *passivt*. Med risk att felanvända specialbegrepp inom fysiken kunde vi här åberopa oss på fysikens tal om det aktiva tidsrummet. Men vi behöver här inga specialvetenskapers hjälp. Vi kan direkt (in)se att rummet har "kvaliteter" och knappast kan sägas vara "passivt". Olika situationer har olika kvaliteter beroende på hur "rummet" disponeras. Så kan

Håkanson, K. (2003). "Särskildhet eller urskiljande? Om dekonstruktion, kronofobi och mystik."

"rummet" framstå som "kvävande", som "tryckande", som "öppet", "ljus" osv.

Man kan mena att dessa kvaliteter inte har med "rummet" att göra, att de antingen är "rent fysiska" [...] eller helt och hållet får sin karaktär av hur "tingen" relaterar till varandra.

Genom vår konventionella inriktning på särskiljande och solida "ting", objekt, riskerar vi då att missa något. För var och hur relaterar tingen till varandra? De relaterar genom rum, dvs. det intryck de och "hela rummet" gör är beroende av "mellanrummen" mellan tingen. Till att börja med skulle det överhuvudtaget inte finnas några ting om där inte funnes rum. Vi kan därför säga att rum och ting, öppenhet, icke tinglighet är helt och hållet beroende av varandra, att det ena inte kan finnas utan det andra, att det därför i en mening är "två sidor av samma sak".²⁰⁹

Man får inte underskatta radikaliteten i den öppenhet eller det rum som pekas mot här. Om man slutar att identifiera sig med det solida centrerade jaget och istället blir öppenhet, och om "inre" och "yttre" öppenhet inte kan skiljas från varandra, vad blir man då? Om man i grunden är denna öppenhet så måste man vara allt eller helheten. För om man i grunden är i och från öppenhet och rum vad kan då vara utanför?

Det är viktigt att skilja den öppna helhet som visar sig i jag-löshetens verklighet från de idéer om helhet som man kan ha. Ett specifikt jags tankar om öppen helhet är inte den öppna helhet som här åsyftas. Det här utesluter nu inte att specifika situationer formas på särskilda sätt. Men genom att man från öppenhet är närvarande med hur de formas så är man också med helheten. I öppenhet skapas helheten av en situation med allt vad den innebär i form av ting, händelser och personer. Men även "jag" skapas här. Så att vara med situationen som en öppen helhet innebär också att se sig själv ta form som en speciell individ inom denna situation. I jag-löshetens verklighet är denna öppna helhet extremt viktig eftersom den ytterst är den enda helhet vi kan få. Ett av våra stora problem som jag är att vi söker helhet på jagets villkor. Vi upplever oss som splittrade och i konflikt med oss själva och andra och försöker pussla ihop jaget till något helt.

²⁰⁹ Håkanson, K. (2001). *Bortom jaget – den blinda fläcken?* s. 235.

Problemet med detta är att det aldrig kan lyckas eftersom vår helhet då alltid kommer att bygga på en avgränsning mot något annat och därför aldrig vara helhet i ordets rätta bemärkelse. Vår enda chans till helhet är hela helheten och inget annat:

Alternativet innebär att "som del" ständigt leva från helheten – vilket är vad vi alla enligt jagdödstraditionen i grunden alltid gjort. Den helheten är inte en statisk helhet, inte ett "något", och inte heller "uteslutande". Att tänka helheten som "statisk" som ett ting är snarare [...] karaktäristiskt för ett tänkande i jagiskt perspektiv: Å ena sidan är det "jag", en imaginär helhet, å den andra är det "verkligheten" där ute, en annan om än svårfångad helhet. [...]

Sett i jagdödstraditionens ljus är ett radikalt helande ett omöjlighetsprojekt bara om man söker helheten *på jagets villkor* som ett statiskt något, som adderas ihop. Att söka det på jagets villkor är att tro att identifikationen med bilden av jagets särskildhet är förenlig med ett (upp)levande av tillvaron som helhet. Men helheten som sådan måste inte tänkas som ett statiskt något: Tillvaron är redan *hel*, därför inte heller ett "ting" som sätts samman av separata delar. "Insikten" om helheten, möjligheten att "leva" dess strömmande till skillnad från att blott och bart ha idéer om den, kräver uppgivandet av identifikationen med fragmentet, det särskilda jaget.²¹⁰

Avslutningsvis kan man anmärka att begreppet helhet har en tendens att bli problematiskt i den utsträckning det pekar mot en statisk och avgränsad helhet. Om vi följer begreppet öppenhet fullt ut finns här ingen gräns och tanken är också att denna helhet är dynamisk samt att de situationer som kan presentera sig ur denna helhet utgörs av en oändlig mångfald. Det är av detta skäl som det kanske är bäst att tala om denna första aspekt av jag-löshetens verklighet som just en öppen *helhetlighet*.

Det är på ett sätt helt tillräckligt att tala om jag-löshetens verklighetsupplevelse som öppen helhetlighet. Men just för att tankarna på en öppen helhet har en tendens att peka mot ett statiskt något kan det också vara en poäng att tala om denna verklighetsupplevelse från perspektivet av *föränderlighet*. Hur förhåller sig det konventionella solida och centrerade jaget till

²¹⁰ Ibid., s. 79.

ting, händelser och människor i sin omvärld? Det utmärks av att det griper efter fenomen som det gillar och avvisar fenomen som det inte gillar. Det utmärks också av att det ständigt försöker ordna tillvaron i enlighet med vad det själv är. Man kan säga att jaget i det konventionella perspektivet har problem med föränderlighet. Föränderligheten är bra så länge den rör sig i en riktning som jaget kan acceptera men alltifrån störande till djupt problematisk då den inte gör det. Vår respons på detta är att individuellt och kollektivt upprätta historier om föränderligheten i syfte att styra den framtida föränderligheten i önskvärd riktning eller att åtminstone undvika att göra om gamla misstag. Problemet med det konventionella jagets sätt att förhålla sig till föränderlighet är nu att det missar föränderligheten på ett djupare plan. På samma sätt som jag-löshetens verklighetsupplevelse innebär att vi slutar att se oss själva som solida och centrerade, vilket leder till öppenhet, så innebär den också att vi upphör med att gripa, fly och ordna ting, händelser och människor, vilket leder till föränderlighet. I jag-löshetens verklighetsupplevelse uppstår vi nu från och som föränderlighet vilket leder till ett luftigare och lättare sätt att leva. Håkanson gör analogin med att avslappnat gå på en promenad:

Vi kan föreställa oss att vi går en promenad. Vi är hela tiden i rörelse och sceneriet, omgivningarna ändras därför hela tiden. Dvs. det som framträder som min kropp och det som framträder som hela situationen ändras hela tiden.

Antag nu att vi vill tillämpa tanken om det nödvändiga och praktiska i att frysa fenomen. Vi stannar oupphörligt, analyserar vad vi gör, kategoriserar och fixerar ögonblick efter ögonblick av gående. Vad är resultatet? Inget gående.

Kan vi promenera utan analys och på samma gång *veta* både att vi går och att sceneriet förändras? Vi promenerar, vi stannar inte för att analysera, men vi *känner (vet)* vårt gående, förändringar i kroppen och sceneriet. Vi de-fokuserar, släpper taget om "tanke-bilden" av "mig" och "smakar" den fullständigt öppna medvetenhet, som konstituerar själva den pågående situationen.

Konventionellt sett delar vi gärna upp detta skeende i två: Dels finns det kända gåendet, dels det sceneri som betraktas som en statisk bakgrund för rörelsen, det som "vilar i sig själv". Men sett "helhetligt", i ett "flödesperspektiv", kan knappast "bakgrunden"

Och precis som när det gäller den öppna helhetligheten ovan så är nu föränderligheten inte något särskilt. Det handlar inte om någon specifik person som har föränderligheten eller någon specifik situation som kännetecknas av föränderlighet. Det handlar om upptäckten av att verkligheten ytterst kännetecknas av föränderlighet och att vi är den och från den.

Sett i föränderlighetens perspektiv är allt som en enda stor ström med virvlar och krusningar vilka hela tiden skapar och omskapar varandra i olika mönster. Här finns ingen plats att ställa sig utanför. Att gripa, fly och ordna är inte utanför strömmen utan en del av den. Detta gäller inte minst de historier som vi berättar om oss själva och vår verklighet när vi griper, flyr och ordnar. Inte heller de handlar om strömmen utan en del av den. I föränderlighetens perspektiv kommer det fortfarande finnas saker som vi i en konventionell mening gillar mer eller mindre, vissa historier som vi tror på mer än andra, men det som är avgörande är att vi förhåller oss till alla de fenomen som dyker upp i föränderlighet. Detta gäller inte minst problem av olika slag som vi tenderar att vilja undvika eller skapa förklarande och tillrättaläggande historier kring. I föränderlighetens perspektiv är det möjligt att vara med det som vi i en konventionell mening upplever som hinder, frustrationer, konflikter och blockeringar på ett nytt sätt. I den djupa förståelsen av att man är i och från föränderlighet finns inte längre något lidande:

Möjligheten till befrielse från lidande kan [...] formuleras antingen i termer av uppmärksammande av det ständigt närvarande, bortom tid å ena sidan och det uppmärksamma iakttagandet av föränderligheten å den andra. Om vi verkligen "vet" förändringen vad finns egentligen att frukta? Om vi verkligen "vet" förändringen så finns inte längre några *ting* som förändras, vi "vet" blott och bart förändring. "Vet" vi blott och bart förändring, så "vet" vi inte ett solitt, substantiellt jag, som föds, åldras och dör. *Vi är "vetande med"* förändringen eller "den plats" där förändringen

²¹¹ Ibid., s. 50.

sker, så vi "vet" det ständigt skiftande spelet av former, skillnader, som ett "sömlöst helt". Vi behöver inte anstränga oss. Vi bejakar skiljandet, differentieringen, men vi skiljer inte ut, separerar inte *absolut* det skilda, skillnaden eller skiljandet.²¹²

Och återigen är det lika tillräckligt att prata om jag-löshetens verklighetsupplevelse från föränderlighetens perspektiv som från den öppna helhetlighetens. Kommer man tillräckligt nära en av dessa båda aspekter så möter man tillslut den andra vilket bland annat visar sig i citatet ovan då föränderligheten blir ett spel av skiftande former som avslöjar sig som ett "sömlöst helt".

Slutligen kan vi också närma oss jag-löshetens verklighetsupplevelse utifrån perspektivet av *vetande*. Då den öppna helhetligheten kan uppfattas som en kal stäpp och föränderligheten som en våldsam dans så pekar vetandet mot hur dessa båda ändå på ett plan är djupt meningsfulla. Inledningsvis kan man säga att vetande i en konventionell mening är knutet till jaget som en solid punkt med ett centrum. Från denna punkt försöker jaget nå och ordna en verklighet som upplevs vara åtskild från detsamma. Det innebär att vetande från jagets synvinkel alltid karaktäriseras av att det är knutet till ett perspektiv. Jaget anlägger ett perspektiv på de ting, händelser och personer som det möter och förstår dessa utifrån de tolkningar som perspektivet ger för handen. Detta betyder att vetandet i jagets tecken alltid är begränsat. Vi kan aldrig veta mer än vad vi just nu vet från ett särskilt perspektiv. I den verklighet som impliceras av jag-löshet upphör på sätt och vis denna begränsning att gälla. När jaget upphör att dominera förståelsen av verkligheten visar det sig nämligen att verkligheten redan från början är vetande. Här upprättas nu kontakt med ett mer primärt vetande som kan förstås som själva grunden för de former av särskilda kunskaper som vi vanligtvis identifierar som vetande:

Vetande som grund kan tillåta oss att på en gång bejaka tanken om en helhetlig sanning och tanken att "mening", "sanning", och "kunskap" aldrig är "fullständiga", "avslutade", utan alltid föränd-

²¹² Ibid., s. 250.

ras i ett "spel av skillnader". Vi kan acceptera påståendet att ingen "del", ingen "beskrivning" någonsin kan fånga det hela, samtidigt som vi gör anspråk på att aldrig någonsin i grunden vara skilda från det hela som obegränsat vetande, vilket paradoxalt nog innebär att vi aldrig kan ge uttryck för någonting annat än helheten. [...]

Här kan kanske en parallell med det vi kallar "det subjektiva medvetandet" vara till hjälp. Ena ögonblicket tar "det här" medvetandet form av den här tanken, den här bilden, den här fantasin, den här idén. Medvetandet känner då sig självt i och som själva den formen. Det är att vara med-veten, att framträda som ett vetande med. Nästa ögonblick tar det en annan form. Vad som vidare kan vetas är att även om "det" är och vet just den här formen i ett givet ögonblick är det också mer. Detta "mer" är inte något specifikt, inte ett ting man kan peka på. Det är "platsen" eller "möjligheten", "grunden" som tillåter aktualiserande av en myriad av former. En aspekt av denna grund är aktiviteterna "att minnas" och "att glömma". De är särskiljande former inom det helhetliga öppna medvetandet.²¹³

Detta kan lite klumpigt läsas som att man i jag-löshetens verklighet vet allt. I en mening är det just det man menar och i en annan mening är detta givetvis helt befängt. Man vet inte allt i betydelsen en mängd specialkunskaper om än det ena och än det andra. Däremot är man i kontakt med de situationer som man genomlever på en nivå som gör att de ständigt avslöjar sig som vetande. Genom att vara i och från vetande blommar särskilda situationer upp som särskilda former av vetande. Detta mer grundläggande vetande utesluter inte till exempel konflikter när det gäller hur vi förstår saker. Från ett mer grundläggande vetande kan man konstatera att vi kan förstå något på antingen det ena eller det andra sättet. Men detta vetande identifierar sig inte med någon särskild position av förståelse. När det gäller exempelvis en kunskapskonflikt så innebär detta vetande en mer grundläggande förståelse av att en situation visar sig som en situation av kunskapskonflikt.

Eftersom det vetande som här talas om är jag-löst är det inte heller någon som har det. Man kan inte försöka nå det eller hålla det kvar. Men det betyder inte att det saknar konsekvenser. När

²¹³ Ibid., s. 231-232.

detta vetande så att säga "släpps fram" i en situation är det snarast så att det får avgörande konsekvenser:

Terapeuter och socialarbetare berättar ibland om tillfällen när de plötsligt lyckas med till synes hopplösa fall. Ofta beskrivs det som att alla deras tankar på dem själva, på hur svårt fallet är, att de måste kunna göra något, att de bör lyckas, bör förändra "klienten" osv faller bort. Man skulle kunna säga att de fullständigt "tystnar", att "tystnad inträder". Det betyder att deras "jagiskhet", välvillig, irriterad, otålig, inriktad på effektivitet, tankar, självbild, ideal, idéer, allt det som skiljer dem från den andre, *inklusive själva önskan att hjälpa*, inte längre är där. De *blir närvaro*. Denna närvaro kan också beskrivas som ett öppet rum i vilket allt det som framstår som den andres lidanden, problem, konflikter osv får plats, kan blomma, absorberas i tomhet, vissna bort. [...]

Möjligheten till ett överträdande av gränser finns inte i denna situation. Allt, "den ene" såväl som "den andre", framträder i och vilar i tystnad. Allt som finns är en helhetlig situation av tystnad, öppet rum, ett ingen-ting, som därför inte utesluter dialog, samtal, inte heller att "den ene" till synes säger något "förlösande". Men detta sägande tillhör då inte denne utan är en respons, ett "vetande", som framträder ur själva situationen: På sätt och vis skulle man kunna säga att situationen som helhet kommer till uttryck och därvid befriar sig själv.²¹⁴

Här kan man lyfta fram några saker som till exempel att jag-löshetens verklighet som vetande alltid måste uppstå som en slags överraskning, såväl för den som i stunden "är" detta vetande som för andra som i vanlig mening kan sägas "ta del" av det. Detta vetande är inte något som man kan veta innan utan något som bara kan uppstå ur en situation eftersom det är ett vetande som så att säga är denna situation. Och anledningen till att det kan vara ett sådant vetande är att det just är mer än någon specifik situation. En annan sak som är värd att poängtera är att jag-löshetens verklighet som vetande alltid tycks handla om att något får komma till ro. Som Håkanson nämner i citatet ovan innebär detta vetande att alla aspekter av en situation ges plats att blomma för att sedan vissna. Vetandet innebär här att komma till ro med att en situation är som den är. Att veta något på det här sättet är också att släppa taget om det.

²¹⁴ Ibid., s. 123-124.

Det finns vissa fynd från modern fysik som tycks peka i riktning mot den verklighet som jag-lösheten pekar mot.²¹⁵ Håkanson visar ibland på sådana paralleller men gör sällan några större poänger av dem. De kan säkert ha ett värde som symboler för att verkligheten kanske ytterst inte är vad den kan verka vara från ett konventionellt synsätt. Men samtidigt är det knappast möjligt att med hjälp av fysiken vare sig bevisa eller motbevisa det som jagdödstraditionen pekar mot. Fysiken börjar med att man tar bort medvetandet och tränger så långt in i material som man kan för att där göra i konventionellt perspektiv märkliga observationer (där bland annat det uteslutna medvetandet ibland dyker upp igen). Men för att göra reda för allt detta måste man ändå i slutändan ägna sig åt en form av filosoferande som visst kan komma nära jagdödstraditionen men som ändå inte bevisar något eller öppnar upp en praktisk väg till den verklighet man talar om.

Jagdödstraditionen, vetenskapen och det intellektuella dilemmat

I den här texten har jag genomgående försökt att visa hur jagdödstraditionen å ena sidan delar många saker med etablerad vetenskap men hur den å andra sidan enligt Håkanson också är något annat. Jagdödstraditionen har enligt honom ett eget värde som går utöver det som etablerad vetenskap presenterar. Avslutningsvis vill jag därför diskutera hur Håkanson ser på relationen mellan jagdödstraditionen och vetenskapen på ett mer övergripande plan samt hans syn på jagdödstraditionens relation till forskaren eller den intellektuelle.²¹⁶

I ljuset av att den etablerade *vetenskapen* inte sällan kritiserats för att vara mekanisk och fragmenterande är det knappast underligt om man tänker sig att jagdödstraditionen med sin betoning på det "levda" och helhetligheten kommer med ett alternativ. Men när det gäller denna fråga menar Håkanson inledningsvis att bilden av

²¹⁵ Se till exempel Hayward, J. W. (1987). *Shifting Worlds Changing Minds*.

²¹⁶ För en längre diskussion om vetenskapens begränsningar se Håkanson, K. (1988). *Den skapande tomhetens bild*. kap. 3-15; För en diskussion om samhällsvetenskapens disciplinavgränsningar se Håkanson, K. (1990). *Den heliga vetenskapligheten, kärleken och feminismen*.

vetenskapen som mekanisk och fragmenterande är alldeles för enkel och att han själv ibland också deltagit i denna förenkling. Han lyfter fram att mycket av den vetenskap som vi har redan är inriktad mot omfattande helheter och att det skulle vara omöjligt att skapa kunskap om detaljer utan någon som helst kunskap om de helheter som dessa delar ingår i. Dessutom är det uppenbart att det har producerats en mycket stor mängd värdefull kunskap som vi alla är glada för inom den vetenskap som i traditionell mening är just mekanisk och fragmenterande.

Det som dock skiljer vetenskapen från jagdödstraditionen är att medan man inom den förra söker olika helheter så är målet för den senare helheten eller helhetligheten. I det ena fallet handlar det om att så precis som möjligt försöka förstå och beskriva vissa särskilda former av helheter i det andra om möjligheten att leva från helhetlighetens perspektiv:

Själva poängen med vanligt vetenskapligt vetande är det delar upp, utforskar delar, aspekter av tillvaron. Det syftar med andra ord inte i första hand till att *öppna för det hela*. Samtidigt finns det en tendens inom vetenskapen själv att oupphörligen överskrida och luckra upp gränser, att peka på att det som först såg ut som skilda fenomen, faktiskt är innerligt relaterade till eller beroende av varandra. Vetenskapen tycks här gå en svår balansgång: I många sammanhang tycks den inte bli "sannfärdig" om den inte ser allt större helheter, samtidigt som den, om den inkluderar alltför mycket, upphäver sig själv.

Det är först när vetenskapen totaliseras, när den har anspråk för det hela, utifrån något som aldrig kan gälla annat än delar, som den kan komma i konflikt med det slags helhetliga vetande som den här boken handlar om – även om i sista hand inte heller det utgör någon verklig konflikt.

Det vetande som den här boken pekar mot är därför inte heller avsett att *ersätta* vanligt kunskapande, så att säga på dess egen nivå. Föreställer man sig det, eller vill göra det till en vetenskaplig kunskapsmetod, så tror jag risken är att vi förvandlar tillvarons fullständigt öppna helhet, som tillåter den oändliga mångfalden, till *bilden* av vad som i praktiken blir ett avgränsat helt. Vi försöker då foga in varandet och dess olika former i en tänkt, särskild *form* för varande.²¹⁷

²¹⁷ Håkanson, K. (2001). *Bortom jaget – den blinda fläcken?* s. 221.

Formulerat på det här sättet tycks det som jagdödstraditionen pekar mot på det stora hela lämna vetenskapen som den är. Självklart kan man tänka sig att den hjälper till att lösa vissa dilemman men att vetenskapen och de frågor som den undersöker i grunden förblir oberörda.

Men enligt Håkanson är detta något som kanske framförallt gäller icke-totaliserande naturvetenskap. Om vi går till samhälls- och beteendevetenskaperna blir det en delvis annan bild som tonar fram. Här ligger det snarast i dessa discipliners natur att de hela tiden har problem med att skilja mer tekniska frågor om helheter från mer existentiella frågor om helhetligheten. För just eftersom man inom dessa vetenskaper är satt att lösa mänskliga problem hamnar också ofrånkomligen problemens existentiella sida på bordet:

[Jag tror] att det finns en "inre" spänning, en dubbel självförståelse inom en sådan disciplin som sociologin. Å ena sidan vill man se den som en teoretisk, relativt värdefri vetenskap, vars analyser kan tillämpas på särskilda områden av den som så önskar, å andra sidan presenterar den ofta ett slags (social) filosofi, som likt klassisk filosofi syftar till fördjupad mänsklig självförståelse. Därtill finns här en underström som gäller ett djupgående existentiellt sökande. [...]

Somliga som identifierar sig som sociologer framställer nu sociologin som om den "egentligen" bara består av den ena, "vetenskapliga" sidan. Och viss sociologi lyckas hyfsat begränsa sig till ett *relativt* renodlat teoretiserande, ett "belysande" av specifika sociala problem, kartläggning av utsnitt ur tillvaron. [...]

Men jag tror att man misstar sig om man tror att sociologins strävanden kan reduceras till det "rent vetenskapliga". I själva verket tror jag att sociologin ofta kläms mellan den uttalade ambitionen och självbilden av att vara "rent vetenskaplig", en anständig akademisk disciplin å ena sidan och ett oftast inte klart erkänt sökande efter grundläggande lösningar på tillvarons problem å den andra. Jag tror helt enkelt att sociologin utan att erkänna det ofta motiveras av ett sökande efter något som ligger mycket nära det jagdödspraktikerna är upptagna av.²¹⁸

²¹⁸ Ibid., s. 253. För en kortare passage om sociologins dubbla självförståelse se Håkanson, K. (2002). "Den blinda fläcken: Medvetande, kropp eller materia?"

Håkansons poäng är inte att sociologer eller andra samhälls- och beteendevetare omedelbart bör upphöra att försöka förstå den existentiella dimensionen. Det han däremot starkt vill ifrågasätta är samhälls- och beteendevetenskapernas tendens att tro att den kan komma åt och lösa existentiella frågor om helhetligheten från perspektivet av det mer tekniska helhetsvetande som blir den ofrånkomliga följden av vetenskapligheten. Genom att samhälls- och beteendevetenskaperna hela tiden närmar sig existentiella frågor om helhetligheten på detta sätt skapas en rundgång som leder till förvirring och lidande. När man tänker sig att grundläggande mänskliga frågor skall få sin lösning med nya teorier eller nya empiriska forskningsinsatser löser man ofta mycket lite och skapar istället en mängd begrepp och "sanningar" som inte sällan får konsekvensen att de döljer snarare än avslöjar det som är viktigt att förstå när det gäller existentiell helhetlighet. Som samhälls- och beteendevetare tenderar vi att fångas i ett spel av att ständigt skapa nya kunskaper där huvudsyftet med tiden inte sällan blir att skapa en position och identitet i vetenskapssamhället.

I det här läget skulle jagdödstraditionen kunna spela en mycket viktig roll. Det handlar om att dels erkänna skillnaden mellan tekniskt helhetsvetande och existentiellt helhetlighetsvetande men också om att vi alla, inkluderat forskare, inser vikten att på något sätt försöka ta sig an det senare. För forskaren handlar det inte minst om att sluta tro att denne utforskar fenomen som ligger utanför denne själv. Det handlar om att inse att de frågor och problem som forskaren identifierar finner en resonans på den existentiella nivån hos denne själv och att frågor och problem bara kan bli klart sedda om de är sedda hos en själv. Det handlar också om att sluta tro att man kan särskilja sin forskning från hur man lever sitt liv i övrigt i relation till dem som står en närmast men också i relation till samhället i stort.

Om det existentiella helhetlighetsvetande som jagdödstraditionen pekar mot skulle realiseras i större utsträckning så innebär det enligt Håkanson i förlängningen knappast att vi får mer samhälls- och beteendevetenskaplig forskning. För den som är grundad i det existentiella helhetlighetsvetandet blir det tekniska helhetsvetan-

det, åtminstone när det gäller samhälls- och beteendevetenskap, mindre omfattande och mindre problematiskt:

Om övertygelsen, tron på jaget och dess särskildhet upphör, upphör i ett slag det mesta av de till synes ofrånkomliga komplikationerna. Inte så att de fenomen som de många kända teorierna, filosofierna osv. handlar om behöver förnekas. Snarare faller de på plats, då deras "grund" blir sedd. Det blir sett vilka av dem som "beskriver" en problemvärld som blir verklig just till följd av tron på särskildheten och vilka som beskriver "problem" som är oberoende av denna tro. Det blir möjligt att skilja på frågor som följer av tron på illusionen, frågor som därför tycks skapa olösliga filosofiska, teoretiska och existentiella problem och frågor som äger giltighet inom ett begränsat fält.

Många teorier om människan, många av dess teoretiska komplikationer, faller bort i det ögonblick insikten om jag-illusionen är där. Teorierna visar sig sakna "grund" då de förut-sätter frågor eller föreställningar som saknar "grund". Tillvaron blir enklare – men därför inte mindre rik – och därmed blir också teorierna enklare. Samspelet med andra blir enklare – behovet av teorier om mänskligt samspel, som, att döma av dagens mångfald av sådana, tycks vara stort, bortfaller. Mötet mellan människor är inte längre ett möte mellan bilder, grundat på hägkomster, kategoriseringar baserat på minnen av oförrätter. Den andre blir sedd "som hän är" utan att detta, som vissa psykologiska teorier antar, betyder att man måste "gå in i" den andres psyke, för att snoka upp dolda hemligheter. Medkänslan är där som handlandets grund varför behovet av etiska system, teorier om etik bortfaller.²¹⁹

Här uppstår det en paradox för forskaren eller den intellektuelle. Denne är ju vanligtvis tränad i tekniskt helhetsvetande. Han eller hon är ju expert på att hantera komplicerade teorier, skapa sofistikerade undersökningar och tolka forskningsresultat. För forskaren eller den intellektuelle kan det existentiella helhetlighetsvetandet framstå som alltför mycket av en förenkling. Eftersom det här inte finns någon komplex mänsklig verklighet att ägna sig åt försvinner också intresset för den existentiella helhetlighetskunskapen men därmed också dess potential om den nu finns. Omvänt kan vi också föreställa oss en forskare eller intellektuell som likt författaren till denna text faktiskt uppmärksammat och blivit djupt intresserad av

²¹⁹ Håkanson, K. (2001). *Bortom jaget – den blinda fläcken?* s. 272.

det existentiella helhetlighetsvetandet. Då kan problemet uppstå att man istället teoretiserar det som inte går att teoretisera. Från ett initialt intresse där man faktiskt ser och förändrar något i den existentiella helhetlighetens ljus blir man snart allt skickligare på att prata teoretiskt om denna, vilket i förlängningen mycket effektivt hindrar faktisk insikt. Det finns förvisso inga garantier för att man skall kunna undvika detta problem. Utan att gå in i en längre diskussion kan man ändå avslutningsvis anmärka att man inom jagdödstraditionen är akut medveten om denna problematik och att man gör en hel del för att motverka den.

En kärleksfull död i livet

Avslutningsvis kan det vara intressant att vända den här texten mot sig själv. Till en början tyckte jag att det var ett problem att i huvudsak arbeta med en ännu inte publicerad text av Håkanson och jag försökte därför att få med citat från publicerade texter. Men ju mer jag funderade över det desto mer symboliskt blev det att i huvudsak arbeta med den opublicerade texten, som inom parentes sagt bara är ett av en rad mycket välskrivna opublicerade manus som Håkanson arbetade fram under 1990-talet, och tillslut höll jag mig bara till den. Eftersom texten har förblivit opublicerad kan man ju i klassisk samhällsvetenskaplig mening fundera över om den säger saker som inte *får* sägas. Man kan fråga om den handlar om saker som måste trängas bort för att samhällsvetenskapen skall kunna upprätthålla bilden av sig själv? I ett sådant ljus är det en poäng att texten nu blir synlig trots allt. Men det handlar inte bara om det som inte får sägas. För texten är paradoxal i den meningen att den på en och samma gång uttalar sig om sådant som den samtidigt menar egentligen inte *kan* sägas, åtminstone inte fullt ut. Jag tror inte att det betyder att texten är meningslös. Det som egentligen kanske inte kan sägas kan ibland få liv just av att det ändå "sägs", eller kanske snarare att man "försöker" säga det. Men oavsett detta så kan man ju med lite akademisk finess säga att en opublicerad text om det som inte kan sägas på något entydigt sätt illustrerar sig själv på ett utmärkt sätt genom att både finnas som manus men ändå inte som publicerad.

Man kan också i enlighet med tankarna kring jag-löshet fråga sig vilka "jag" som manas fram här. Här finner vi kanske jaget Kaj Håkanson som den medkännande och visa lärare som har tagit sig an mänsklighetens mest fundamentala lidande, som upplöst det genom att teoretiskt och praktiskt studera jagdödstraditionen och som sedan presenterat resultatet för oss andra. Vi finner kanske också jaget Tomas Kumlin som den lärjunge som har varit klok nog att förstå hur enastående Kaj Håkanson är och som med en mängd citat från mästaren också visar hur man skall komma tillrätta med mänsklighetens fundamentala lidande. Slutligen finner vi kanske ett läsarjag som antas åtminstone delvis sväva i okunnighet om mästaren, lärjungen och den jagdödstradition som de förskriver sig till, som lider och som behöver upplysas i större eller mindre utsträckning.

Visst kan man måla upp en sådan bild! Och visst kan den ha ett mått av sanning i sig! Men spelar det i slutändan någon roll? Om något av vad den här texten talar om är riktigt är det bara särskiljande bilder som kan ses för vad de är och släppas. Det som egentligen spelar roll är väl om den person som lyfts fram i texten, den som skrivit den och läsaren i slutändan känner en lite större klarhet över det förunderliga liv som vi alla tycks leva? För författaren framstår det i alla fall än en gång som att det bara är en sak man kan göra – ge upp! Om man skall kunna leva fullt med medkänsla och någon form av vishet bland sina medmänniskor måste man släppa taget om varje stund, leva sig igenom en mängd små kärleksfulla dödar i livet. Är det inte då som man är som allra mest "där"? Och oavsett hur nuet än ter sig, var man tror sig komma ifrån och var man verkar vara på väg, så är det väl just att man är "där" som är allra viktigast? Håkanson en sista gång:

Att tömma medvetandet, det är att ge upp all identifikation med det kända, att odelat och öppet, utan tankar, utan referenspunkter, lyssna till allt som är. Det är att inte söka tygla rädslan genom att fixera något som helst, att helt öppet vara i och med den förändring som hela tiden sker, oberoende av vad *jag*, dvs. kokongen av skenbar självständig vilja, vill. Det är att fullständigt lita på tillvaron, att innerligt förstå att den enda verkliga säkerheten ligger i erkännandet av den totala osäkerheten, att inse att livet lever som det vill, oberoende av vad "jag" tycker om det. "Jag" håller kanske fast vid att "jag" ändå kan styra och ställa med livet, men lite

reflexion visar att "jag" och "mina" planer och föreställningar om hur tillvaron skall vara, ideligen kullkastas av livet.

Det som krävs är att "jag" släpper hela "mitt" bagage. Till det bagaget hör bilden av "den som släpper". [...]

Det är utmaningen:

Att våga dö från jaget.²²⁰

* * *

Litteratur

- Bauman, Z. (2002 [2001]). *Det individualiserade samhället*. Göteborg: Daidalos
- Bellah, R., Madsen, R., Sullivan, W., Swidler, A. & Tipton, S. (1996 [1985]). *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1985 [1972]). *Anti-Oedipus. Capitalism & Schizophrenia*. London: The Athlone Press
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1988 [1980]). *A Thousand Plateaus. Capitalism & Schizophrenia*. London: The Athlone Press.
- Derrida, J. (1981 [1972]). *Positions*. London: The Athlone Press.
- Giddens, A. (2001 [1984]). *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Goffman, E. (1970 [1967]). *Människors möten. Studiet av det direkta samspelet mellan människor*. Stockholm: Aldus/Bonniers.
- Hayes, S. C. & Smith, S. (2005). *Get Out of Your Mind and Into Your Life. The New Acceptance & Commitment Therapy*. Oakland: New Harbinger Publications.
- Hayward, J. W. (1987). *Shifting Worlds Changing Minds. Where the Sciences and Buddhism Meet*. Boston & London: New Science Library, Shambala.
- Håkanson, K. (1981). *Dubbla verkligheter. Om psykoterapi, social identitet och verklighetsuppfattning*. Stockholm: Prisma.
- Håkanson, K. (1982). *Ovetande och vetande*. Göteborg: Korpen.
- Håkanson, K. (1988). *Den skapande tomhetens bild. Om kunskap och kärlek*. Stockholm: Prisma.
- Håkanson, K. (1989). *Den förhållande bilden. Om sociologisk dualism, postmodernistisk nihilism och tomhetens kärlek*. Research reports from the Department of Sociology Uppsala University, Vol 1989:4.
- Håkanson, K. (1990). *Den heliga vetenskapligheten, kärleken och feminismen. Fem uppsatser om årskiljande*. Research reports from the Department of Sociology Uppsala University, Vol 1990:3.

²²⁰ Ibid., s. 295.

- Håkanson, K. (1993). "Jagberättelse, skuld och försoning. Reflektioner över 'nedmonteringen' av jaget." *Divan, Häfte 6*. s. 85-96.
- Håkanson, K. (1999). "Den sociala (?) determinismen och kampen för en bättre värld." *Sociologisk forskning. Vol. 36, Häfte 2*. s. 96-117.
- Håkanson, K. (2001). "Buddhist Ways of Knowing and Constructivism." I Wallner, F. G. & Agnese B. (red.). *Konstruktivismen. Eine kulturelle wende*. s. 109-131. Wien: Braumüller.
- Håkanson, K. (2001). *Bortom jaget – den blinda fläcken?* Opublicerat manuskript, Uppsala: Uppsala universitet, Sociologiska institutionen.
- Håkanson, K. (2002). "Den blinda fläcken: Medvetande, kropp eller materia?" *Sociologisk forskning. Vol. 39, Häfte 1*. s. 28-60.
- Håkanson, K. (2003). "Särskildhet eller urskiljande? Om dekonstruktion, kronofobi och mystik." *Häftet för kritiska studier. Häfte 1*. s. 17-41.
- Kumlin, T. (2006). *Genom kroppen Bortom kroppen. En upptäcktsresa vid kroppens gränser*. Uppsala: Uppsala universitet, Sociologiska institutionen.
- May, R. (1999 [1983]). *Den omätbara människan. Om människosynen i existentiell psykologi och terapi*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Packer, T. (1992 [1990]). *Fånga nuet. Att arbeta med det som är*. Farsta: Via bokförlag.
- Potter, J. (2000 [1996]). *Representing Reality. Discourse, Rhetoric and Social Construction*. London: Sage Publications.
- Rockwell, H. (1996). "An 'Other' Burlesque: Feminine Bodies and Irigaray's Performing Textuality." *Body & Society. Vol 2(1)*, s. 65-89.
- Varela, F. J., Thompson E. & Rosch, E. (1993 [1991]). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Ett spel av möjligheter

Elisabeth Lindberg

SOM GRUNDSTUDENT I socialpsykologi var Kaj Håkansons perspektiv och tänkande en av mina viktigaste inspirations- och motivationskällor. Det utforskande perspektiv jag fick ta del av genom hans böcker och föreläsningar gjorde att jag blev alltmer intresserad av att fortsätta studera människors möjligheter och gränser inom det sociologiska fältet. Som nyantagen doktorand hade jag, mot den bakgrunden, en tanke om att använda mig av dekonstruktion som "vägledande perspektiv" och "metod" i min avhandling. Det blev, visade det sig efter ett tag, ett annat perspektiv som blev mina huvudsakliga analys- och metodverktyg. Men också det, att pröva olika (vedertagna och inte så vedertagna) perspektiv och följa analysen mer förutsättningslöst, var något Kajs kurser, föreläsningar och böcker visat värdet av, ett förhållningssätt till det vetenskapliga arbetet som följt med mig som forskare och lärare sen dess. I mitt bidrag till denna festskrift till Kaj Håkanson har jag därför valt att återvända till några av de tankar jag hade i början av min forskarutbildning om relationer mellan erfarenhet, verklighetskonstruktion och dekonstruktion av det förgivettagna.

a) Dekonstruktionens kontext?

Durkheim representerade det centraleuropeiska allvaret. [...] Allvaret består i en föreställning om en hög och opersonlig mission, en mission som väljer sin förkämpe snarare än att han själv skulle välja den. Allvaret består vidare däri, att man anser sig ha undfått sanningen samt i föreställningen, att sanningen är en

regel utan undantag, varvid undantagen dock har en märklig, ja paradoxal förmåga att göra sig gällande, varför de måste bekämpas.²²¹

Orden är Johan Asplunds. I min läsning ger de en slags sammanfattande bild av det modernistiska seendet av världen som postmodernismen diskuterat och problematiserat. Postmodernism kan ses som ett paraplykoncept för de strömningar som bildats inom det postmoderna samhället, säger kulturteoretikern Mike Featherstone.²²² Det dessa strömningar har gemensamt är att de har att göra med ett försök till frigörelse från den, som han uttrycker det, tankens förstelning som modernismens försök till fastställande av någon form av sanning innebär.²²³ Medan man inom modernismen försöker marginalisera eller helt enkelt överse med det som inte passar in i systemen för att på det sättet försöka nå den "rena sanningen", söker man inom postmodernismen ett nytt sätt att förstå verkligheten på. Modernismens "marginaliseringar" och "misslyckanden" ses här som potentialer och möjligheter. Postmoderniteten, säger Featherstone, innebär i den bemärkelsen ett epokskifte, en brytning med moderniteten, en ny ordning generellt kännetecknad av pluralism med samtida

²²¹ Asplund, Johan 1983, s. 269.

²²² Om man försöker skilja mellan modernitet och modernism, postmodernitet och postmodernism, skulle man kunna säga att modernitet, och postmodernitet, är historiska epoker eller kulturer, medan modernism, och postmodernism, är tänkandet om/i dessa epoker eller kulturer. Moderniteten kan sägas ha uppstått vid renässansen, definierad i relation till antiken – det gamla (antika) gentemot det nya (moderna). Det finns dock skilda uppfattningar om när moderniteten började – Nyare tiden (Angehrn, Spaemann), upplysningen (Habermas), samtida med modernismen, d.v.s. *der ästhetische Modernismus* (Adorno). Inom filosofin menar man att den europeiska moderniteten präglas av upplysnings-tänkandets framtidstro och av förnuftet (ratio) som filosofins medium. Se t.ex. *Ord & Bild*, nr 1-2, 1994, s. 182. Mike Featherstone menar att moderniteten kontrasterar mot den traditionella ordningen inom det gamla, den implicerar en rationalisering och differentiering (specialisering) av den sociala världen via en progressiv ekonomi och administration, vilken utmynnar i den kapitalistisk-industriella statens uppkomst. (Featherstone, Mike 1991, s. 3)

²²³ Featherstone, Mike 1991, s. 3.

föreställningsvärldar, en decentrering, ett icke logo-centriskt kunskapande,²²⁴ samt en utgångspunkt i föreställningen att ingenting är entydigt. Postmodernismen innebar ett försök att bryta med modernismens dikotoma tänkesätt.²²⁵

I antologin *Postmodernism and Social Theory* (1992) diskuteras *dekonstruktion* som en av postmodernitetens strömningar. De två mest generella begreppen inom postmodernistisk social teori-bildning är, menar man här, *decentrering* och *skillnad*; att världen är decentrerad och skapad av skillnader. Vad man försöker göra inom postmodernismen är att "se världen på nytt"; postmodernismens synvinkel är det decentrerade seendet. En av författarna i boken, Charles Lemert, beskriver detta som att världen förändras när den beskrivs utifrån den Andres synvinkel, och exemplifierar med en undersökning gjord av kulturanthropologerna Marcus och Fisher. Han menar att Marcus och Fisher istället för att försöka beskriva de människor de undersöker, *ser* dem ur en specifik relation till världen. Dekonstruktion beskrivs här som en metod för bl.a. en social teori om skillnader, vilken följer av det decentrerade seendet av den sociala världen.²²⁶

Dekonstruktion beskrivs här också som en *poststrukturalistisk* rörelse. Lemert beskriver poststrukturalismen som en del av postmodernismen, där det postmoderna perspektivet radikaliserar poststrukturalismens mål:

Postmodernism further radicalized the poststructuralist goal of rethinking the history of the West in decentered, differential, ironic terms. Insofar as poststructuralism remained (for the most part) a theory of literature, postmodernism became an even more general theory of culture [...] without obvious limits.²²⁷

²²⁴ Den logo-centriska myten innebär enligt Heidegger ett försök att återkalla betydelsen/meningen till sin rätta självidentifierande källa, ett sökande efter ursprung, sanning, närvaro d.v.s. Being, ej beings. Att eftersöka beings = att dekonstruera = att frigöra en mångfald betydelser/meningar enligt Derrida. Se Norris, Christopher 1991, t.ex. s. 59.

²²⁵ Featherstone, Mike 1991, s. 3; Seidman S. och Wagner, D. G. (eds.) 1992, s. 32.

²²⁶ Seidman, S. och Wagner, D. G. (eds.) 1992, s. 24.

²²⁷ Ibid., s. 29 f.

Lemert menar att i den dekonstruktionistiska stil som representeras hos Jacques Derrida står det gamla och det nya i icke-lineär relation till varandra, på så sätt att själva idén om gammal och ny är altererad: "the world is not thrown over but rethought or, better, rewritten".²²⁸ Att ta den Andres perspektiv är inte bara ett rollbyte utan snarare ett resultat av "a radical reconfiguration of the social world."²²⁹ Derrida citeras: "Deconstruction is a play against and within the language one must use".²³⁰

Postmodernismen – tänkandet om/inom det postmoderna – skulle alltså kunna ses som det som kommer efter modernismen – tänkandet om/inom det moderna – och som bryter med de modernistiska grunderna. Men innebär detta att den moderna tidsepoken tog slut vid postmodernitetens inträde? Ska postmodernismen ses som modernismens efterföljare, eller som en del av modernismen i form av *modernitetskritik*? Många, däribland filosofen Jean-Francois Lyotard, har menat att det förhåller sig på det senare sättet, liksom Odo Marquard, nutida tysk filosof. Marquard har lyft fram att förhållandet mellan modernism och postmodernism bör förstås som ett dialektiskt förhållande, som tes – antites, inom moderniteten:

Postmodernismen dök upp med tesen: nu har vi moderniteten bakom oss, nu kommer en ny epok. Min föreställning däremot är: sedan moderniteten finns, finns också modernitetskritiken. Den finns säkert redan hos Rousseau. Postmodernismen som modernitetens kompensationskultur hör så att säga till moderniteten.²³¹

Kan förståelsen av postmodernismen som en modernitetskritik, snarare än som modernismens efterföljare, ses ligga mer i linje med postmodernismens eget perspektiv? Eftersom ismerna i det senare perspektivet skrivs fram genom att peka på vad som sägs vara deras centrala innebörder, vad de inbegriper, vad de

²²⁸ Ibid., s. 31.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Ibid.

²³¹ *Ord & Bild*, nr 1-2, 1994, s. 108.

utesluter och hur de skiljer sig åt. En gränsdragande fokusering. Postmodernismen sägs ju handla om problematiken i att försöka göra detta.²³²

b) Exemplet Dorothy Smith

Dorothy Smith har kritiserat sociologin för att den som diskurs med sina begrepp och metoder konstituerar kvinnor som objekt snarare än subjekt. Hon ger flera exempel på hur kvinnor genom historiens gång tystats i såväl text som tal och därigenom utesluts ur maktens sfärer. Detta har enligt henne lett till att kvinnors sätt att känna världen inte representerats i de styrande organisationerna. En verkan av detta hon diskuterat är de *institutionella* formerna för kvinnans uteslutning; hur kvinnan har blivit, och förblivit, den Andra.²³³ Smith har, som ett förslag till lösning på problemet, föreslagit en metod för att omlokalisera det sociologiska subjektet, en metod som går ut på att "subjektivera" kvinnan genom att fokusera på faktiska individer (kvinnor och män, inte kvinnlighet och manlighet) lokaliserade i ett vardagsliv. Genom att fokusera på en levd praktik kan de socialt organiserade relationerna mellan vardagslivets erfarenheter och marknadsekonomin (kapitalismens) sociala relationer problematiseras. Förslaget innebär att vi utgår från den situation som råder och därifrån successivt upptäcker den institutionella maktrelationen *inifrån*. Hon har pekat på hur ett sådant perspektiv har potential att synliggöra könsmönster i makteliter, formella organisationer, olika typer av stratifierings-mönster etc. Institutionaliserade relationer genereras av faktiska lokaliserade erfarenheter, menar hon, varför den metod som bör användas är en metod som går ut på att utforska styrrelationer inifrån erfarenheten av arbete, med fokus på också kvinnor som subjekt: genom att problematisera de socialt organiserade relationerna kan vardagslivet bli sociologins undersökningsområde, eftersom dessa utgör de inre organisationer vilka genererar de yttre.²³⁴

²³² Se även Håkanson, Kaj 1988, s. 256, angående detta.

²³³ Smith, Dorothy 1987, ss. 17-34.

²³⁴ Ibid., ss. 97-100, 154-161, 175-204.

Smith har alltså velat lyfta fram potentialer som ligger i att göra vardagslivet till sociologins studieobjekt, där studiet utgår från den faktiska individen som lever och verkar i samhället. Hon har argumenterat för att detta ger ett nytt perspektiv, just genom att omkonstruera seendet på förhållandena, med (också) kvinnan som *subjekt* i forskningen. Är Smiths förslag ett exempel på ett dekonstruktionistiskt projekt? Eller är det ett exempel på *rekonstruktion* i postmodernistisk anda? Eller ska Smiths förslag ses som ett slags modernitetskritik à la Odo Marquard, eller, det slags modernitetskritik som Featherstone benämner postmodernism? Ett möjligt svar är följande: Dekonstruktion innebär, enligt Featherstone, att avslöja och på sikt neutralisera objektsdikotomiers hierarkier, det räcker alltså inte att ta den andres perspektiv i bemärkelsen av ett rollbyte, att byta plats mellan tidigare positioner, för att projektet skall bli dekonstruktionistiskt. Om vi byter plats mellan tidigare "över" och "under", om vi byter platser i den tidigare ordningen och underordningen, kan vi visserligen upptäcka nya saker, vi kan synliggöra förhållanden som osynliggjordes i den tidigare begreppshierarkin. Men om vi stannar vid detta, så återskapar vi samma grundläggande antaganden som den förra ordningen stod på, det enda som har förändrats är platserna i hierarkin.

Skillnaden blir då egentligen bara att nya angreppssätt och termer används *för att göra samma sak*, nämligen att, som Kaj Håkanson uttrycker det angående den Västerländska filosofins projekt, söka självidentifierande kunskapsobjekt, något icke föränderligt som vi kan ta fasta på,²³⁵ där det man studerar återfinns i en ny hierarki, en ny ordning och underordning. Vad som skett är då enbart ett byte av perspektiv där nuvarande periferi placeras i centrum, och där sammanhang söks i skillnader i stället för i likheter. Derrida skriver att oppositionen av två metafysiska begrepp (tala/skriva, närvaro/frånvaro, subjekt/objekt) aldrig är en konfrontation mellan två termer utan en hierarki, och ordningen i en underordning. Dekonstruktion kan inte omedelbart

²³⁵ Håkanson, Kaj 1988, s. 258.

passera till en neutralisering av termer; den måste, genom en dubbel gest, en dubbel vetenskap, ett dubbelt skrivande, praktisera ett byte i den klassiska oppositionen *och* en generell omplacering i systemet. Det är bara på det sättet dekonstruktion kan erbjuda medlen för ett ingripande i oppositionsfältet den kritiserat, och detta fält är också ett fält av icke diskursiva krafter. Inget begrepp är metafysiskt i sig själv utan tillhör en systematisk kedja som konstituerar det, och konstituerar i sig själv ett system av påståenden; dekonstruktion består inte i att gå från ett begrepp till ett annat, utan i att ändra och omplacera i en begreppslik ordning, *likaväl som* i den ickebegreppslika ordning den artikuleras genom.²³⁶

Syftet med dekonstruktion kan på så sätt sägas vara att nå ett vetande bortom absolut kunskap (en icke logocentrisk kunskap), d.v.s. ett vetande som inte är baserat på "någonting fast" och entydigt mot vilket vetandet är kontrasterat,²³⁷ som Håkanson uttrycker det. Ett vetande genom ogripbar skillnad, "unheard of thoughts". "Det andra" blir här det okontrollerbara, det som bestämmer mig som subjekt, *de* andra, det oförutsedda, ytterst: min personliga död.²³⁸

c) Dekonstruktion och erfarenhetens kontext

En kontext kan aldrig vara absolut determinerad, eller, dess determinering kan aldrig helt och hållet "säkras", menar Derrida.²³⁹ Det vill säga, vi kan aldrig helt och hållet säkerställa ett teckens *faktiska* (i bemärkelsen entydiga, i motsats till principiella) betydelse, dess *egentliga* (egna) mening eller en texts

²³⁶ Derrida, Jacques 1990, s. 21.

²³⁷ Kontrasten utgörs av "det som kan exkluderas" som varande anomalier, vilket genom sin existens i stället måste inkluderas som en positiv möjlighet. Derrida, Jacques 1990, s. 17.

²³⁸ Håkanson, Kaj 1988, s. 274. Se också Bauman, Z: *Döden och odödligheten i det moderna samhället*, 1994.

²³⁹ Derrida, Jacques 1990, s. 3.

*absoluta*²⁴⁰ innehåll. Detta eftersom språket är ett öppet system – en kontext kan aldrig bli mättad. Håkanson har uttryckt detta som att det inte finns några entiteter/enheter som kan fungera som stabila, hypotetiserade kunskapsobjekt; någonting icke föränderligt.²⁴¹ Nagarjuna har uttryckt det som att det är inte det, att någonting absolut inte kan formuleras, men en sådan själv-refererande verklighet är illusorisk.²⁴²

En kontext aldrig kan bli mättad, på grund av upprepningens skillnader, det strukturella omedvetna – en essentiell frånvaro av *intentionen* bakom ett faktiskt yttrande, för att tala med Derrida. Av den anledningen kan ett begrepp aldrig vara *helt och fullt* entydigt, precis som en *erfarenhet* inte kan vara helt och fullt entydig då erfarenheten sker genom språket. Att påbörja en analys av en text, eller av en erfarenhet, genom att exkludera sådana möjligheter av ett begrepps inneboende eventualiteter medför problem eftersom dessa möjligheter är en del av den struktur som kallas "standard".²⁴³ På detta sätt har Derrida kritiserat strukturalismen och dess antaganden om att det går och att man bör exkludera vissa delar av ett begrepp för att göra det metodologiskt hanterbart – praktiskt användbart genom att definiera det. Enligt Derrida finns det således ingen *ren* erfarenhet, ingen bestämd mening som man i princip skulle kunna fastställa eftersom de språkliga systemen alltid är öppna, föränderliga och innehåller möjliga (eventuella) betydelser.

I enlighet med detta perspektiv har Norris hävdad att om man försöker fixera en term inom ett givet system av förklaringar, blir denna term användbar på sätt som förnekar eller förtrycker dess radikala insikter.²⁴⁴ Han säger att vanligen ser man det som att mening ges genom korrelation, eller opposition, till det egna systemet, men vad som blir undertryckt genom en sådan statisk

²⁴⁰ Absolvo = avskuren från, segregerad.

²⁴¹ Håkanson, Kaj 1988, s. 259.

²⁴² Magliola, Robert 1986, s. 94.

²⁴³ Derrida, Jaques 1990, s. 89.

²⁴⁴ Norris, Christopher 1991, s. 32.

begreppsmässighet är den "kraft", eller "makt" (*force*), hos intentionen som överskrider alla strukturens band. Att dekonstruera innebär därmed, enligt Norris, att lösa upp och upphäva både en given prioritetsordning *och* det system av begreppsliga oppositioner som gör att denna ordning förväxlas med det objektivt sanna.²⁴⁵ Ett begrepps inneboende "kraft" "orörliggörs" genom att anta att det äger någon sorts objektiv eller självbegränsande status. Detta poststrukturalistiska och dekonstruktionistiska tänkande har, menar Norris, en grund i Nietzsche. Vad Nietzsche bidrar med är en filosofisk skriv-stil som förblir intensivt skeptisk till alla sanningsanspråk – inklusive de egna – och som därför öppnar en möjlighet att befria tanken från sina urgamla begreppsliga begränsningar. Dessa ligger djupt inbyggda i logiken, i den begreppsliga och den kommunikativa strukturen hos språket. Så djupt, säger Norris med hänvisning till Derrida, att ett försök att helt bryta med dem skulle innebära att riskera galenskap eller en total icke-kommunikation.²⁴⁶

d) Dekonstruktion i praktiken?

Ferdinand de Saussure har hävdats att språket är beroende av skillnader, eftersom det i sin struktur består av särskiljande oppositioner. Mening uppstår genom skillnader inom ett större system. Ord, begrepp etc. får sin betydelse genom att kontrasteras mot andra ord, begrepp etc. inom den konstruktion de kommer att utgöra del av. Men, menar alltså det dekonstruktionistiska projektet, vi kan inte genom skillnaderna återfinna ordets egen mening eftersom ordet ingår i det *spel* av skillnader som språket utgör. Genom att konstruera egna begrepp har Derrida velat skapa ett sätt att komma förbi problematiken här. Norris menar att härigenom gör Derrida en taktisk tillflykt till en skiftande uppsättning termer som inte kan reduceras till en enkel självidentifierande mening. *Differance* är kanske det mest effektiva

²⁴⁵ Ibid., s. 31, 50.

²⁴⁶ Ibid., s. 57.

av Derridas begrepp, säger han, eftersom det sätter upp en störning vid den signifierande, betecknande nivån (skapad av den anomala stavningen), vilken grafiskt motstår en sådan reduktion. *Differance* består av två delar: *to differ* (att skilja sig åt, avvika från) och *to defer* (att uppskjuta), vilka båda medverkar till dess textuella styrka utan att någon av dem fullt ut kan fånga dess mening.²⁴⁷ *Differance* är "den oreducerbara frånvaron av intention eller närvaro hos det performativa yttrandet" skriver Derrida.²⁴⁸ Han talar om möjligheten av att utforma en ny typologi av kategorier, som inte bygger på de klassiska oppositionerna där det ena utesluter det andra ur systemet, där de alltså inte exkluderar varandra utan i stället förutsätter varandra på ett asymmetriskt sätt, som ett generellt (spel)rum för deras möjligheter.

Enligt Norris bereder Derrida nya grunder i den utsträckning som *differ* övergår i *defer*, eftersom detta involverar idén om att meningen/betydelsen alltid är uppskjuten (*deferred*), kanske till en punkt av oändlig utfyllnad, genom meningens/betydelsens *spelrum* (the play of signification). *Differance* betecknar dock inte bara detta tema utan ger också i sin egen ostabila mening ett grafiskt exempel på den process som är i pågående. Derrida utvecklar en hel retorik av liknande termer som ett medel att motstå den begreppsliga instängdhet som, menar Norris, kanske annars skulle hota hans texter.²⁴⁹ Genom att använda denna nya begreppsbildning *parallellt* med ett traditionellt begreppsskapande i ett "dubbelt skrivandet, ett dubbelt vetenskapande" erhålls ett medel för att nå målet begreppslig neutralitet. Det gamla och det nya äger samtidighet vilket skapar förutsättningar för att kunna upptäcka de begränsade och begränsande hierarkierna och de metafysiska antaganden de vilar på.

I *Den skapande tomhetens bild* (1988) skriver Håkanson: "Men mitt ständiga hackande på åtskillnad och distinktion då? Om något kan väl det knappast vara förenligt med en filosofi som

²⁴⁷ Norris, Christopher 1991, s. 32.

²⁴⁸ Derrida, Jacques 1990, s. 18 f., min översättning.

²⁴⁹ Norris, Christopher 1991, s. 32.

betonar motsatsers och skillnaders spel?!²⁵⁰ Frågan besvaras nekande, han menar att det är förenligt eftersom det handlar om åtskillnader eller motsatser som görs absoluta och vari det finns en tendens att låta "den ena sidan" få utgöra modell för det verkliga livet, medan "den andra" i förhållande bli en anomali:

Låt oss säga att vi bestämmer determinism och fri vilja på sådant sätt att där den ena är kan inte den andra vara. Låt oss vidare säga att vi bestämmer ett fenomen som *en person* och menar att denna antingen handlar av fri vilja eller determinerat. Eller: Vi har definierat två personer som essentiellt lika t ex i det att båda är människor. Men den ena – forskningsobjektet – behandlar vi konsekvent som om hans handlande vore determinerat, den andre – forskaren – som om han handlade utifrån fri vilja. [...] Om vi påstått att allt och alla "egentligen är" determinerade så visar det sig att vi ideligen i praktiken "tvingas" tala om och beskriva situationer som om så inte vore fallet. Eller också säger vi att båda synsätten är giltiga, utan att alls kunna förklara hur – eftersom vi själva definierat dem som motsatser. [D]en invändning jag gör mot distinktioner [är] att vi "hypostaserar" distinktionerna, låter dem "stelna", uppfattar dem som "givna" eller något man "måste" upprätthålla. Och ibland verkar det som om vi tror att distinktionerna i sig skall visa oss sanningen, förmodligen genom att "svara mot" de "verkliga" åtskillnaderna. På sätt och vis missar vi därmed också de åtskildas beroende av varandra – genom "negativ referens".²⁵¹

Även med invändningen att determinism och fri vilja inte behöver vara strukturellt konträra, i bemärkelsen att vi *till viss del* är determinerade och *till viss del* är fria att välja kan den i citatet uppställda problematiken med de hypostaserade objekten ses kvarstå; när något tänks finnas parallellt med något annat har dessa ändå åtskiljts som varandes två olika "objekt". Genom exemplet tydliggörs också en del av problematiken. Derrida pekat på: vad ingår egentligen i definitionen av begreppet determinism och vad ingår egentligen i definitionen av begreppet fri vilja? Var går gränsen? Och hur väl överensstämmer de olika definitionerna med en levd praktik? Linda Nicholson har i en kritik av *Grand*

²⁵⁰ Håkanson, Kaj 1988, s. 265.

²⁵¹ Ibid., s. 265 f.

social theory menat att en alltför konkret/specifik definition av begrepp medför en risk för att begreppen görs triviala och/eller intetsägande. En alltför abstrakt/generell definition, å andra sidan, medför en risk för att definitionerna blir meningslösa. Nicholson diskuterar detta i relation till rädslan för relativism. Hennes slutsats är att postmodernism *skulle* kunna medföra en risk för relativism, men bara om detta innebär ett förkastande av mångfaceterade kriterier om sanning och validitet. Relativismen, menar hon, parasiterar på ett objektivt perspektiv.²⁵²

e) *Ett spel av möjligheter*

Dekonstruktion kan ses som ett sätt att "*läsa tillvaron*", en "läsning" som syftar till att synliggöra (metafysiska) antaganden och uteslutningar som begrepp, idéer, föreställningar m.m. vilar på; språket är ett öppet system utan absoluta åtskiljanden, menar man. Alla relationer – synliga såväl som osynliga – utgör den struktur som ger ett ord sin mening. Skulle detta kunna innebära att man i princip ändå skulle kunna återfinna ett begrepps "rena" mening – genom att kartlägga *hela* den struktur som omger begreppet? I ett derrideanskt perspektiv blir svaret på den frågan, som framgått, nekande. Eftersom språket är ett öppet system kan den absoluta betydelsen av ett ord aldrig fastställas, och av samma anledning vinner man heller ingenting på att eftersträva en sådan entydig definition. Däremot förloras mycket i en sådan strävan genom att den innebär att man försöker utestänga väsentliga delar av ordet, ordets möjligheter i vad Derrida benämner *iterability*, ett annat exempel på Derridas alternativa begreppsbildning. Eftersom möjligheten är essentiell kan den inte exkluderas, ens temporärt, på metodologiska grunder. Begreppets möjligheter, dess anomalier om man så vill (uppkomna genom begreppets *iterability*), är alltid närvarande, just såsom varande möjliga. *Iterability*, har Derrida hävdat, undergräver den klassiska oppositionen mellan fakta och princip,

²⁵² Seidman, S & Wagner, D. G. (eds.) 1992, s. 83 ff.

det faktiska och det möjliga, nödvändighet och möjlighet och introducerar en mer kraftfull logik.²⁵³

Håkanson har lyft fram att vi får en reproduktion av verklighetsbilder (med grundantaganden som inte "upptäcks" eller ifrågasätts) genom språkliga upprepningar²⁵⁴ – "det sätt på vilket vi i vårt språk använder vissa begrepp" – något han liknar vid Wittgensteins överensstämmelse i livsform.²⁵⁵ Något som också kan jämföras med Derridas ofta citerade "det finns ingenting utanför texten"; erfarenheten sker i språket.²⁵⁶ Men, kan man inte se det som att man också utestänger *oväsentliga* delar av ett begrepps möjliga betydelser genom att definiera detta? Kan man inte, genom en för studien praktiskt användbar definition, uppnå tillräcklig entydighet i begreppsdefinitionen? I sin avhandling *The Reading of Theoretical Texts* (1995) ger Peter Ekegren ett svar på den frågan. Han menar att det seende som frågan grundar sig i utgår från en förståelse av begrepp som att dessa ändå har en "vanlig" innebörd, vilken alla är överens om, även om man kanske dividerar om begreppets ytterområden (var man skall sätta gränsen). Ett sådant seende är problematiskt menar Ekegren, vilket han exemplifierar på följande sätt: Om en marxist och en neoekonom ska diskutera begreppet *exploatering* – vem avgör då vilken innebörd i begreppet som är den "mest vanliga"? Vilket teoretiskt system har överhöghet över det andra vad gäller att definiera den för alla godtagbara meningarna med begreppet?²⁵⁷

Vi söker vanligtvis efter det icke-föränderliga, säger Håkanson i *Den skapande tomhetens bild* (1988), genom att utgå från binära motsatspar där den ena är "egentlig" och den andra "tillfällig" – t.ex. identitet/skillnad – med det som kopplas till "självidentiteten" som varande överordnad och det som fördunklar denna

²⁵³ Derrida, Jacques 1990, s. 48.

²⁵⁴ Derrida gör en distinktion mellan repeatability (repeterbarhet) och iterability (upprepbarhet, iterativitet). Derrida, Jacques 1990, se t.ex. s. 53.

²⁵⁵ Håkanson, Kaj 1988, s. 177, se denna för vidare diskussion om precis vad han menar med detta.

²⁵⁶ Derrida, Jacques 1990.

²⁵⁷ Ekegren, Peter 1995, s. 168 ff.

(det avvikande, tillfälliga, anomala) som varande underordnad (och därmed uteslutningsbar i definitionen). Det här leder till begrepp som bara kan avgränsas cirkulärt, kunskap som är perspektivberoende, etc. (med åtföljande oro för att vara relativistisk, se Nicholson ovan). Vad Derridas dekonstruktionsprojekt inriktats mot är, enligt Håkanson, att synliggöra det tillfälliga (det orena) som essentiellt.²⁵⁸ Norris har uttryckt detta som att dekonstruktion "can never set up independently as a self-enclosed system of operative concepts".²⁵⁹ Den tillfälliga avvikelsen är del av det den avviker från, utgör det icke-tillfälligas möjlighet och är alltid närvarande. Eller, som Odo Marquard har uttryckt det i "Försvar för det tillfälliga" (1986):

att avlägsna det tillfälliga skulle till exempel innebära att avlägsna filosoferna ur filosofin [och] skulle till slut leda till att man – i filosofins namn avlägsnade filosofin ur filosofin. [A]tt avlägsna det alltför-mänskliga ur människan [...] skulle till slut leda till att man – i människans namn – avlägsnade människan ur människan.²⁶⁰

* * *

Litteratur

- Asplund, Johan 1983: *Tid, rum, individ och kollektiv*, Liber Förlag, Stockholm.
- Derrida, Jacques 1990: *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanston, IL.
- Ekegren, Peter 1995: *The Reading of Theoretical Texts*, Department of Sociology, Uppsala University.
- Featherstone, Mike 1991: *Consumer culture and postmodernism*, SAGE Publications, London.
- Håkanson, Kaj 1988: *Den skapande tomhetens bild*, Prisma, Stockholm.
- Magliola, Robert 1986: *Derrida on the mend*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana.
- Marquard, Odo 1994: "Försvar för det tillfälliga", sid 122-133 i *Ord & Bild*, nr 1-2.
- Norris, Christopher 1991: *Deconstruction. Theory and Practice*, Routledge, London and New York.
- Ord & Bild*, 1994, nr 1-2.

²⁵⁸ Håkanson, Kaj 1988, s. 259.

²⁵⁹ Norris, Christopher 1991, s. 31.

²⁶⁰ *Ord & Bild*, 1994, nr 1-2, s. 123. Min parentes.

- Seidman, S. och Wagner, D. G. (eds.) 1992: *Postmodernism and Social Theory. The Debate over General Theory*, Blackwell, Cambridge & Oxford.
- Smith, Dorothy 1987: *The everyday world as problematic. A feminist sociology*, Northwestern University Press, Boston.

Barack Obamas dilemma

Clara Iversen och David Redmalm

I SKRIVANDE STUND aspirerar Hilary Clinton och Barack Obama på att bli presidentkandidater i landet där "the president is never black, female or gay", som Morrissey uttrycker det i låten *America is not the world*. Betyder det här att klyftorna mellan könen och mellan olika etniska grupper nu har överbryggs och att Morrisseys strof blivit passé? I DN den 22 mars 2008 beskriver Lennart Pehrson hur Barack Obama, trots sin framstående position, hela tiden måste förhålla sig till sin hudfärg:

Som presidentkandidat har han konsekvent tonat ned sin hudfärg, gjort allt för att inte framstå som en svart intressepolitiker utan en modern ledare som kan inspirera, ena och samla en alltmer multi-etnisk nation.

Kritiska röster hävdar saker i stil med: "Han vill bara utöka sitt eget och sina egna handlingsutrymme och tänker inte på samhällets bästa". Obama kopplas gång på gång till kategorin "svart" eller "afroamerikan" och framställs på så sätt som partisk, samtidigt som uttrycket "samhällets bästa" används för att visa att denna partiskhet kan komma att bli förödande för det nord-amerikanska samhället om han kommer till makten. Obama utmålas som en "svart" president – på det här sättet vinner han kanske röster bland afroamerikaner men förlorar röster hos dem som köper antagonisternas argumentation.

Att utmåla en politiker som partisk är ett enkelt retoriskt knep, och om målningen kan smyckas med några penseldrag av bevisets

dysta gråton har det retoriska mästerverket fullbordats. Just nu cirkulerar ett fotografi på Obama klädd i traditionell muslimsk dräkt i sin fars modersland Kenya – ett ”bevis” för att han inte har samma rena mjöl i påsen som *average Joe*.

Obama anklagas för att vara partisk i egenskap av att vara afroamerikan, men partiskheten skulle också ha kunnat kopplas till andra saker; hans kritiker skulle ha kunnat hävda att han är förfördelad och inte ser de utsatta gruppernas behov eller att han är alltför beroende av någon lobbygrupp. Att det är just Obamas hudfärg som står i fokus innebär att hans kritiker i princip säger att ingen person som tillhör en minoritet kan representera majoritetssamhället. Det kritikerna är tysta om är att även presidenter som Bill Clinton och George W Bush tillhör kategorier av människor – de är vita, äldre män från välbeställda familjer, och borde med denna logik vara partiska med vita män från övre medelklassen eller överklassen.

Vad innebär det för en person att få sin röst ogiltigförklarad utifrån sin hudfärg, och vad innebär det för ett samhälle när en sådan retorik får gehör? I den här texten vill vi skissera ett perspektiv som omfattar dessa båda aspekter av fallet Obama – ett sätt att förstå situationens politiska och strukturella dimension på samma gång som den personliga. I detta syfte kommer vi att jämföra diskurspsykologin med Kaj Håkansons resonemang om spel och ideologi i första delen av *Ovetande och vetande* från 1982. Till att börja med kommer vi att kortfattat presentera diskurspsykologin och belysa fallet Obama utifrån detta perspektiv, varefter vi jämför analysen med nämnda text av Håkanson.

Diskurspsykologi på två plan

Diskurspsykologin har uppkommit som en tvåfaldig kritik, dels av den typ av analys som fokuserar på diskurser och ideologier utan att ta hänsyn till hur de uttrycks i möten mellan människor, dels av den kognitiva psykologins fokus på mekanismer inom människan. Diskurspsykologin utgår från Michel Foucaults beskrivningar

av makt, kunskap och tal. Foucault²⁶¹ intar en särställning som inspiratör för olika former av diskursanalys genom att hävda att uttalanden är produktiva – vi skapar och omskapar världen genom vårt tal, som är en del av olika diskurser, och det vi kallar verklighet är totaliteten av allt tal. Makten genomsyrar talet eftersom språkliga kategorier fungerar hierarkiserande och ger vissa grupper tolkningsföreträde – vissa verkligheter är så att säga mer verkliga än andra. Foucault²⁶² menar därför att makt bäst förstås som inneboende i människors relationer istället för att ses som en begränsande kraft som en individ kan rikta mot en annan. Makten möjliggör existenser genom språket i olika *diskurser* eller *kunskapsregimer* som skiljer ut det som är rätt och sant från det som är förbjudet, vansinne och falskt.²⁶³

Vilken problematik är det då som den foucaultianskt inspirerade diskursanalysen har gemensam med kognitivismen? Kritiken från diskurspsykologin handlar om att båda riktningarna vidmakthåller en snäv förståelse av socialt liv – som avhängigt stora abstrakta enheter på samhällsnivå eller som beroende av tankescheman inne i människans hjärna. Båda perspektiven förringar mötet mellan människor och dessa mötens betydelse för det sociala. Dessutom beskriver perspektiven människan som styrd av strukturer, "yttre" samhälleliga eller "inre" kognitiva, och individen som social aktör lämnas föga utrymme.

I programförklaringen *Ideological Dilemmas* beskriver Michael Billig tillsammans med sina medförfattare något som kommit att bli utgångspunkten för den dilemmatiska diskurspsykologin. För att förstå talets produktiva egenskaper talar han om *ideologier* snarare än diskurser.²⁶⁴ En ideologi är inte ett enhetligt system av möjliga språkliga satser som determinerar individers handlande, istället är det en uppsättning antonymiska påståenden och idéer som varje individ förhåller sig till i sitt sociala handlande. Billig

²⁶¹ Foucault (1969), s. 58.

²⁶² Foucault (1980 [1976]), s. 119.

²⁶³ Foucault (1993 [1971]), s. 14.

²⁶⁴ Billig et al. (1988), s. 2.

framhäver den poststrukturalistiska iakttagelsen av språkets paradoxala natur – språket möjliggör socialt liv, vi förstår (och missförstår) varandra genom språket, men språket är också allt vi har att göra oss förstådda (och missförstådda) med och vi är utelämnade till språket när vi har att göra med varandra. Språket är i sin tur ideologiskt, det genomsyras av värderingar, och vi måste hela tiden hantera dessa värderingar i en språklig gemenskap. Vi använder oss av ideologier när vi tänker och talar, men eftersom ideologier endast existerar i användning kan de inte föregå tanke och tal.²⁶⁵ En ideologi kan inte producera lydiga individer, utan ligger till grund för verbala möten individer emellan, som kan vara friktionsfria och enkelriktade såväl som konfliktfyllda och motsägelsefulla.²⁶⁶

Ideologier är i sin tur dilemmatiska. Låt oss illustrera vad det innebär med ett exempel. Marcel Proust proklamerar att "ensamheten har den fördelen att man slutar fly från sig själv", medan Pär Lagerkvist helt sonika hävdar att "den väg du går allena, för bort från dig själv". Dessa båda idéer kan sägas representera två motstående men likvärdiga idéer om ensamhet och vägen till självkännedom som vi kan anamma och framhålla – den ena bygger på tanken om en essentiell personlighet eller identitet (Proust) och den andra på tanken om personligheten eller identiteten som grundad i socialt samspel (Lagerkvist). De båda förståelserna av självkännedom är generella för vårt samhälle; även om vi inte har läst Proust eller Lagerkvist känner vi igen dem, vi förstår genast vad de vill säga. Dock kan vi inte hävda båda saker på samma gång utan att omformulera någon av teserna, och beroende på vilket perspektiv vi väljer kommer det att få följder för hur vi handlar i vardagen – kanske väljer Lagerkvist att ansluta sig till någon social rörelse medan Proust lämnar Parisbourgeoisens sociala umgänge för att söka efter sitt sanna Jag på egen hand. Poängen är att vi alltid kan hitta ett talesätt som rättfärdigar vårt handlande. Vi befinner oss i ett

²⁶⁵ Ibid., s. 8 f.; 23

²⁶⁶ Billig (1989), s. 111

dilemma – vi kan bara välja ett sätt att förhålla oss, och vilken sida vi än väljer får det följder för vårt fortsatta handlande.

Billig betonar vikten av att förstå social verksamhet som argumenterande och retorisk.²⁶⁷ Vi använder oss hela tiden av konventionella tekniker och uttryckssätt när vi talar, vi betar oss alla som Obamas talskrivare när vi formar våra åsikter och förhållningssätt i argumentation med ett generellt samhälleligt vetande. Alla utsagor blir på det här sättet argument vilka alltid framförs i förhållande till ett ideologiskt dilemma, och det sätt på vilket vi använder oss av dilemmats talesätt, resonemang och argument är avgörande för hur vi löser individuella konflikter.²⁶⁸ Varje beskrivning är på samma gång en *antibeskrivning* – en individuell åsikt är alltid både konventionell och kontroversiell i förhållande till ett bredare socialt perspektiv. Som sagt, vi förstår Proust och Lagerkvist, men vi kan bara hålla med en av dem åt gången. Vidare finns hos Billig en idé om samhällsutveckling: eftersom båda sidor i ett ideologiskt dilemma gång på gång spelas ut mot varandra i faktisk interaktion, prövas dilemmats båda sidor ideligen, vilket kan leda till att ett dominerande dilemma luckras upp och nya bildas.²⁶⁹

Denna dilemmatiska ansats är central för diskurspsykologin. Den gör det möjligt att tala om språkliga, ideologiska strukturer, samtidigt som individen erkänns som en aktiv medskapare till dessa ideologier. Hur undersöks då detta ideologi(re)producerande i praktiken inom diskurspsykologi? Jonathan Potters *Representing Reality* från 1996 har blivit en viktig referens för diskurspsykologiska analyser. Potter fokuserar på hur konstruktionen av faktabeskrivningar går till. Han använder sig av Billigs resonemang om det sociala livet som retoriskt – beskrivningar är alltid retoriska eftersom en version, eller beskrivning, utesluter andra möjliga versioner och därmed åstadkommer något då den yttras. Att tala är lika mycket att göra sin röst hörd som att tysta andra

²⁶⁷ Billig et al. (1988), s. 3.

²⁶⁸ Billig (1989), s. 208.

²⁶⁹ Ibid., ss. 213-216.

möjliga versioner eller motargument²⁷⁰. Potter menar att vi kan studera maktutövning genom att se hur talare genom ordval och hänvisningar i den konkreta interaktionen skapar en aura av autenticitet och svärmotsäglighet. Han menar att det finns förhållanden då en beskrivning framstår som ett faktum. För det första produceras fakta då den som yttrar en beskrivning framstår som en trovärdig person, genom att hänvisa till erfarenhet (till exempel en mor som yttrar sig om barnuppfostran) eller sin yrkesroll (till exempel en läkare som yttrar sig inom sitt expertisområde). För det andra produceras fakta genom att en beskrivning framhålls som oberoende av den som yttrar den genom att personen i fråga hänvisar till en trovärdig källa (till exempel sunt förnuft), eller genom att personen framställer sig som opartisk i förhållande till beskrivningen (exempelvis med formuleringen "Jag trodde själv tidigare att ... men nu har det visat det sig att ...").²⁷¹ Potter menar att vi bör undersöka hur intressen tas för givna, framhävs eller förnekas i uttalanden.²⁷²

Låt oss nu betrakta en skiss till en diskurspsykologisk analys av Obamas situation. Spontant kan perspektivet verka som klippt och skuret för fallet i fråga – vi har ju att göra en prekär politisk situation som måste lösas med kreativ retorik – men vi vill påminna om att en diskurspsykolog menar att alla dimensioner av det sociala livet är retoriska. Studieobjektet är de retoriska teknikerna och hur de uttrycks i tal och skrift, men användningen av teknikerna behöver inte vara genomtänkt eller ens medveten. Att studera ett tal som en politiker håller innebär alltså inte bara att se vilka tekniker talskrivaren använt sig av, utan vilken potentiell retorisk funktion talet har. I en bredare kontext än talskrivarens författarlya kan talet komma att få nya innebörder, och nya tekniker kan skönjas.

Enligt Potter kan vi se hur kritiken mot Obama skapar en retorisk fördel för antagonisten genom att kategorin "svart" eller

²⁷⁰ Potter (1996), s. 107.

²⁷¹ Ibid., s. 150.

²⁷² Ibid., s. 110.

"afroamerikan" mobiliseras. Obamas uttalanden framställs som partiska och han fråntas trovärdighet i en samhällsdebatt där en av de centrala frågorna är den om rasmotsättningar. Uttrycket "samhällets bästa" målar samtidigt upp antagonistens egen argumentationslinje som det enda rätta. Genom att på det här sättet fokusera på argumentativa tekniker kan diskurspsykologen visa vilka kategorier som används och hur de används för att vinna tolkningsföreträde. Med Billigs perspektiv kan vi också se ett ideologiskt dilemma: det mellan partikularism och universalism. Antingen kan man vara en del av en minoritetsgrupp och därmed endast tala utifrån denna, eller så kan man vara en del av samhället/mänskligheten/världsalltet och därmed är allt som man säger giltigt för varje individ.

Den här ideologin gör det möjligt att på ett allmänt accepterat sätt tysta Obama på grund av hans hudfärg. Obama har utmålats som en "svart" president, vilket han kan förlora väljare på. Men är det bara väljarsiffror som står på spel här? Vi har fått veta hur Obama tystats, och vilka tekniker som använts, men inte vad det innebär för honom, och andra människor som blir föremål för liknande tekniker. Här menar vi att diskurspsykologerna behöver utveckla länken mellan ideologi och retoriska tekniker för att deras analyser inte ska bli meningslösa. Den diskurspsykologiska studien förs nämligen på två skilda plan: å ena sidan en studie av makttekniker i det faktiska mötet mellan människor, å andra sidan ett generaliserande resonemang om ideologiernas tillstånd, utan att det finns en klar relation mellan dessa båda nivåer. Det finns varken någon diskussion om vilken följd maktteknikerna får för ideologiernas utveckling eller någon diskussion om vilken följd ideologierna får för möten mellan människor. Diskurspsykologin riskerar härmed att skapa teorier okänsliga för mänskligt liv, vilka endast cementerar tekniker och ideologier – talskrivaren blir genom den diskurspsykologiska analysen uppmärksam på retoriska tekniker som kan användas i nästa uttalande och ideologierna framstår som oberoende av mänskligt samspel. Vi vill gå vidare och se om det kan vara möjligt att förstå vad som händer, både för människorna inblandade i samspelet och för de sam-

hällsideologier som de agerar ut – varför vissa uttalanden kan skapa en mäktig position och följderna av detta maktutövande. Sålunda vänder vi oss nu till Kaj Håkanson.

Maktens spelregler och double talk

I första delen av *Ovetande och vetande* (1982)²⁷³ utgår Kaj Håkanson från spelmetaforen för att beskriva socialt samspel. När vi handlar i sociala situationer gör vi det enligt vissa ömsesidiga generella uppfattningar som gör vårt handlande meningsfullt – vi spelar olika spel efter vissa regler. Ett beteende blir en handling först när det på detta sätt har begripliggjorts i förhållande till ett socialt spel. Håkanson diskuterar kärleksförhållandet som ett spel, eller rättare sagt, det finns flera spel som alla skulle kunna gå under benämningen kärleksförhållande. Till exempel kan två personer förhålla sig till varandra efter regeln att inte idka intimt fysiskt umgänge med någon annan än den andra parten i tvåsamheten. Genom att bete sig i enlighet med reglerna blir de båda spelarnas beteende meningsfullt som ett typiskt monogamt förhållande – förutsatt att reglerna är allmänt kända i det samhälle där våra turturduvor lever. Hur spelet är utformat är inte givet av naturen; spelreglerna utvecklas och upprätthålls av en större mängd spelare i samhället där spelet spelas. Det finns inga privata spel.²⁷⁴ Om inte spelet är allmänt känt finns det ingen som kan tolka beteendet som meningsfulla handlingar. Beteende utan regler framstår som slumpmässigt och meningslöst eller till och med vansinnigt. En person som beter sig som om han ingick i en monogam relation med någon som inte erkänner relationen betraktar vi som galen – vi antar att han antingen inte förstått reglerna för spelet han försöker spela, eller

²⁷³ Den här diskussionen utgår från Håkanson (1982) ss. 31-77.

²⁷⁴ Håkanson hänvisar till Wittgensteins språkspelsbegrepp, och denna sats ska förstås analogt med Wittgensteins privatspråksargument – mening är beroende av en social kontext. Wittgenstein gör en inramning av språkspelsbegreppet i *Filosofiska undersökningar* (1998[1953]), §60-§74, ss. 40-47.

att han lever i villfarelsen av att han är medspelare i ett spel som ingen annan egentligen spelar.²⁷⁵

I varje spel pekas en handling ut som central för spelet och spelets regler kommer att kretsa kring denna handling. Därmed hamnar många handlingar i eller utanför spelets periferi och genom motsättningarna mellan de aspekter som definitionen av spelet rymmer och de som inte ryms tvingas ett nytt spel fram som ett svar på det första. Härigenom delas det sätt på vilket vi ger sociala fenomen mening upp i två motsatta poler – en iakttagelse analog med Billigs dilemmatiska perspektiv på samhällsutveckling. Håkanson menar att spelet blir ett ideologiskt dilemma i och med att det har ett snävt regelverk genom vilket enstaka beteenden generaliseras till att vara ett symptom på något allmänt samhälleligt.

Håkanson pekar på en spänning mellan spelregler och faktiskt spelande. Medan vårt vardagliga spelande kan innehålla tvetydiga nyanser, tillåter reglerna inga motsägelser. Varje motsatspar, varje dilemmatisk ideologi, blir därför förr eller senare för snävt för att kunna fungera som en beskrivning av faktiskt handlande. Extremt polariserade spel kollapsar under sin egen tyngd – eftersom så många dimensioner väger in i en fråga blir det till slut omöjligt att bara ha två sätt att se på saken, och spelet utvecklas. Håkanson har alltså en idé liknande Billigs om ideologier som dilemmatiska till sin form, och om samhällsutvecklingen som beroende av ett dilemmas inre spänningar.

Men Håkansons diskussion rymmer också Potters angreppssätt. Håkansons begrepp *double talk* kan användas för att sammanfatta vad Potter kallar faktabeskrivningar. Att ägna sig åt

²⁷⁵ Asplund (1989, s. 116) exemplifierar detta med en tidningsartikel om en kvinna vid namn Margaret Ray som var helt övertygad om att hon var gift med komikern David Letterman – och hon betedde sig därefter. Hon blev arresterad när det visat sig att hon flyttat in i Lettermans hus medan han varit bortrest. Asplund betraktar denna berättelse som ett exempel på när konkurrens om socialt konstruerade värden gått för långt – Ray konkurrerade om en framgångsrik mans gunst, och kunde inte erkänna sig besegrad. I vårt fall innebar det att hon så innerligt önskade spela att spel att hon blev blind för spelets regler.

double talk är att ogiltigförklara andra spel utan att redovisa grunden för det egna spelet. Genom att inte uppmärksamma de regler som tillåter oss att kritisera ett spel så framhäver vi oss själva som objektiva, som utanför varje spel. Håkanson påpekar att när vi hävdar vår objektivitet gör vi egentligen inget annat än att hävda att vi spelar ett annat spel än den vars spel vi ifrågasätter. När vi negligerar vårt eget spelande kan vi istället göra oss skyldiga till att omedvetet bejaka grunden för den sociala form som vi utger oss för att kritisera – genom att ensidigt kritisera ett förhållningssätt argumenterar vi endast för dess motsats inom ramarna för en och samma dilemmatiska ideologi.

Double talk är inte bara ett retoriskt knep som används för att knyta en diskussionspartner till en viss kategori och ideologi. Det är i sig en makthandling. Att förneka en person hennes spelregler innebär att denna person görs mållös – hennes spel framhävs som simpelt spel genom att det pekas ut, medan ett annat sätt att se på saken framstår som det sanna och objektiva, och varje innebörd i den kritiserades spel relativiseras. I och med detta berövas hon medel för att ge situationen hon befinner sig i mening – den verklighet hon var van vid har blivit främmande för henne, och hon har inget sätt tillhands för att hantera detta nya främmande. Förhållandet mellan ideologi och retoriskt knep blir i det här sammanhanget ett explosivt vapen. Om vårt försök att vinna tolkningsföreträde genom att framhäva vårt spel som fakta är fruktbart kommer vår motståndare inte bara att framstå i dålig dager – hennes spel upplöses, medan vi själva får makten att föra vårt eget spel på hennes bekostnad.

I sin skrift från 1982 satte Håkanson fingret på något som diskurspsykologin flera år senare skulle komma att bygga sina undersökningar på – att ideologier är dilemmatiska och spelas ut i mänskligt samspel. Hos Håkanson finns dessutom en länk mellan ideologi och social interaktion – alla objektiva framställningar handlar om att osynliggöra de egna spelreglerna och på så sätt nå tolkningsföreträde. En sådan makthandling blir då inte en makthandling endast sedd i ett större samhälleligt sammanhang,

utan blir direkt kvävande i interaktion. Att förlora sitt tolkningsföreträde innebär inte bara att förlora en debatt, utan att förlora en bit av sig själv.

"It's all in the game"

Ponera nu exemplet med Barack Obama, som anklagas för att vara partisk, och som hanterar detta genom att bedyra att han inte driver sin politik i egenskap av afroamerikan utan i egenskap av demokrat. Billig, Potter och Håkanson gör anspråk på att kunna beskriva den här situationen på ett teoretiskt plan. Billig fokuserar på de ideologier som Obama och hans kritiker knyter an till, medan Potter framhäver de retoriska tekniker som handlar om partiskhet och opartiskhet.

Men enligt Håkanson handlar debatten runt Obama inte bara om två parter, på var sin sida i ett dilemma, vilka försöker besegra varandra med vissa retoriska knep. I och med att anklagelsen har kommit att handla om Obamas trovärdighet, handlar den också om hans verklighet och rätt till existens. När anklagaren ifrågasätter Obamas trovärdighet utan att själv lyfta fram de regler som han eller hon själv bygger sin trovärdighet på framstår anklagaren som objektiv. Därmed vinnas inte bara spelet – det upplöses. Obama, och de som identifierar sig med hans position, kan inte längre tolka den andras beteende, eller se sig själva som spelare på samma nivå som anklagaren – deras regler är inget värda. Detta kan låta ödesdigert, och det är precis vad det är. Obama blir på sätt och vis en icke-människa. Detta tillstånd behöver inte vara under en längre period, andra ämnen kan aktualiseras i den politiska diskussionen, och Obama kan också negligera anklagaren och välja andra medspelare som gör honom mänsklig på samma premisser. Men om anklagarens röst är viktig i samhället kommer Obamas mänsklighet vara begränsad i samspelet med kritikern eftersom de inte utgår från en gemensam verklighet.

Problemet är inte bara att Obamas trovärdighet får sig en törn, utan också att en "vit" presidentkandidat inte riskerar att på samma sätt utmålas som en "vit" president. Men det Obamas

antagonister egentligen säger är att om han bara varit "vit" skulle hans argumentation inte verkat partisk. Obamas strävan förminskas för att han är "svart". Detta innebär som sagt i första hand att han riskerar att förlora väljare, men det innebär också en förlust för den afroamerikanska identiteten, och afroamerikanernas möjlighet att organisera sig. Om Obama betraktar sig som afroamerikan, och accepterar kritikerns röst, blir hans strävan efter rättigheter självisk och i grund och botten är det själviska rotat i hans hudfärg eller etnicitet. Följden blir att afroamerikaner inte tillåts driva frågor politiskt eftersom de är afroamerikaner och således partiska. Obama har då inte snubblat på några retoriska knep, utan dukat under för en upprepad makthandling.

Håkanson menar att ett rättfärdigande av handlande i sin allmänna form blir meningslöst. Rättfärdigandet är tomt, dess funktion är att markera: "Du spelar ett spel, jag spelar ett spel, ditt spel är fel, mitt spel är rätt". I en konkret situation kan rättfärdigandet användas som ett sätt att tysta en antagonist om rättfärdigandet kan framställas som ett rationellt argument, men när det granskas noggrant kommer det alltid att framstå som relativistiskt och otillräckligt. Varje rättfärdigande är enligt Håkanson således en indikation på att man handlar oskickligt; endast oskickligt handlande behöver kompletteras med en maskerad tautologi. De av Obamas motståndare som vill framhäva hans "svarthet" som en anledning att betrakta honom som partisk hävdar i förlängningen av sitt resonemang att den enda riktiga antirasisten måste vara "vit" – endast någon som aldrig har upplevt förtryck kan se nyktert på förtrycket och bekämpa det. I och med detta bejaktar man den partiska ideologi som man säger sig ifrågasätta.

Vad händer då med ideologin i fråga? Med hjälp av Billig har vi kommit fram till att uttalandena bottnar i en ideologi som säger att man antingen kan vara partikulär och därmed endast bejaka den egna gruppens intressen, eller så kan man vara universell och därmed ständigt allmängiltigt mänsklig utan partikulär tillhörighet. I fallet Obama riskerar debattörerna att fjärma sig från all partikularitet vilket omöjliggör en ideologi i vilken det partikulära

kan vara universellt. I ett sådant kargt debattlandskap kan den personliga erfarenheten aldrig bli en tillgång. Istället för samtal mellan människor ser vi en kamp mellan representanter för abstrakta värden utan beröringspunkter med faktiskt mänskligt liv. Å andra sidan kan den stränga skillnaden mellan partikularitet och universalitet komma att krossas av sin egen tyngd och göra plats för nya ideologier.

Den postmoderna kritiken av sanningsbegreppet riktar sig ofta, även hos diskurspsykologin, mot vetenskapens Sanning.²⁷⁶ Men med Håkanson vill vi poängtera att vardagssanningen av typen "Jag har rätt och du har fel" är likaledes ojämlikhetsskapande. Det är inte en hänvisning till Vetenskapen som skapar maktskillnad mellan personer, grupper eller samhällen, utan hävdandet att den ena parten spelar enligt dåliga, gammalmodiga, orättvisa eller sjuka regler, medan man själv inte spelar efter några regler, och därför inte kan ifrågasättas.

I TV-serien *The Wire* skildras organiserad narkotikahandel på Baltimores gator. Narkotikahandelns uttalade mål är relativt simpelt – pengar – och vägen dit är kantad av lik. Men våldshandlingar beskrivs inte som onda av seriens karaktärer, utan högst intelligibla – mordet är självklara inslag i knarkhandelns spel, och de olika spelarna säger saker som "It's all in the game" gång på gång för att påminna om att den som sig i leken ger får leken tåla. Om vi betraktar den organiserade narkotikahandeln som ett isolerat fenomen är den paradoxalt nog en verksamhet där spelarna är ovanligt jämlika (även om verksamheten ur ett större perspektiv kan förklaras med hänvisning till enorma klyftor i tillgången på ekonomiska och sociala resurser). Bland gangsters är de mest lyckade därför inte de som har de bästa argumenten, utan de som har mest *muscle* (det vill säga skjutvapen och manskap). Kanske är det därför som vi fascinerats så av skildringar av livet på fel sida om lagen – gangsters kan genom sitt öppna förhållningssätt till *the game* på detta sätt framstå som *decent guys*, till skillnad från de karriärtörstande

²⁷⁶ Se t.ex. Lyotard (1984).

men ändå relativt välbeställda poliser som jagar dem. Dessa poliser är i sin tur dessutom styrda av resurser som tilldelas dem genom ett maktspel på politisk nivå som ofta kan framstå som mycket abstrakt. När vi tar del av dessa skildringar blir vi för stunden villiga att glömma bort våldet och ser brottslingarna som relativt hyggligt folk vilka vi kan identifiera oss med i större utsträckning än lagens väktare.

Kanske är det ett sådant klimat som diskurspsykologerna strävar efter, borträknat det fysiska våldet. I en värld där alla spelar och där alla erkänner sitt spelande kommer retoriska skamgrepp att omöjliggöras eftersom alla aktörers agerande kommer att vara genomskinligt. Men frågan är om vi vill leva våra liv som spel, att med varje handling följa en regel för att vinna ett spel. I ett samhälle där varje människa alltid måste vara antingen en vinnare eller en förlorare är det mer lockande än någonsin att mobilisera *muscle* för att få tillhöra vinnarna. Retoriska tekniker saknar värde i den organiserade narkotikahandeln, men det gör också empati. En sådan utopi befolkas av *homo oeconomicus*.²⁷⁷

Vi har i den här texten försökt visa hur ideologier i språket tar politiska och personliga uttryck på samma gång, och att diskurspsykologin måste hitta ett sätt att hantera denna samtidighet. Vi har framhållit ett förslag på en lösning, nämligen Håkansons beskrivning av vad som händer när vissa spel relativiseras och andra framhålls som absoluta. Det kvarstår dock en kritisk skillnad mellan diskurspsykologen och Håkanson. Diskurspsykologen

²⁷⁷ Chantal Mouffe (2000, s. 15 f.) har genom sina idéer om agonism en mer nyanserad lösning på detta problem inom poststrukturalismens ramar. Mouffe menar att målet med en agonistisk politik är att skapa ett *de andra* som inte längre är en fiende som måste förgöras, utan en jämbördig motståndare, någon vars röst inte behöver omyndigförklaras bara för att vi vill ifrågasätta hennes uppfattningar. Uppfattningar är enligt Mouffe inte möjliga att skilja från livsformer och därför är försök att hävda den egna objektiviteten alltid begränsande – det innebär att förneka den andras livsform. En agonistisk politik fordrar att man kan uttrycka sina passioner och att andra kan identifiera sig med dem, alltså mobiliserandet av det subjektiva i demokratins riktning.

vill framhäva att vi alla handlar oskickligt och att vi alla hela tiden spelar ett spel, och på detta sätt ska dåliga spel synliggöras och ersättas av bättre, mer jämlika och mindre exkluderande spel. Men Håkanson arbetar också med att hitta sätt att sträva bort från vårt ständiga spelande. Vi har diskuterat det sociala spelet så att säga inifrån spelet, och inte berört Håkansons idéer om ett liv bortom spelet. Om vi skulle ha gjort det skulle vi också ha lämnat diskurspsykologins domän. Men om det gängse sättet att vara social kräver att vi ägnar oss åt retoriska tricks och taskspel är det orsak nog att utmana spelandet i sig.²⁷⁸

* * *

Litteratur

- Asplund, J. (1989). *Rivaler och syndabockar*. Göteborg: Korpen.
- Billig, M., Condor, S., Edward, D., Gane, M., Middleton, D. and Radley, A. (1988). *Ideological Dilemmas: A Social Psychology of Everyday Thinking*. London: Sage.
- Billig, M. (1989). *Arguing and Thinking. A Rhetorical Approach to Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1980 [1976]). *Sexualitetens historia 1. Viljan att veta*. Stockholm: Gidlunds.
- Foucault, M. (1993 [1971]). *Diskursens ordning*. Stockholm/Stehag: Symposion.
- Håkanson, K. (1982). *Ovetande och vetande*. Göteborg: Korpen.
- Lyotard, J-F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Mouffe, C. (2000). "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism". 72 Reihe Politikwissenschaft/Political Science Series. Institut für Höhere Studien (IHS), Wien/Institute for Advanced Studies, Vienna.
- Potter, J. (1996). *Representing Reality. Discourse, Rhetoric and Social Construction*. Los Angeles/London/New Delhi/Singapore: Sage.
- Wittgenstein, L. (1998[1953]). *Filosofiska undersökningar*. Stockholm: Mån-pocket.

²⁷⁸ Vi vill passa på att tacka Sverre Wide för att han pekade ut den slående likheten mellan diskurspsykologi och Håkansons resonemang, och för givande diskussioner och intressanta kommentarer.

Blockeringens etik

Håkanson med Žižek

Fredrik Palm

ATT MÄNNISKANS FÖRMÅGA till tänkande och kreativ handling är nära sammankopplad med det motstånd omvärlden reser mot den torde vara en inom sociologin allmänt etablerad uppfattning, åtminstone alltsedan pragmatismen gjorde sitt intåg i disciplinen. I dagens samhällsteoretiska diskussion ter det sig alltmer ohållbart att föreställa sig ett ej situerat tänkande renat från *pragma*. Vi lämnas därmed med föreställningen om ett tänkandets orena arbete vilket utvecklar sig just genom de problem det möter i sin omvärld och på så vis blir tänkandets öde i grunden förenat med detta yttre, som tidigare uppfattades som dess motsats. Förnuftet brottas som Kant menade alltid med ett gränsobjekt som inte bara förkroppsligar en yttre gräns, utan dessutom verkar som förnuftets egen förutsättning. Likaledes tycks individens tillvaro i samhället präglas av ett i grunden konfliktfyllt förhållande till normer, föreställningar och värderingar, vilka samtidigt hindrar och utgör förutsättningen för hans eller hennes sociala existens.

Följande text utspinner sig på platsen mellan två vetandepositioner vilka båda konstituerar sig genom sitt sätt att postulera relationen mellan vetande och blockering. Å ena sidan Kaj Håkansons jag-dödsperspektiv utvecklat med utgångspunkt i buddistiskt tänkande, å andra sidan den slovenske filosofen Slavoj Žižeks lacanska psykoanalys. Jag tror inte det är någon överdrift

att beskriva de båda positionerna som tämligen perifera i dagens svenska sociologi, åtminstone har vi här knappast att göra med några inom sociologin allmänt etablerade traditioner. De vägrar båda att hålla sig inom någon snävt avgränsad sociologisk ram, öppna som de är inför frågor som oftast hänförs till discipliner som filosofi, psykologi och teologi. Denna vägran bör inte tolkas i termer av någon allmän tvärvetenskaplig strävan, utan som en nödvändig konsekvens av den uppgörelse med konventionella sätt att föreställa sig vetande som jag menar att de båda är inbegripna i. I min framställning är den gemensamma nämnaren i Håkansons och Žižeks respektive position ett oupphörligt kretsande kring något som flyr det detta konventionella vetande, som skuggar och omöjliggör det. Med det följer ett uppmärksammande och införlivande av ett "andra" i vetandet som i grunden omformar det sätt på vilket vi förhåller oss till såväl vår omvärld som vårt vetande. Inte längre tro *eller* vetande, heligt *eller* profant. Därför talar jag i fortsättningen inte heller om två teoretiska positioner, utan i termer av två etiker, två sätt att förhålla sig till vår gemensamma tillvaro. På sätt och vis kommunicerar denna text därmed också med den "etiska vändning" som under nittio-talet kunde skönjas framför allt i dekonstruktionistiska cirklar, ja kanske kan vi till och med säga att följande text i tysthet approprierar och låter de två behandlade "objekten" uppgå i denna vändning? Vi ställs därmed inte bara inför frågan om hur vi ska kunna tänka på ett sätt som öppnar sig inför detta andra, utan också inför frågan om hur vi ska tänka en vetenskap öppen inför det politiska, och inte minst en politik öppen för frågan om det entydigas omöjlighet. Det är i syfte att öppna upp inför liknande frågor jag i det följande uppmärksammar relationen mellan vetandet och det som gör motstånd mot vetandet, det som annorlunda uttryckt *blockerar* det.

Tilläggas kan att detta är två positioner mellan vilka mitt eget avhandlingsarbete utvecklade sig, med Håkanson som handledare och Žižeks arbete som objekt. Jag kom i den meningen att skriva mellan två ytterligheter, två sätt att göra en viss död till det pulserande hjärtat i den sociologiska praktiken, två former av

våld. En form som ytterst riktar sig mot skrivandet själv, eller åtminstone mot produkten av skrivandet, skriften och som förverkligar Derridas idé om *holos caustos* genom att bränna och utplåna sig själv i sin egen framträdelse. För det är inte bara så att Håkanson från någon gång i slutet av nittiotalet alltmer väljer tystnaden framför skrivandet, han bränner och raderar dessutom stora delar av sin produktion från slutet av nittiotalet och framåt och frågan som här ställs är vilken ställning en sådan gest kan sägas ha i relation till hans arbete. Ett andra våld som omvänt gör samma utplåning till en del av ett maniskt, närmast besatt skrivande (Žižek utkommer till exempel mellan åren 1999 och 2004 med inte mindre än 14 titlar). Alltså två helt skilda praktiker som inte desto mindre – detta är det förslag till läsning som nedan utvecklas – framstår som besläktade i vissa avgörande hänseenden.

Om vi börjar med Žižeks analys uppfattas här, i enlighet med den lacanska psykoanalysen, ett visst hinder som en nödvändig förutsättning för alla former av sociala eller, som jag i enlighet med lacansk terminologi väljer att säga, *symboliska* sammanhang. Det är inte bara det att varje symbolisk ordning i grunden måste betraktas som ofullständig eller "icke-all". Subjektets njutande (*jouissance*) måste i sig blockeras eller hämmas för att ett intersubjektivt, socialt eller symboliskt band alls ska uppstå. Detta är i och för sig en klassisk psykoanalytisk idé, bland annat uttryckt i Freuds märkliga tes om sönerns uppror mot den utan hämningar njutande ur-fadern i *Totem och Tabu*. Avgörande för psykoanalysen är att det avstånd mot njutandet som härvidlag skapas samtidigt föder en djupgående konflikt i subjektets ekonomi. Subjektets psykiska ekonomi blir en ordning organiserad kring konflikten mellan symboliska krav och realt njutande. Hennes medvetande kommer att grunda sig i en omedveten gränsdragning mellan det symboliska och njutandet och vid mötet med denna gräns (som är det medvetna subjektets eller jagets gräns) riskerar subjektet ständigt att dras tillbaka ned i urkonflikten mellan symboliskt och realt. Så visar sig, och detta var kanske Freuds viktigaste insikt, ett slags omedvetet subjekt just genom det

medvetna jagets misslyckanden, i symptom som felhandlingar, drömmar och neuroser och den lacanska analysen kom tidigt att utgå från försöken att genom tolkning uppenbara sanningen hos detta omedvetna subjekt som framträder där den symboliska lagen begränsar subjektets njutande. Blockeringen blir därmed avgörande för vetandet försåvitt detta, liksom talet och skriften, alltid redan rör sig i det symboliska registret. Och Žižek tröttnar inte på att upprepa vikten av förskjutningen från upplevelsen av symptomet som ett hinder för subjektet, till en identifikation med symptomet i vilket dess begränsning transformeras till subjektets utgångspunkt, eller öde.

I Håkansons jag-dödsperspektiv får blockeringen en lite annorlunda ställning, så att vi primärt har att göra med en blockering av själva tänkandet som syftar till att framkalla ett seende utan iakttagare. I *Dubbla verkligheter* ställs så mening och entydighet mot meningsdestruktion och jag-död, där meningsdestruktion anger en situation i vilken den sociala praktikens kulturella förgivettaganden av någon anledning rubbas. Det kan handla om att en entydig praxis möter ett annat meningssammanhang som den inte kan tolka eller förstå. Men det kan också handla om interna variationer, förskjutningar och konflikter rörande meningen i en bestämd social praxis. Centralt är emellertid att den sociala praktikens många gånger oreflekterade mening och entydighet sätts på prov och blockeras och i detta får strävan efter entydighet tvetydiga konsekvenser. För även om denna strävan verkar som en förutsättning för vår sociala interaktion med omvärlden, gynnar positiv självvärdering och motverkar handlingsförlamning, kan vi aldrig helt undvika mångtydigheten. Så kan enligt Håkanson strävan efter entydighet lätt vändas till besvikelse och frustration då verkligheten slår tillbaka med sin mångtydighet. I strävan att uppnå omöjliga ideal av entydighet och perfektion snärjs subjektet, för att låna ett uttryck från Håkansons senare uppgörelser med den lacanska psykoanalysen, i en *paranoisk* tillvaro, där varje spår av bristfällighet blir ett hot.

Vi kan här notera hur själva talet om blockering förekommer på olika nivåer i Håkansons text. Å ena sidan ser vi en blockering

i själva strävan efter entydighet, en strävan som reser sitt försvar mot mångtydigheten. Det paranoiska jaget strävar efter att blockera brist, mångtydighet och skillnad. Å andra sidan kan entydigheten i en mer ursprunglig mening sägas blockeras och hindras av verklighetens mångtydighet. Så måste jagets paranoiska strävan alltid misslyckas eftersom subjektet i sig i grunden är fragmentariskt. Det finns en strikt logisk omöjlighet i subjektets strävan efter entydighet. Subjektet har inte något annat innehåll än ett gytter av olika bilder som det identifierar sig med. Inte ens det som identifierar sig med dessa bilder, iakttagaren, skiljer sig på något avgörande sätt från detta bildgytter. Tvärtom talar Håkanson om att iakttagaren (som ju skulle kunna liknas vid subjektet) inom jag-dödstraditionen förstås som just ännu en bild. En bild som dominerar och samlar andra bilder i en sammanhängande erfarenhet. Fortfarande handlar det här om en bild och därför kan man också säga att iakttagaren är det iakttagna. Hon rör sig alltid redan på bildens innehållsliga nivå. Och samtidigt finns det i relationen mellan iakttagare och bild något annat än en reifierad bild, något som vi inte kan närma oss som ett objekt. Detta "mer" framträder i själva pendlandet mellan iakttagare och iakttaget. Ett iakttagande som aldrig kan vara antingen subjektivt eller objektivt. En "subjektets" logik där iakttagaren alltid är i det iakttagna, aldrig avskild eller något annat än det senare och i vilken kuren till subjektets lidande aldrig kan bestå av någon ytterligare bild, eller identitet. Och det är alltså här vi finner det seende utan iakttagare vi ovan nämnde.

Vid denna punkt kan vi återvända till Žižek och den lacanska psykoanalysen. Vi ser hos Håkanson att tron på jag-bildens helande kraft måste uttömmas, jaget dö, meningen förintas, texten brännas just på grund av att jaget, meningen och texten som lösningar av lidandet är omöjliga, eller aprioriskt blockerade. På samma sätt är det så kallade tinget eller moders-tinget hos Žižek ett omöjligt objekt som subjektet på grund av att det med nödvändighet är blockerat måste förbjuda sig. I psykoanalysen har detta ibland tolkats i termer av motsättningen mellan kultur och natur, så att subjektet i kastrationen måste avstå från det naturliga

njutandet med modern och inträda i faderns symboliska förbuds-ekonomi. Denna förståelse kommer att sätta njutandet som det symboliskas motpol, trots att lacanianer som Žižek just intresserar sig för en symbolisk ordning genomsyrad av njutande. Därför bör antagligen det moders-ting vi här talar om uppfattas på ett annat sätt. Mitt förslag är att vi betraktar det som en viss omöjlig form av njutande. Tinget skulle alltså inte vara allt njutande, utan det "narcissistiska njutande" som drömmar om helhet, fullständighet och en tillvaro fri från lidande, det njutande som Lacan tidigt länkar till jagets regim och som hos Žižek utgör ett väsentligt element i de falliska fantasier som bär upp den symboliska ordningen. Därmed påminner Žižeks kastrationsbegrepp (ibland också diskuterat i termer av "separation") också om Håkansons jag-död och i så måtto som det går att tala om en för de båda perspektiven delad etik kan vi kanske bäst fånga den i termer av dessa olika blockeringar.

Dessa likheter till trots tar sig Žižeks och Håkansons etiska positioner som sagt mycket olika uttryck. Besatt skrivande tycks möta tystnad. Samtidigt delar Žižek och Håkanson en misstro mot aktivitet i konventionell mening. De problematiserar var och en på sitt sätt uppfattningar vi tenderar att uppfatta som radikala och genom att i exempel efter exempel visa hur radikaliteten på olika sätt kommer att upprepa det den sökte frigöra sig från, söker de sig mot nya former av radikalitet där subjektets kunskap och position blir lika viktiga att förändra som den omvärld man finner problematisk.

Detta är uppenbart i Håkansons många uppgörelser med olika former av radikalism, såväl som i hans kritik av det konventionella vetandet. Ofta finns det – i allt från den marxism Håkanson kritiserar i *Socialism som självstyre*, till synen på det avvikande som behandlas i *Psykisk sjukdom* och det normalvetenskapliga sättet att uppfatta verkligheten som *Ovetande och vetande* ger sig i kast med – i dessa perspektiv en delad tro på ett slags oförmedlat tillträde till en objektiv sanning (må det sedan gälla historisk nödvändighet, psykets kognitiva struktur eller den faktiska verkligheten). Håkansons detaljerade dissekeringar leder oss runt i de

vindlingar denna tro föder i sitt arbete med att tränga bort det som inte stämmer med dess perspektiv. Detta är till exempel en av idéerna i kapitlet "Vetandets ovetande" i *Ovetande och vetande*, där Håkanson bland annat diskuterar hur marxismen både på teoretisk och politisk nivå i början av åttiotalet var fångad i ett oupphörligt revideringsarbete som närmast antog formen av en mytisk operation med funktionen att rädda teorin genom att överbrygga de oundvikliga dissonanser som under denna tid successivt kom att ge sig till känna i den marxistiska diskursen. Detta påminner också om Žižeks lacanska diskussioner av fantasins funktion i filosofin, vetenskapen, psykologin och inte minst politiken. Alltid är det en viss omöjlighet som här skys, ett ovetande som smyger sig på och ofta fungerar aktivitet just som ett sätt att tränga bort detta omöjliga.

Mot liknande bortträngningar ställer Žižek och Håkanson grundläggande perspektivskiften som på olika sätt syftar till att etablera ett vetande som grundar sig i detta omöjliga och gör det till sin utgångspunkt. Detta innebär också att det finns ett slags handling hos de båda som föregår aktiviteten, "kastration" hos Žižek, "jag-död" hos Håkanson. Dessa handlingar finns som vi redan antytt på två olika sätt, som bortträngda eller medvetandegjorda, men poängen är att de alltid finns där som ett raster för all vår vardagliga handling. Som ett slags habitus i Bourdieus mening.

Var kan vi då finna bakgrunden till den skillnad vi ser mellan dessa etiker? Om vi går till Žižeks arbete tycks inte Håkansons egen kritik av den lacanska psykoanalysen gälla. Den kritik jag här tänker på rör i synnerhet subjektets ställning och synen på helheten. När det gäller subjektets ställning hänvisar jag läsaren till min avhandling där jag i det första kapitlet just formulerar ett möjligt žižekskt svar på Håkansons uppmärksammande av att den lacanska teorin postulerar subjektet som något som uppkommer först genom kastrationen, samtidigt som den ofta tycks smyga in en med detta postulat oförenlig idé om ett subjekt som inträder i det symboliska. Jag menar i korthet att detta paradoxala förhållande i Žižeks text snarare blir en resurs än ett återfall. För om

subjektet i symbolisk mening föds genom inträdet i det symboliska, så närmar det sig genom psykoanalysen något som är "mer" än denna symboliska dimension och som förkroppsligas i motsättningar som den mellan det symboliska och njutandet. Detta "mer" är ett överskott som enligt Lacan är mer i subjektet än subjektet självt, vilket hos Žižek kommer att innebära att det symboliska i sig endast var ett svar på en mer primär ur-konflikt i barnets tidigaste år, en ur-konflikt som präglar all existens och därför placerar människan på samma nivå som världen i övrigt. Hos Žižek speglar med andra ord subjektets paradoxala ställning en real ur-konflikt. När det gäller Håkansons kärleksbudskap och idé om helheten kontra det lacanska subjektet som något fångat i ett evigt och tragiskt tillstånd av brist och fragmentering, kan vi också modifiera skillnaden mellan de båda perspektiven. Faktum är att ett ifrågasättande av bristens och det fragmenterades logik är konstitutiv för den lacanska analys Žižek utvecklar. Det genomsyrar hans polemik mot det han benämner "den tidige Lacan", hans kritik av dekonstruktionen och den motsättning han postulerar mellan det maskulina/falliska och det feminina. Så vänder sig hans hegelianism just mot Kants hypotetiska och med nödvändighet aldrig fullbordade vetande. Det absoluta vetande han ställer mot det senare är ett vetande som just utgår från ett slags helhet, om än inte i den mening som Lacan dekonstruerar. För här handlar det om en ofullständighetens totalitet, eller för att vända på det – en öppenhetens fullständighet. En perfektion i vardande, där vetandets absoluta ställning just grundar sig i dess identifikation med det paradoxala på så sätt att det är just öppenheten inför denna tystnad (omöjlighet, tomhet...) i hjärtat av allt vetande som gör det ändliga vetandet förmöget att inse sin oändliga dimension. Och på liknande sätt visar sig hans analys snarare liera sig med komedins ytliga lek med paradoxen, än tragedins sökande efter ett flyende djup bortom densamma.

Samtidigt är den ändliga blockeringen för Žižek det som tillkännager det oändliga. Och som en sådan ändlig markör av det oändliga tror jag den går att se som ett slags *factum brutum* i Žižeks etik, som något ofrånkomligt som tvingar sig på all

symbolisk verksamhet, men som vi också måste kretsa kring och förkroppsliga i uppgörelsen med samhällets förgivettagna. Och kanske är det här skillnaden börjar utkristallisera sig eftersom vi i Håkansons tystnad snarare har att göra med ett slags avstängande/blockering av tanken och det sociala.

Idén är i korthet att avstängandet låter oss möta tomheten och via detta möte finna frid. Att finna frid i tomheten tycks emellertid vara helt avhängigt det perspektivskifte vi ovan berört. Tomheten, döden, framstår nämligen ur jagets mer konventionella perspektiv som något hotfullt. Den väcker därför snarare ångest än skapar frid, något som påminner om Žižeks läsning av Hegels tal om subjektets möte med den så kallade "världens natt", eller Lacans idé subjektets möte med det som är mer i subjektet än subjektet självt. Men medan vi inom jag-dödstraditionen släcker det sociala till förmån för tomheten, dröjer sig den lacanska analysen kvar i det diskursiva.

Inte ens här är emellertid perspektiven helt lätta att skilja från varandra eftersom jag-dödstraditionen inte heller postulerar någon ny tillvaro utanför, eller bortom det gamla. De tekniker (exempelvis meditation) som enligt Håkanson kan användas för att göra sig av med det konventionellas grepp framkallar förvisso ett slags sekvens där vi går från det konventionella perspektivet genom tystnaden och "tillbaka till" en tillvaro grundad i tystnaden, *tystnadens väg*. Men denna väg går inte bortom vår vardagliga sociala tillvaro. Den gör sig av med de sociala bilder vilka vi ständigt talar genom, i syfte "att öppna sig för det som är". Om meditation ofta uppfattas som introvert och kanske till och med passiviserande, är denna uppfattning något som avfärdas av Håkanson. Ett handlande subjekt kan inte handla mot yttervärlden med utgångspunkt i jagets logik med mindre än att reproducera dess jag-centrerade habitus, dess vilja till makt och kontroll. Teknikernas avprogrammering av jaget är därför nödvändig för upplevelsen av det nya som på sätt och viss är äldre, mer ursprungligt och tvingande än "det gamla". Något liknande gäller Žižeks version av psykoanalysen. Redan den tidige Lacan sysselsatte sig, som också Håkanson noterat, med att dekonstruera

jaget och frigöra subjektet från dess imaginära grepp genom sin betoning av psykoanalysens teknik, den fria associationen som liksom meditativa praktiker tillsynes passiviserar subjektet då den vänder sig inåt mot subjektets egen diskurs. Men liksom meditationen riktar sig psykoanalysen alltså mot att omformulera själva grunden för subjektet, för att tillåta en ny form av aktivitet att spira, en aktivitet fri från jagets grepp. Visserligen rör sig inte psykoanalysen från det diskursivas plan, men det är samtidigt tydligt att åtminstone Žižeks version av den, liksom Håkansons analyser, verkar från en konstitutiv upplösning mellan det materiella och det ideala.

Om båda därför rör sig i en text-verklighet alltid redan genomsyrad av tomhet, är den tydligaste skillnaden att Håkanson närmar sig tystnaden direkt, medan Žižek ständigt laborerar tomheten med utgångspunkt i texten själv. Det senare har tolkats som att Žižeks överordnade syfte är att "säga ingenting", att han ytterst strävar efter att framkalla det som gör den manifesta texten möjlig, en uppfattning som jag emellertid menar tvingar in Žižeks projekt i ett alltför negativt ontologiskt ramverk. I en sådan läsning förloras nämligen något väsentligt ur sikte, det faktum att Žižeks projekt inte så mycket handlar om att negativt indikera, som att transformera de koordinater som grundar all socio-symbolisk praktik. Blockeringens etik implicerar med andra ord inte en fascination för gränsen (en fascination som just uppkommer när gränsen kläs i bortomets mystik) så mycket som ett liv som gjort gränsen/döden till sin egen utgångspunkt. Detta kan förklara Žižeks stil, de ständiga associativa hoppen och omformuleringar av tidigare formuleringar, liksom plagieringen eller återanvändningen av egna tidigare texter. Men i detta räcker det, menar jag, inte att ta fasta på den žižekska textens logik av förskjutning och flyktighet, hans postmoderna lekfullhet och vägran att acceptera en stabil filosofisk position. I det ständigt pågående genomträngandet av den fantasi som grundar det konventionella vetandet finns, på samma sätt som hos Håkanson, en orubblig stringens.

Vari består då denna orubblighet hos våra två objekt? För Žižek handlar det precis som hos Håkanson om ett slags seende av "det som är", även om seendet här verkar inifrån den filosofiska diskursen och därför centreras kring en samtidig operation av lekfullhet och markeranden av hur filosofin ständigt återfaller i positioner hemsökta av det som måste göras till utgångspunkt. Att gå direkt till tystnaden, att söka nirvana, blir här synonymt med att drömma något bortom filosofin, att låsa sig i sin egen motsats. Hans version av "blockeringens etik" kommer därför att vända sig från allt som söker jämvikt. Detta sökande innebär inom filosofins rum alltid en flykt från natten, döden, ångesten och därför blir också hans slutsats att filosofin ytterst måste anta dödsdriftens form som ett ständigt upprepande och kvardröjande av det som sliter den mänskliga existensen itu. I så måtto blir också hans etik en som förkroppsligar klyftan mellan tanke och tystnad.

Avslutningsvis då Håkanson. Är tystnaden verkligen så avgörande för hans etik som till en början antogs? Svaret torde bli nekande. För om hans (vems?) position rent logiskt är oförenlig med kvarhållandets stabiliserande operation, så kan tystnadens väg endast förverkliga sig genom att "återvända" till tanken, men på ett sätt där allt nu är annorlunda, där skrivandets ställning relativiseras och där all tro, mystik kring eller fantasi om skrivandet överges. Från denna position blir tystnadens ställning i existensen avgörande att upprätthålla, snarare än tystnaden i sig. Att bränna det som skrivits kan här ses som en handling genom vilken något väljer tystnaden framför de bilder som genom tanken dominerar den öppenhet som detta något är som "det som är". Men det kan också ses som en markering av det förhållande att produkten av tanken inte är mer helig än någon annan reifikation av mänsklig produktion. En vägran av den symbolik som dominerar brännandet av boken och som binder samman brännandet av boken med brännandet av kroppar. En vägran av holocaustens symboliska grepp över vår tid, genom ett samtidigt brännande av jaget, och boken. Tystnadens väg, ovetande, jag-död. *Holos caustos* – att leva i ett evigt brännande av allt, ett kärleksfullt brännande utan hat.

* * *

Teori för rädda

Sverre Wide

TEORI? SAUVE QUI PEUT! *Rädd* sig den som kan! Nåväl, så farligt är det kanske ändå inte – talar inte många av oss rent av om t.ex. "sociologisk teori" med viss vördnad? Förvisso. Men all vördnad är tvetydig och rymmer ett ängsligt avståndstagande; när man inte törs ge sig i kast med saken själv förvandlar man den i allmänhet till något skrämmande främmande. Åt detta främmande offras vad gäller vetenskapen ett kapitel i varje doktorsavhandling och ett avsnitt i varje uppsats. Det rör sig heller inte bara om en oskyldig, besvärjande ritual ägnad att skydda oss från den heliga kraft vi, på goda eller sämre grunder, fruktar (här Teorin); vi offrar oss själva åt och för oss själva. Och detta utan att riktigt förstå det.

I denna korta uppsats vill jag göra två saker. Jag vill skissera en analys av begreppet *teori* så som det har kommit att användas inom samhällsvetenskapen och framför allt sociologin. Men jag vill också, och i direkt anslutning till detta, lämna ett litet bidrag till förståelsen av Kaj Håkansons sociologi. Jag kommer att analysera och kritisera en rad olika sätt att förstå begreppet *teori* (teori som mekanism, som struktur, som utgångspunkt, som modell och som transcendental reflektion) för att slutligen ta upp frågan om den sociala erfarenhetens (empirins) natur och den sociala teorins plats i denna.²⁷⁹

²⁷⁹ Exempel på andra undersökningar av vad samhällsvetenskaplig teori kan vara (och exempel på andra försök till systematik) finns i Becker (1998) Horkheimer (1968), Merton (1968), Cohen (1970), Mills (2000), Blumer (1954) och Mjøset

För säkerhets skull bör jag kanske säga det rent ut: Här följer inget försvar för teori utan ett angrepp. Men också en välkänd uppmaning: Sapere aude! Våga smaka på! Först emellertid ett klassifikatoriskt klargörande.

Kort klassifikationslära

Det råder ingen tvekan om att klassificerandet spelar en viktig roll inom många vetenskaper. Vad gäller samhällsvetenskaperna så är klassificerandet dessutom inte bara en del av den vetenskapliga verksamheten själv, utan också ett studieobjekt för den.²⁸⁰ Detta till trots har klassificerandets underliggande principer inte alltid varit väl förstådda. Undersöker man dessa skall man finna att klassificerandet alltid tjänar ett syfte som ligger utanför det klassificerade självt; det man klassificerar förstår man strängt taget inte.

Man kan klassificera saker och ting på olika sätt. Det ligger i sakens natur att klassificeringen inte tar hänsyn till alla egenskaper hos det som klassificeras, utan begränsar sig till allmänna egenskaper som detta delar med övriga föremål i (element av) samma klass. Men vilka klasser, och därmed vilka egenskaper, som alls är aktuella avgörs i *den klassificerande akten* – vilket för övrigt visar att allt här i världen inte kan vara element eller klasser (det skulle medföra en oändlig regress) – och denna har alltid ett praktiskt syfte. Man kan t.ex. klassificera sociologiska verk efter tryckår, omfång, författarnamn, färg eller i stort sett vad som helst. Ingen sådan klassificering är i förhållande till verken sannare eller falskare än någon annan eftersom de utförs (och måste bedömas) utifrån syften som inte är verkens egna.²⁸¹

(2001). Denna undersökning gör inte anspråk på att vara heltäckande, eller på att diskutera alla de aspekter som ovan nämnda verk behandlar.

²⁸⁰ Berömda exempel på studiet av sociala klassifikationer är Durkheim och Mauss (1963), Foucault (1993) och Douglas (2002). Man kan också nämna Schütz (1967) och Berger och Luckmann (1984) vilkas arbeten också vetter mot sociologins rollbegrepp.

²⁸¹ Stuart Hampshire (1960) demonstrerar på ett övertygande sätt att klassificerandet inte kan förstås med hänvisning enbart till "sakerna själva" utan måste relateras till "forms of social life and co-operation among men" (s. 21) och att

I själva verket går det att visa att den värld som består av klasser är den praktiska nyttans eller användandets värld. I förhållande till klassificeringen är alla element i en klass identiska och utbytbara; de kan alla användas för samma syfte. Vi behöver inte utveckla argumentet här,²⁸² utan kan nöja oss med att konstatera att det råder ett motsatsförhållande mellan det att klassificera något (förstå hur man kan använda det) och att förstå det. Och det som svårligen låter sig klassificeras? Ja, man kan förstås stanna vid att kalla det oanvändbart – och det *är* verkligen oanvändbart. Men man bör nog inte nöja sig med ett sådant konstaterande. Antagligen bör man istället se klassificerings-

antalet möjliga klassindelningar är obegränsat. En intressant slutsats av hans resonemang är att världen i sin helhet inte kan vara en klass av ting eller fakta: "If it is true that no limit can be placed on the variety of objects of reference that may be singled out in reality, then it follows that we cannot properly speak of the class of all things that exist or of the class of all properties. There can be no rule for forming these classes" (s. 25). Klassernas värld uttömmar alltså inte vår värld. Ja, det är till och med så att de klassificerande vetenskaperna saknar begreppet *värld*, en brist som för övrigt vidhäftar pragmatismen i dess olika former (Jämför t.ex. Rorty (2003)), även om de i tysthet förutsätter det. (Se t.ex. Husserl (1998) och Heidegger (2001) som rent av talar om att dessa vetenskaper åstadkommer en "Entweltlichung der Welt" (s. 65).) Och när Merton argumenterar mot *grand theory* och för *middle range theories*, bör det också ses mot bakgrund av denna allmänna klassproblematik. Ty för honom förblir teorier alltid "[...] logically interconnected sets of propositions from which empirical uniformities can be derived" Merton (1968), s. 39. Men kanske är det rent av så att helhetsperspektivet – och då menar jag inte helheten som ett avgränsat något (jämför Håkanson (1988), kap. 23) – utgör den sociala teorins egentliga karaktäristikum.

²⁸² Utförligare argumentation finns i Wide (2005), i synnerhet kap. 7. Se också Macmurray (1933), kap. 4, Mure (1958) och Harris (1987). I ett snarlikt sammanhang skriver Håkanson apropå distinktioner: "So in buddhist terms we could say [that] separation is a certain way of understanding or appreciating differences, that builds on negligence or ignoring. What is ignored is the very activity of forming, the permeability of boundaries, the background out of which forms appear. The 'result' is what in modern terms is called reification, that is phenomena of all kinds are understood in the light of a certain conception of *things*. There is what in Buddhism is called *grasping*." Håkanson (2001), s. 127 f.

problemet som ett tecken på att här faktiskt kan finnas något att *förstå*. Vetenskapens mantalsskrivare och bokhållare må diskutera huruvida något är att betrakta som *teoretisk* sociologi eller ej, huruvida något är *riktig* sociologi eller ej. Bibliotekarier må grubbla över om ett verk skall sorteras under rubriken *psykologi, socialpsykologi, personlighetspsykologi, psykiatriska behandlingsmetoder, psykoanalys, kognitiv psykologi, kunskaps- och vetenskaps-teori, sociologins filosofi, medicin* eller helt enkelt *sociologi*.²⁸³ Här skall inga sådana försök göras. Och ändå tror jag som sagt att följande arbete kan bidra till förståelsen både av begreppet *teori* i allmänhet och, om än i det lilla, av Håkansons arbete i synnerhet. Detta genom att ta detta arbetes egna syften på allvar, att inte genom en eller annan *beskrivning* av det återföra det på det redan bekanta utan att istället förstå det som *uttryck*, d.v.s. som bärare av ännu inte infriade anspråk.²⁸⁴

Onödig teori (Teoriam non finge! Ställ inte upp någon teori!)

Det finns de som menar att teorier kort och gott är förklaringar. En sociologisk (eller annan) undersökning har kanske funnit ett samband mellan två fenomen, mellan två variabler som man gärna säger. Men detta fynd är, menar man då, ännu inte att betrakta som ett vetenskapligt resultat. Vad som fattas är en teori som kan förbinda variablerna med varandra.²⁸⁵ Med detta synsätt blir det rimligt att säga att vetenskapen inte bara vet *vad* som händer, utan också *varför*. På det hela taget är synsättet felaktigt. En noggrann undersökning av begreppen samband och kausalitet

²⁸³ Verket i fråga är *Dubbla verkligheter* av Kaj Håkanson (1981) och klassificeringen kan undersökas i den svenska bibliotekskatalogen *Libris*. Om behovet av att föra var och en (och särskilt sociologin) till sin rätta fälla, jämför Håkanson (1982), ss. 251-54.

²⁸⁴ Det handlar därför inte om att som Windelband sätta det unika i det generellas ställe, det ideografiska i det nomotetiskas (Windelband (1915), s. 234), utan om att *se*. Om den för det sociala tänkandet viktiga men ofta negligerade distinktionen mellan beskrivning och uttryck, se Collingwood (1938).

²⁸⁵ Se t.ex. Merton (1968), s. 149 och Hedström och Swedberg (1996).

visar nämligen att teorier i dessa fall är helt onödiga. Det är inte lätt att i sociologin göra pålitliga fynd av det slag vi tänker på här, men ett medicinskt exempel kan kanske åskådliggöra argumentet.²⁸⁶

Vi vet att den som lider av lunginflammation ofta blir frisk om han eller hon får antibiotika. Här finns det ett klart samband – och ett samband som räddar liv! Frågan är om vi också vet *varför* antibiotika botar den sjuke. Ett första svar kunde vara att antibiotika hjälper därför att lunginflammation är en bakterieinfektion och mot sådana hjälper just antibiotika. Men detta är återigen bara ett samband, och vi frågar därför vad som i sin tur kan förklara detta. Nu går vi kanske vidare och säger att bakterier förökas genom delning och att antibiotika angriper de nydelade bakteriernas cellväggar så att de inte överlever. Ja, men varför har antibiotika denna verkan? Jo, för att det ämne som ... På det här sättet kan man fortsätta. Och så *bör* vi fortsätta om vi skall förstå hur vi t.ex. skall möta det ökande hotet från resistent bakterier. Men är det någon som på allvar tror att det mitt bland alla dessa specificeringar av samband, denna vår ökande makt att kontrollera en sjukdom, bakterier o.s.v., skulle gömma sig en *teori*?²⁸⁷

²⁸⁶ Problemen att hitta tydliga samband inom sociologin har dels att göra med det sociala livets föränderlighet, dels med svårigheten att visa att de variabler som i dessa fall tänks samvariera verkligen är oberoende av varandra och inte så att säga två sidor av samma mynt. Och vad gäller det senare problemet finns det mycket som tyder på att varje försök att visa oberoendet för in ett manipulerande i bilden som i sista hand riskerar att lyfta det förment sociala fenomenet ut ur socialitetens rum.

²⁸⁷ Eller ens en mekanism? Jämför Hedström och Swedberg (1996). Inom medicinen är man dock i allmänhet inte lika ängslig som inom samhällsvetenskapen. Ett pågående forskningsprojekt som jag råkar känna till rör sig över gränsen mellan medicin och psykologi. Vissa resultat publiceras i medicinska tidskrifter, andra i psykologiska. Denna uppdelning har inte med de faktiska resultaten att göra, utan fastmer med mängden teoretiska resonemang som kopplas till dem: om lite teori blir det medicin, om mycket teori psykologi. Tilläggas kan att en del medicinska resultat i själva verket är sociala: Vissa studier syntes peka på att vänsterhänta dör tidigare än högerhänta och man talade då bl.a. om "decreased survival fitness". Enligt senare studier bör det negativa sambandet mellan ålder och vänsterhänthet ses i ljuset av förändrade sociala krav o. dyl. Diskussionen

Inom samhällsvetenskapen kanske man inte finner så entydiga enkla samband som i medicinen, men man kan väl ändå se generella mönster, s.k. strukturer? Och är då inte kunskap om sådana strukturer ett slags teoretisk kunskap? Måste vi inte rent av höja oss till en sådan nivå för att alls kunna överblicka virrvarret av empiriska fakta? Håkanson skriver:

Vi iakttar en mängd fenomen. Vi tycker oss skönja en ordning bland dem. Ordningen kallar vi *struktur*. När vi ger namn har vi en tendens att föreställa oss att namnet står för ett "ting" [...]. Strukturen framstår nu som ett osynligt ting. Det är "bortom" eller "utanför" där vi är. I nästa steg säger vi att strukturen förklarar varför fenomenen (som kan vara människor) uppträder som de gör.

Hur förklara strukturen? Ty vad är den egentligen mer än en sammanfattning av iakttagelser av fenomen som vi redan gjort? Vad adderar förklaringen mer än en känsla av igenkännande?²⁸⁸

Antag t.ex. att man upptäcker en rad fakta som tyder på att vi lever i ett ojämlikt samhälle – och sådana fakta finns det gott om.²⁸⁹ Antag vidare att man lägger samman dessa fakta och säger: Det här handlar inte om enskilda företeelser, utan om ett system; vi lever i ett genussystem.²⁹⁰ Så långt är allt gott och väl. Problemet uppstår när man sedan vill använda detta nyfunna genussystem för att förklara den uppmärksammade ojämlikheten: Vi lever i ett genussystem och det är detta som förklarar det allmänna kvinnoförtrycket.²⁹¹ Men genussystemet är ju i sig inget annat än det namn vi givit summan av detta förtryck. Alltså har vi i själva verket inte förklarat någonting alls. Men om dessa manövrar – som ibland involverar genussystem, ibland

kan följas i Coren och Halpern (1991), Harris (1993), Martin (2002), Steenhuis, Østbye, and Walton (2001). Men denna analys upphäver till slut sambandet, ty variablerna framstår nu inte längre som helt oberoende av varandra; de utgör i stället (delar av) ett meningssammanhang.

²⁸⁸ Håkanson (1988), s. 143 f.

²⁸⁹ En hel del siffror ges i SCB (2006).

²⁹⁰ Se t.ex. Hirdman (1990).

²⁹¹ Exempel på denna typ av resonemang finner man i Hirdman (1990), s. 78-79.

diskurser, ibland personligheter, ibland kapitalismen²⁹² – inte förklarar något, vad gör de då?

Å ena sidan är det rimligt att tro att vårt användande av vetenskapliga termer som genussystem och diskurs skänker vår verksamhet en vetenskaplig nimbus. Och man kan för all del göra karriär med både nya läglar och med tomma. Detta är emellertid ganska trivialt. Det allvarliga i sammanhanget är att vi upprättar en distans mellan oss själva och problemen; problemen finns *därute*, i *strukturen*, *någon annanstans*.²⁹³ Men det sociala livet har ingen plats. Det är utopiskt. Liksom vi – försåvitt vi alls är sociala.

Teoretiska perspektiv

Det finns också andra sätt på vilka man ibland förstår begreppet teori inom samhällsvetenskapen. Jag tänker på när man talar om teoretiska perspektiv. För är det inte så att vi numer, i vad som har kommit att kallas postpositivismens era, mycket väl vet att vår forskning aldrig är förutsättningslös och att vi alltid utgår från och tolkar världen ur ett visst teoretiskt perspektiv? Med detta synsätt kunde en teori vara detsamma som en särskild utgångspunkt eller ett perspektiv. Det är emellertid ett märkligt synsätt.

Varför skall man börja en undersökning med att redogöra för t.ex. Goffmans syn på det dramaturgiska handlandet (eller för en ekonomisk modell av mänskligt handlande)? Vad är Goffmans teori om inte hans tolkning av den sociala världen så som

²⁹² Jämför angående begreppet *personlighet* och dess förklaringsvärde Burr (2003), s. 30 f., angående kapitalismen (och "systemet" i allmänhet) Håkanson (1988), kap. 27 och Håkanson (1983), kap. 1. Vad gäller slutligen begreppet *diskurs* (hur man upptäcker en diskurs och vad den i sin tur kan förklara) kan läsaren själv utan problem fullfölja resonemanget på egen hand.

²⁹³ Jämför Håkanson (1990), s. 98 ff. och Håkanson (1999). Så länge vi umgås med idén om att den sociala verkligheten är någon annanstans, riskerar vi också att begå stora misstag. Vår förståelse av oss själva som sociala varelser kan emellertid inte vara i grunden felaktig (och vi bör heller inte förvänta oss några verkliga paradigmskiften på detta område). Jämför Cohen (1970), kap. 1.

han mött den i litteraturen och i " verkligheten"? Vad vinner man i en undersökning om låt oss säga försäkringskassehandläggares vardag på att luta sig mot Goffman? Antingen finner man att handläggarna spelar roller, hjälper varandra i detta spel, upprätthåller gränser mellan *back* och *front stage* eller så gör man det inte. Hur det än är med den saken, är Goffman själv egentligen överflödig. Det är som om forskaren måste hålla Goffman i handen, stödja sig på hans auktoritet. Men om det skall vara något med forskningen måste den kunna stå på egna ben. Inte så att man inte skall diskutera andra "teorier", men man skall inte tro att man kan åstadkomma något genom att "använda" dem. Utom leda. För övrigt: Om all data är teoretisk (*theory laden*) är väl också all teori daterad?

Vi är naturligtvis alla medvetna om riskerna med att ha en "teoretiskt utgångspunkt"; en sådan utgångspunkt blir lätt ideologisk och vi blundar då för det nya och ägnar oss istället åt att bekräfta det vi tror oss redan känna till, nämligen vår utgångspunkt. Håkanson har ägnat en hel del möda åt att i detalj granska hur sådan bekräftelse kan gå till inom sociologin och annorstädes – inte minst i de fall när man faktiskt explicit frågat efter ett överskridande av vissa tillsynes självklara utgångspunkter.²⁹⁴ Men problemet är större än några enskilda fall. Så länge vi håller fast vid idén om forskarsubjektet som i grund och botten åtskilt från forskningsobjektet kommer samma problem dyka upp. Och detta oavsett hur mycket vi än *talar* om perspektivitet, reflexivitet och liknande begrepp.²⁹⁵

²⁹⁴ Detta skulle kanske kunna beskrivas som en av Håkansons paradgrenar. Se t.ex. Håkanson (1990), Håkanson (1993), Håkanson (2001), Håkanson (2002), Håkanson (2003). Det vore heller inte svårt att se hur man på motsvarande sätt skulle kunna visa att t.ex. Mertons appell för överskridandet av den i hans tycke rigida uppdelningen av samhällsvetenskaplig forskning i å ena sidan en teoretisk, å andra sidan en empirisk gren, inte kan få önskad effekt då hans argumentation till syvende och sist förutsätter det han vill bekämpa.

²⁹⁵ Jämför t.ex. Beronius (1991) och kritiken mot honom i Håkanson (2001) och Wide (2005).

Det finns sedan gammalt ytterligare ett sätt att förhålla sig till teoretisk kunskap på, nämligen det som hänger samman med den transcendentala reflektionen. Denna reflektion finns tydligast utarbetad i den kritiska filosofi, med vilken Kant ville överbrygga uppdelningen av kunskapen i analytiska (nödvändigt sanna) och syntetiska (tillfälliga) satser.²⁹⁶ Kant lanserade ett tredje alternativ och menade sig klargöra principerna för syntetisk kunskap a priori. Vi behöver inte följa honom så långt i spåren, utan kan ta fasta enbart på det faktum att han frågade efter *möjlighetsbetingelserna* för redan given kunskap. Mikael Carleheden har med stöd av Habermas diskuterat denna transcendentala möjlighetsanalys och betraktar den som en viktig teoretisk uppgift för samhällsvetenskaperna.²⁹⁷

För Carleheden handlar det om att försvara den teoretiska sociologin, och han gör det bl.a. genom att försöka visa den rekonstruerande samhällsvetenskapens potentialitet. Han ger tre exempel på teoretiska rekonstruktioner: (a) Hur var Auschwitz möjligt?, (b) Hur är det moderna samhället möjligt? och (c) Hur är autonomi möjlig? I alla fallen förutsätts empirisk kunskap om fenomenen ifråga, och därför förblir eventuella rekonstruktioner heller aldrig absolut säkra (Habermas talar om svaga transcendentala argument). Vidare innebär detta att den teoretiska verksamheten inte kan hamna i motsättning till empirisk forskning. Men även om det alltså inte finns utrymme för eller behov av ren *arm chair theory*, så kommer det teoretiska arbetet ändå leda till *ny* kunskap; Habermas har t.ex. genom rekonstruktivt teoretiskt arbete lärt oss saker om oss själva och det har också Bauman. Men en förutsättning för att detta skall vara möjligt är att det teoretiska arbetet tillerkänns en viss självständighet, det måste tillåtas arbeta med andra metoder än de som står till den rent empiriska forskningen förfogande, enkannerligen den transcendentala reflektionen.

²⁹⁶ Kant (2004).

²⁹⁷ Carleheden (2007)

Problemet med detta resonemang är att skillnaden mellan fenomen själva (vilka sägs vara den empiriska forskningens undersökningsobjekt) och deras möjlighetsbetingelser (föremålen för den teoretiska forskningen) är svår att upprätthålla. Låt oss ta exemplet med förintelsen. Carleheden skriver:

Bauman frågar sig ju just vad som gjorde Auschwitz möjligt. Vilka är dess grundläggande villkor? Vi känner alla till svaret [som Bauman gav]. Det krävdes en viss typ av modern rationalitet, vilket alltså gör att Bauman kan visa att Holocaust snarare var ett uttryck för det modernas logik än ett brott mot denna logik.²⁹⁸

Men innebär inte detta att Bauman i första hand ger en tolkning av vad den moderna rationaliteten är, vad förintelsen var och vilken relation som råder mellan dem?²⁹⁹ För det är klart att förintelsen förutsatte en rad fenomen, vissa triviala, andra mer anmärkningsvärda. Så som förintelsen faktiskt utvecklade sig kan man t.ex. påstå att den förutsatte Tyskland i dess helhet; förintelsen var tysk. Å andra sidan kanske någon snarare vill hävda att det tyska på det hela taget var något tillfälligt i denna historia, att förintelsen snarare var *modern* än tysk. På vilka grunder kan man hävda något sådant? Genom att själv ta del av definitionen av förintelsen, genom att bidra till tolkningen av dess betydelse. Vi ser alltså hur en undersökning av förutsättningar, av orsaker, glider samman med beskrivningen av fenomenet självt. Och detta är någonting allmänt. Ytterst hänger det, såvitt jag kan se, samman med omöjligheten att på det sociala livets område helt skilja på form och innehåll. Litet tillspetsat kunde man säga att det sociala livet har sin form till innehåll – vilket också betyder att en rent formell sociologi inte är möjlig. Habermas egen analys pekar förövrigt åt samma håll, då han i detalj visar varför man måste ta ställning till ett kommunikativt handlandes innehåll för att över huvud taget förstå det (förstå dess form).³⁰⁰

²⁹⁸ (2007), s. 13.

²⁹⁹ Se Bauman (1989).

³⁰⁰ Jämför Habermas (1987), del i, kap. 4. I ”Som det är.” Om sociala innebörder och osocial verklighet” ger Håkanson en intressant analys av hur svårt det är att

Det finns starka skäl till att lyfta fram den rekonstruerande verksamheten. Ett är att den sociala verkligheten allt som oftast överskrider sig själv på så sätt att ett givet ögonblick (en handling, en epok) inte ännu fullt ut känner sig själv. "[M]an upptäcker i efterhand att man givit uttryck åt större insikter än man ägde", skriver Håkanson.³⁰¹ Detta ålägger oss att ständigt vända åter till det redan gjorda och sagda i hopp om att förstå oss själva bättre. Men en sådan rekonstruktion återverkar alltså på det som rekonstrueras och kan till sist heller inte skiljas från vår förståelse av detta.

Theoria och erfarenhet

Vi har granskat ett antal olika sätt att förstå begreppet *teori* på och inte funnit något av dem helt tillfredsställande. Ett skäl till detta är att den distinktion de alla gör mellan teori och empiri är problematisk. Denna problematik låter sig omformuleras. Med Håkansons ord skulle vi kunna säga att vad som förutsätts är en världens grundläggande klyfta, en uppdelning av erfarenheten i subjekt och objekt, i forskaren här och världen där(-ute). Men denna klyfta svarar bara delvis mot vår erfarenhet.

I takt med att innebörden i begreppet *theoria* har förändrats från ett gudomligt seende, ett direkt skådande, till de former av teori vi sett prov på ovan, har också *empeirias* betydelse förskjutits.³⁰² Vi talar idag om ett empiriskt faktum som något

skilja på att spela sociala spel och spela *om* dessa spel. Håkanson (1982), kap. 3. I slutändan hänger väl detta samman med det som Kant konstaterade när han sade att det inte kan finnas några regler för hur man tillämpar regler: "Sie [omdömet] soll also selbst einen Begriff angeben, durch den eigentlich kein Ding erkannt wird, sondern der nur ihr selbst zur Regel dient, aber nicht zu einer objektiven, der sie ihr Urteil anpassen kann, weil dazu wiederum eine andere Urteilskraft erforderlich sein würde, um unterscheiden zu können, ob es der Fall der Regel sei oder nicht" Kant (1913), s. vii.

³⁰¹ Håkanson (1982), s. 236. Det behöver väl knappast påpekas att detta är något helt annat än studiet av våra handlingars oavsiktliga konsekvenser så som dessa förstås av t.ex. Merton (1968) eller Giddens (1996), kap. 3.

³⁰² Jämför Ritter och Gründer (1971-).

tillfälligt. På detta sätt är antalet blommor på äppleträdet utanför mitt fönster en rent empirisk fråga; det enda sättet att ta reda på antalet är att räkna blommorna. Men om erfarenheten alltid är tillfällig så har begreppet urholkats och vår erfarenhet krympt. Särskilt det sociala livet framstår som torftigt ut detta perspektiv. För denna tillfälliga empiri kan aldrig lära oss något väsentligt om oss själva eller världen; den kan bara snällt svara på just de frågor som vi redan formulerat. Nu bör man förvisso förstå det sociala livet som uppbyggt kring just frågor och svar. Men sådana svar är aldrig (eller sällan) enkla svar av typen 42, *ja* eller *nej*, utan medför alltid en fördjupad förståelse av frågan själv. Det innebär att den sociala verkligheten inte går att reducera till empiriska fakta, utan att den alltid rymmer "teorier" i sig själv (utan att för den skull vara hypotetisk, i bemärkelsen *som om*) och om man bortser från dessa teorier så bortser man också från det som gör den social.³⁰³ Och på precis motsvarande sätt rymmer tillsynes "rent teoretiska" analyser den sociala världen i sig själva.

*

Kaj Håkanson har inte skrivit någon "sociologisk teori". Inte heller är hans arbeten fulla av "empiri". Men han har vidgat vår erfarenhet och kunskap – inte *om* världen, men *som* världen – och han har visat oss betydelsen av *theoria*.

* * *

Litteratur

Bauman, Zugmunt. (1989). *Auschwitz och det moderna samhället*. Göteborg: Daidalos.

Becker, Howard S. (1998). *Tricks of the Trade. How to Think about Your Research While You're Doing It*. Chicago – London: The University of Chicago Press.

³⁰³ Det var detta som Giddens något missvisande kallade "dubbel hermeneutik" (missvisande då det aldrig funnits någon enkel). Giddens (1996), s. 75. Att den sociala verkligheten ("empirin") är "teoretisk" också i sina minsta och tillsynes mest triviala delar har visats av Garfinkel i hans etnometodologiska undersökningar. Se t.ex. Giddens (1976), 33-44. Jämför också på moralens område Kant (1913).

- Berger, Peter L. och Thomas Luckmann. (1984). *The social construction of reality*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Beronius, Mats. (1991). *Genealogi och sociologi. Nietzsche, Foucault och den sociala analysen*. Stockholm – Stehag: Symposion.
- Blumer, Herbert. (1954). "What is Wrong with Social Theory?" *American Sociological Review* 19, no. 1: 3-10.
- Burr, Vivien. (2003). *Social Constructionism*. London – New York: Routledge.
- Carleheden, Mikael. (2007). *Kritisk teoretisk metodologi. Eller konsten att bedriva teoretisk och normativ forskning*. Arbetsrapport. Vol. 13. Örebro: Samhällsvetenskapliga institutionen – sociologi.
- Cohen, Percy S. (1970). *Modern Social Theory*. London: Heinemann.
- Collingwood, R. G. (1938). *The Principles of Art*. Oxford: Clarendon Press.
- Coren, S. och D. F. Halpern. (1991). "Left-handedness: a marker for decreased survival fitness." *Psychological Bulletin* 109, no. 1: 90-106.
- Douglas, Mary. (2002). *Purity and Danger. An analysis of the concept of pollution and taboo*. London – New York: Routledge.
- Durkheim, Emile och Marcel Mauss. (1963). *Primitive Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. (1993). *Övervakning och straff*. Lund: Arkiv.
- Giddens, Anthony. (1976). *New rules of sociological method*. London: Hutchinson.
- Giddens, Anthony. (1996). *In Defence of Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. (1987). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hampshire, Stuart. (1960). *Thought and Action*. London: Chatto and Windus.
- Harris, Errol E. (1987). *Formal, Transcendental and Dialectical Thinking: Logic and Reality*. Albany: State University of New York Press.
- Harris, L. J. (1993). "Do left-handers die sooner than right-handers? Commentary on Coren and Halpern's (1991) "Left-handedness: a marker for decreased survival fitness"." *Psychological Bulletin* 114, no. 2: 203-34.
- Hedström, Peter och Richard Swedberg. (1996). "Social Mechanisms." *Acta Sociologica* 39, no. 3: 281-308.
- Heidegger, Martin. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Hirdman, Yvonne. (1990). "Genussystemet." I *Demokrati och makt i Sverige. Maktutredningens huvudrapport*. SOU 1990:44. Stockholm: Allmänna förlaget.
- Horkheimer, Max. (1968). *Kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Husserl, Edmund. (1998). *Phänomenologie der Lebenswelt*. Stuttgart: Reclam.
- Håkanson, Kaj. (1981). *Dubbla verkligheter. Om psykoterapi, social identitet och verklighetsuppfattning*. Stockholm: Prisma.
- Håkanson, Kaj. (1982). *Ovetande och vetande*. Göteborg: Korpen.

- Håkanson, Kaj. (1983). *Det osedda. Nio steg mot enhet*. Stockholm: Prisma.
- Håkanson, Kaj. (1988). *Den skapande tomhetens bild. Om kunskap och kärlek*. Stockholm: Prisma.
- Håkanson, Kaj. (1990). *Den heliga vetenskapligheten, kärleken och feminismen. Fem uppsatser om särskiljande*. Research reports from the department of sociology. Vol. 1990:3. Uppsala: Sociologiska institutionen.
- Håkanson, Kaj. (1993). "Jagberättelse, skuld och försoning." *Divan*, no. 6: 85-96.
- Håkanson, Kaj. (1999). "Den sociala (?) determinismen och kampen för en bättre värld." *Sociologisk forskning* 36, no. 2: 96-117.
- Håkanson, Kaj. (2001). "Buddhist Ways of Knowing and Constructivism." I *Konstruktivismen. Eine kulturelle Wende*, red. F. G. Wallner and B. Agnese. Wien: Braumüller.
- Håkanson, Kaj. (2002). "Den blinda fläcken." *Sociologisk forskning* 39, no. 1: 28-60.
- Håkanson, Kaj. (2003). "Särskildhet och urskiljande. Om dekonstruktion, kronofobi och mystik." *Häften för kritiska studier*, no. 1: 17-41.
- Kant, Immanuel. (1913). *Kritik der Urteilkraft*. Sämtliche Werke II. Leipzig: Felix Meiner.
- Kant, Immanuel. (1913). "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis." I *Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Sämtliche Werke VI*. Leipzig: Felix Meiner.
- Kant, Immanuel. (2004). *Kritik av det rena förnuftet*. Stockholm: Thales.
- Macmurray, John. (1933). *Interpreting the Universe*. London: Faber and Faber.
- Martin, W. L. (2002). "Mean mortality among Brazilian left- and right-handers: modification or selective elimination?" *Laterality* 7, no. 1: 31-44.
- Merton, Robert K. (1968). *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press.
- Mills, C. Wright. (2000). *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Mjøset, L. (2001). "Theory: Conceptions in the Social Sciences." I *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, red. N. J. Smelser and P. B. Baltes, 15641-47. Oxford: Pergamon.
- Mure, G. R. G. (1958). *Retreat from Truth*. Oxford: Basil Blackwell.
- Ritter, Joachim och Karlfried Gründer, red. (1971-). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe und Co.
- Rorty, Richard. (2003). *Hopp i stället för kunskap*. Göteborg: Daidalos.
- SCB. (2006). *På tal om kvinnor och män. Lathund om jämställdhet*. Stockholm: Statistiska centralbyrån.
- Schütz, Alfred. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.

- Steenhuis, R. E., T. Østbye och R. Walton. (2001). "An examination of the hypothesis that left-handers die earlier: the Canadian Study of Health and Aging." *Laterality* 6, no. 1: 69-75.
- Wide, Sverre. (2005). *Människans mått. Om statistik, sociologi och världen som socialt vara*. Stockholm – Stehag: Symposion.
- Windelband, Wilhelm. (1915). *Preludier*. Stockholm: Bonniers.

SPEGLINGAR

Supervision as Vocation³⁰⁴

Vessela Misheva

Buildings and Bricks

SCIENCE IS NOT only a set of organizations where all scientists occupy particular positions and are involved in productive activities geared to immediate organizational goals, but also an institution with particular spiritual and behavioural traditions, relationships, rules, and norms. The institutional aspect of science apparently is connected with the “patterns of social activity reproduced across time and space”.³⁰⁵ There is a double in-

³⁰⁴ The article has been especially written for this Festschrift in honor of Prof. Kaj Håkanson as an expression of my gratitude for his contribution to my development as a scholar, and for his supportive, educational, and administrative supervision of which I was fortunate to be a recipient. Kaj's own writings were not given their due place in the references to my dissertation, which is normally how a student acknowledges her/his teachers' influences. The truth is that whatever references I could have given would never have been sufficient to acknowledge what I have received from him. Had I nevertheless done so, I would have had to include not only all of Kaj's published and unpublished works, but also a detailed record of the long "face-to-face" conversations, both formal and informal, that we have had. I thought that this article, which attempts to give a theoretical form to my reflections upon my experience as Kaj's doctoral student, would be a better way in which to repay my debt. For those who know Kaj and his works well, there will be no doubt that the present text has much to do with the things he has done, thought, and talked about. Whether I succeed in this venture will depend on how well I have learned the lesson about taking to heart and giving a clear focus to all research tasks.

³⁰⁵ Giddens (1991), p. 11.

volvement of individuals and institutions, as Giddens terms it, whereby institutions are created by people and people are created by institutions. To describe this relationship, Giddens suggested the imagery of "buildings that are at every moment constantly being reconstructed by the very bricks that compose them." This means that "the patterning of social systems only exists in so far as individuals actively repeat particular forms of conduct from one time and place to another".³⁰⁶ If the mechanism of continuity for some reason is dysfunctional, then there is a real danger that the process of reconstruction of these "buildings" will cease. The difference between institution and organization may also be described in terms of diachronic and synchronic systems. All social spheres have both organizational and institutional aspects and can be thought of as having both synchronic (organizational) and diachronic (institutional) dimensions. Religion, for example, is both an organization with offices and churches that exists in the present, but also an institution with traditions that are handed down from one generation to another and have deep roots in the past. The same also applies to politics, economy, law, and so forth. The system of politics is not just the state or any of its organizational forms that can be seen in the present. It also has an institutional aspect that is connected with the reasons why politics in the present is what it is.

Although organizations necessarily need institutions as foundations, it is possible in modern times for certain organizations to emerge with no institutional foundation. These can be organizations created by particular people for particular people, but they normally have a very short life. It is also possible to think of an institution that has not yet fixed its relationships into organized patterns and thus has not acquired an organizational form, but it is very difficult to imagine which institution this might be. The impression is, indeed, that one may also think of social (and scientific) revolutions in which the institution erupts and eliminates its current organizational form in order to build a new

³⁰⁶ Ibid., p. 12.

one. It is also possible to imagine, however, that organizations may formalize all their informal or institutional aspects. Organizations are what make institutions durable, helping them to survive through time and always have representation in the present. But organizations are technologies or machines, and in order to preserve life, they have to use life. If all institutional aspects of the social system become organized, or if organization takes over, the result will be a system without life. Society can also be a "non-living system", which is a system with no past and thus with no future.

Science is not only the visible structure of formal relationships between positions which are related to each other as interaction parties, but also a set of roles which themselves can be seen as diachronic systems and thus related to similar sets of roles in the past and future. For this reason, an essential difference should be drawn between entering science as an organization, or taking a position in it, and entering science as an institution, or taking on a scientific role. A position can be occupied by anyone who has the necessary competence, skills, and knowledge to perform the pertinent tasks in cooperation with other actors. A role, however, is not something that one can apply for – it is not something that can be granted, not a prize to be won in a competition. It is something that one has to acquire in a process of socialization – something that one has to take over from those who already have such roles. A role is a matter of identity, attitude, behaviour, values, and all those things that cannot simply be transferred from one generation to another through written texts or books. Becoming a scientist, for that matter, is not merely a matter of education or acquiring a formal position. It is also a matter of socialization, of taking over the role of scientist.

Role theory, which Merton prized as the best example of a middle range theory, was not very successful in articulating the difference between *social role* and *social status* or *position*. These terms continue to be used interchangeably, even though it is intuitively clear that they should be completely different things. One may have a position without playing a role, and one may

have a role without a position. In organizational sociology and social psychology, *roles* and *statuses* are further divided into "formal" and "informal". Informal roles, however, often emphasized the fact that someone played a secondary role or a role that was not very important for the outcome of the activity or event. But such informal roles seem to be the "staff" out of which new *functions* in organization emerge and then become promoted to independent *formal positions*. Such is the case with, for example, the leader, the supervisor, the counsellor, the coach, and so forth. The fact that as soon as the informal leader is promoted to a formal position another person takes his previous informal role shows that formal positions and informal roles never completely coincide, and that institutions and organizations never converge into one system.

Furthermore, role-theory could never define what a role is and how it is to be distinguished from no-roles. One may find out what a no-person is from Goffman's work, but one cannot find out what a no-role is. When everything is a role and the whole world is "enroled", it becomes impossible to say what the agency beneath the actor's mask is. But the focus of the present discussion is one "level" up insofar as it is concerned with the tendency in modern society for all roles to be rationalized and translated into social functions and formal positions that seemingly have no relation to the past. The analysis of modernity which depicts modern society as a species of its own that does not have to have (and does not have) a necessary relation to the past, but rather constructs its own past at will and, correspondingly, its future, may in fact be based on accurate observations, even though they reveal an unpleasant truth.³⁰⁷

The tendency for ever more institutional roles (those of mother, father, son, daughter, grandfather, leader, and so forth) to be transformed into positions with particular duties and responsibilities may be viewed as a democratic tendency from one perspective and as a reason for alarm from another. The

³⁰⁷ Luhmann (1982).

point is that positions cannot "reproduce themselves" and they cannot be "taken over" as roles can. The "social game", as Mead put it, is something that one enters by *taking over the role of the other* and acquiring an idea about *the game as a whole*, which helps the newcomer to coordinate his actions with those of others and play his role well. Positions, on the other hand, may be received in a competition with other candidates in accordance with specific merits that may have nothing to do with role-playing. There is certainly a difference between *taking over* the mother's or the father's role and *taking* the position of care-taker on the basis of good recommendations from previous employers.

There is something more than "care-taking" in the mother's role and something more than "money making" in the father's role, namely, those invisible or informal aspects important for securing continuity that have not been included in the role. Only the visible aspects of roles or manifest functions have been enroled, not their latent functions (which remain difficult to define). Regardless of progress in this field, the technology for the production of "brick forms" is still unknown. I wish to argue that the socialization process is not a process of attachment of forms to "bricks", but rather an active searching on the part of the brick for its own form, that is, a process of self-formation.

What's Wrong with Science?

If all roles in science become formal positions with strictly regulated and accountable relationships, then organizations will become self-sufficient and their relations to their pasts will be replaced by a relation to self (self-related systems). From this perspective, it appears that the tendency for organizations to "organize" their institutional aspects does not actually "take care" of them, but rather creates the conditions for them of losing the ability for institutional reproduction. This means that "Sons" will not resemble their "Fathers" in the future, but rather their "Brothers", and that resemblance to a parent will no longer be a value.

One may get the impression that this is at least what happens in modern sociology if one views it as the French sociologist

Raymond Boudon did. Boudon maintains that modern sociology has lost the ability to see the purpose – the ability to decode its Father's messages. Instead of tackling large social problems and explaining phenomena, it has been transformed into a "*cameral science*" which serves politics and other spheres and legitimizes their decisions by producing whatever data they need.³⁰⁸ The paradox is that sociology is already established as a science, and that it is socially healthy while being institutionally "ill". There is growth in organization and an increasing division of labour, but "weak integration". Such a situation produces "barrenness rather than fruitfulness".³⁰⁹

Such concerns about the future of science are not at all new. Quite similar fears about the discontinuity of science from its past, whereby it lost the patterns and traditions it once had, underlies some of the work of John Stuart Mill, the 19th century philosopher and exponent of utilitarianism. Mill criticized the system of education as well as the institution of Christianity for the stagnation of original thought, and he warned that our "march of intellect" may become "a march towards doing without intellect, and supplying our deficiency of giants by the united efforts of a constantly increasing multitude of dwarfs".³¹⁰

In drawing the intellectual characteristics of his age, Mill argued that modern culture, and hence Christianity, produced righteous and rational men in "whom the spiritual part prevailed as far as is given to man over the animal and worldly", but who were unable to carry on the tradition of producing original thinkers.³¹¹ Mill maintained the deficiencies resided in formal methods of training that focused on remembering rather than on thinking and informal discussions. The texts of original thinkers themselves became the focus of education, "[d]iscussion became the mere rehearsal of a lesson got by rote", and the art of teaching

³⁰⁸ Boudon (1993), p. 42.

³⁰⁹ Ibid., p. 43.

³¹⁰ Mill, (1946), p. 29.

³¹¹ Ibid., p. 35.

the faculty to think for oneself was lost. Students were instead only taught how to appropriate the results of their predecessors' intellectual powers rather than to pursue them themselves. But the danger Mill pointed to that mankind may cease to possess such powers and science may lose its identity or cease to be what it once was³¹² may not be merely a matter of the method of education. It might well also comprise the neglect of socialization in a world where being a student has also become a position with particular duties and responsibilities, that is, work.

Mill advanced an early constructivist perspective on education in arguing that "knowledge comes from within", and that one must use one's own reason to work upon the material obtained in one's own experience. He argues that one man cannot teach another. All that one can do is to suggest to another, to set his own faculties to work, to hint what questions are important to ask, but not to provide ready-made answers. Accordingly, the goal of education is not knowledge, but the education of a mind with the capacity to know. He stated that original thinking and the ability of the mind to achieve truth is neither a matter of education, nor a matter of human nature or inborn "rare gift bestowed on few", and went on to suggest that they are rather a matter of "suitable culture".³¹³ He did not discuss, however, the issue of what makes a culture "suitable" for the formation of original minds. Insofar as Mill's text was itself apparently meant to have a didactic function, it only hints at the important questions and leaves them open for further research. Why does one age produce good scientists while another does not, and how is culture responsible for this?

Upon a closer look into the problem that Mill outlined, it becomes obvious that it is not so much culture that should be blamed but rather the "technology" by which cultural assumptions and values are handed down from one generation to another. In other words, Mill's criticism should have been

³¹² Ibid., p. 37.

³¹³ Ibid., p. 34.

directed towards the process of socialization and its disadvantages or lack thereof. When socialization is viewed, as Parsons' suggests, from a socio-evolutionary perspective, not from the traditional socio-psychological perspective, it appears as "a central corollary of culture." It must then develop an appropriate technology and "a viable social system to 'carry' the culture" in order for culture to be transferred from one generation to another.³¹⁴ But what makes a system "viable", and how can the "duties" and "responsibilities" for socialization be explicitly included in formal positions as rational-legal types?

According to Merton's investigation, however, it would appear that the "technology" for reproducing research talents has not been lost – it instead seems to have become the possession of only certain scientific establishments and organizations and not of others. This has led to the tendency to concentrate scientific resources and talents in particular education/research centres, whereby such centres become ever richer, while those universities without them become ever poorer. One of the most revealing illustrations of this case from the empirical background of his study is the fact that six American universities (Harvard, Berkeley, Columbia, Princeton, California Institute of Technology, and Chicago) with established research reputations produce 22 % of all doctorates in the physical and biological sciences and are responsible for the education of 69 % of Nobel Prize winners.³¹⁵

In an effort to reveal the psychosociological mechanism which is at work in science, Merton examined a large volume of interviews and biographical material concerning Nobel laureates and other established scientists. On the basis of the analyses of this empirical material he concluded that the ability to reproduce original thinkers is a property of the "creative environment" itself, and not of particular personal or informal relationships. He was of the opinion that in such "evocative research environments" one

³¹⁴ Parsons (1999), p. 160.

³¹⁵ Merton (1968b), p. 62.

goes through a process of *socialization* in which one develops such personal qualities as an attitude, ego-strength, and "a sense of taste, of judgment." These qualities, in their turn, are decisive for the success of the novice. They help the young researcher to seize significant problems of fundamental importance, gain genuine self-confidence, develop the ability to critically judge one's own and others' works, take risks, prefer difficult problems rather than those giving immediate and guaranteed gratification, resist the urge to publish merely extensive but unimportant publications that still count, set his/her sights high and nevertheless cope with the problem chosen, and build frustration tolerance, which is the capacity to absorb repeated failures and delayed gratification.

Merton argued that there was a particular "defect" in the working of science as a social institution that produces the so-called "Matthew effect", whereby scientists with already acknowledged standing receive disproportionate credit and visibility at the expense of other no less gifted scientists whose contributions remain unacknowledged. He furthermore maintained that the Matthew effect has been "transformed into an idol of authority" that hinders the advancement of knowledge and "violates the norm of universalism" which is inherent to science.³¹⁶ In the final account, Merton's article appears to address the injustice of the reward system in science, which he found to be dysfunctional, instead of discussing the mechanism through which science reproduces itself. To use his own terminology, what he succeeded in grasping was primarily the *manifest function* of the relationship between the student and the eminent scientist who helps him with practical matters, such as adjustment and adaptation to the environment, gaining visibility, and so forth.

However, preparing the next generation of scientists to become original thinkers capable of attracting attention to their work in their "race" with other scientists is merely one facet of the work of the supervisor – and not the most important one. It is also necessary to include how the scientist becomes similar to his

³¹⁶ Ibid.

predecessors and his colleagues. But Merton did not look for this latter *latent function* of the eminent-scientists/candidate-in-science relationship in his analysis of eminent scientists' biographies. This relationship attains something more than its avowed purpose – something never included in the professor's job description as a formal duty and, moreover, never properly acknowledged.³¹⁷ In other words, Merton's work does not provide a perspective on socialization, such as one can find in Symbolic Interactionism or in Berger and Luckmann's classical work *The Social Construction of Reality*. Merton apparently focused on the construction of what Giddens called "the building", or the institution of science. The making of the "bricks" still demands further exploration.

Fathers and Sons

There is a saying that good students were good because they had good teachers. But it is also well known that bad students, who apparently can learn nothing from their teachers, may also become brilliant scientists and scholars whose extraordinary contributions to science will far surpass their teachers' expectations. In some cases students continue in their teachers' steps and the relation of continuity is clearly visible, while in others they take such a critical stance towards their teachers' work that the relation becomes controversial and obscure. There is such an abundance of both types of cases in the history of science that reconstructing that history is a difficult task involving sometimes arbitrary choices. This state of affairs calls into serious doubt the belief that such issues as the technology for producing the next generation of scientists or the relationship between teachers and students in science are fully understood.

Certain examples come immediately to mind in this regard. A curious detail from Karl Jaspers' biography sheds light on the ambiguous relation that one of the Fathers of sociology itself had with his teachers. In a conversation with the philosopher

³¹⁷ Merton (1996), p. 83.

Heinrich Rickert in Heidelberg shortly after Max Weber's death, Jaspers expressed the opinion that Rickert's own work will be remembered in the future only because Weber, whom Rickert considered as one of his mediocre students, referred to it in a footnote. Jaspers prophecy was indeed fulfilled as far as sociology is concerned. At the same time, Max Weber was the favourite pupil of no less an authority in history than Theodor Mommsen. Marianne Weber relates how Mommsen declared after Weber's doctoral defence that he considered no one else to be more his "Son" than Max Weber, and that he will pass his "spear" to him when it becomes too heavy for his own arm.³¹⁸ It appears, however, that Mommsen was also mistaken because Weber's research project aimed at a more distant goal than ancient history. But although Weber never assumed his teacher's identity, it can still be said that he was his pupil because he shared his views on science and values. Weber also "continued Mommsen's struggle for a 'science without presuppositions' – Mommsen's war-cry against the repeated intrusion of religious criteria in academic appointments".³¹⁹

Other similar examples can be found in recent reconstructions of the history of sociological theory. In one of its authoritative volumes, Merton is depicted as the most noteworthy of Parsons' students, who continued his efforts to rekindle functionalist ideas in sociology, while Luhmann, who clearly was introduced to sociology by Parsons, was not described as his student but rather as a sociologist whose work on social systems "incorporated aspects of Parsons' ideas".³²⁰ At the same time, however, Merton himself never referred to Parsons in his works as the teacher from whom he acquired his primary inspiration or learned his art while Luhmann clearly declared in his speech to the American Sociological Association in 1981 – on the eve of the birth of his systems theory – that his goal was the revival of "Parsonsianism".³²¹

³¹⁸ Roth (1978), p. xlvii.

³¹⁹ Ibid., p. lxi.

³²⁰ Calhoun et al. (2002), p. 341, 345.

³²¹ Luhmann (1983), p. 992.

Interest in efficient research education and competitive science was high in the second half of the 20th century. The focus of attention in the social studies of science and in science policy was not fixed on modern universities, but rather turned towards research traditions in the past. The questions raised, such as why there was good science in some cultures, times, and places but not in others, were patterned in accordance with questions posed by John Stuart Mill and John Desmond Bernal. Such studies were primarily concerned with the natural sciences, particularly the unusual concentration of good scientists in European research centers during the 18th and 19th centuries, also known as "schools of research." The image of science that emerged from such explorations was something resembling a contagious process. If a given person got the "disease", all those in immediate contact with him would begin "coughing", and they in turn would "contaminate" all those with whom they come in touch. The classical example regarding research education from 19th century science is the German chemist Justus von Liebig, who is known as much for his scientific contributions as a founder of physiological chemistry as for his ability to inspire the next generation of scientists, including his special virtue in playing the role of a "Doktorvater". A good example from physics is the Nobel laureate Ernest Rutherford, who was known not only as the Father of nuclear physics, but also as the Father of a number of renowned "Sons" during his tenure as research director at the Cavendish Laboratory. Not all of the Nobel Prize winners who came out of this laboratory may be called Rutherford's students since some of them were colleagues in the research group of which Rutherford was the most colourful figure.

It is normally assumed that continuity through direct relationships between teachers and pupils is more typical for the natural sciences, where research has a collective nature as a rule and depends on the collective use of technology. It is clear that becoming a scientist is connected with the laboratory-oriented teaching method and socialization through participation in research and joint publications by teachers and pupils. It is a quite different issue to demonstrate that there is continuity in the

social sciences, where the "research laboratory" is the individual mind of each scholar. Nevertheless, there are also research centres in the social sciences, such as the Chicago School in social psychology or the Frankfurt School in critical social theory, where a particular world view, style of thought, and tradition is presumed to be transmitted from one generation to another. Generally speaking, however, it is assumed that mutual presence or face-to-face interaction is not necessary in order for one mind in the social sciences to influence another. This is all the more the case when one cannot point to particular skills or knowledge that cannot be learned from books, or point to the "instruments" whose use can only be learned through apprenticeship to their creators or virtuous users.

There is nevertheless evidence that here, too, important scientific traditions are always acquired on the spot and not simply "taken over" from a distance or from books. For example, the American sociologist Talcott Parsons, who came to sociology from biology and philosophy, first studied in the London School of Economics under a number of eminent scholars of the time, including the structural anthropologist Bronislaw Malinowski. However, Parsons established a reputation for himself as "a student" of Weber by virtue of becoming the main promoter of his works and ideas to American social theory, even though he was never personally exposed to Weber's teaching. The fact that Weber died several years before Parsons arrived in Heidelberg does not prevent historians from speaking about the "direct influence" of Weber's thinking on Parsons' thought insofar as the former "still held a strong influence there".³²² In other words, it appears to have been sufficient that there was a circle of students who had been directly exposed to Weber's ideas and learned their "Weber" from the source. That is why one still could be exposed to a lively "first-hand" discussion of Weber's work even after his death.

Another example can be found in the footnotes to Randall Collins' work. One certainly could learn sociology in his time by listening to Parsons' lectures as a student, but it seems that it

³²² Calhoun et al. (2002), p. 342.

would be necessary to add certain "ingredients" to one's education, such as a "contact with Goffman and even more so with the network of his students", in order to become a scholar.³²³ It appears that the art of science is best learned "backstage", where *interaction is not staged* and where it is carried out neither as a duty, nor for rewards or acclamations. One can, of course, apply Merton's conception about the way one acquires visibility in science to the case of Herbert Blumer, who was Parsons' student and assistant, coined the term Symbolic Interactionism for a number of important traditions, and enjoyed great popularity among students at Berkeley. As Collins notes, Blumer constantly reminded his students "that he personally transmitted ideas from George Herbert Mead".³²⁴ However, Merton's conception explains Blumer's manifest function, not his latent function as a scientist whose unwritten duty was to help students acquire socio-psychological identity by always using Mead's name in support of his polemical contrasting of "the symbolic interactionist camp against the other schools in sociology".³²⁵

Even a cursory comparative study between the forms and methods employed in the natural and the social sciences in the education of new generations of researchers reveals that informal contacts and interactions "off the record" are at the very "heart" of their reproduction technologies in both cases. This is intuitively clear to all those engaged in the production and reproduction of science. One does not need to argue for the importance of informal interactions – seminars where presence and participation is not obligatory, research specializations in departments with established traditions, or participation in international conferences where almost everything of importance to science happens outside of the conference sessions and lecture rooms. And yet it seems difficult to point to an explicit reason. It is also difficult to articulate the reasons why the successful supervision

³²³ Collins (2004), p. 397.

³²⁴ Ibid., p. 397.

³²⁵ Ibid.

of researchers cannot be the same type of bureaucratic system as formal teaching. The difference between a teacher and a supervisor is not at all clear, and in modern universities they certainly quite often overlap. Nor is it clear what the difference is between an undergraduate and graduate student. Consequently, the relationships between teacher-supervisor and student-candidate of science the two set of positions and roles is least clear of all.

Successful socialization may not be the only reason why some scientists are successful and others not, but it is the primary condition and prerequisite without which nothing ever happens in science. All of the numerous examples in the literature, including those given above, are concerned with different forms of the role of supervision: teacher, mentor, tutor, research director, or leader. In all of them, however, we see one and the same institutional role that has been transformed into a more or less formal position: the Father-Son(s). To it can be added the relationships between the "Sons" of the same Father. But if supervision is the form under which newcomers in science socialize and take over the scientist's role and thus become scientists, then we need to ask whether the initial institutional pattern of such relationships is adequate. It is clear from a consideration of existing practice that the initial "Father-Son" relationship in science, which is known from at least Ancient Greece, has been complemented by a whole repertoire of new institutional relations and roles that have been taken over from the private realm of the family institution. These include *Father-Daughter*, *Mother-Daughter*, *Mother-Son*, *Sons-Daughters*. Although women have entered science, it is a puzzle how they have succeeded in entering an exclusively male dominated science, taken up the "Son" role, and transformed it into a "Daughter" role. It also is unclear from a theoretical point of view how exactly the "Fathers" succeeded in ascribing a public form to a relationship that previously belonged to the private realm. Neither is it clear how the "environment" can preserve the spirit of a Father's teaching even when he no longer is around. This means that we have to search for a concept that not only reflects the peculiarity of the direct

Father-Son relation as well as the peculiarity of the relationship between "Sons", but also contains the possibility to include all new relationships in gender neutral terms.

The Primary Group

My claim is that socialization, whether in science or in any other sphere, does not take place in an environment, as Merton put it, but rather in a *primary group*.³²⁶ I further define the simplest primary group as a *dyad*, which in Simmel's terms is the "simplest sociological formation" or a *sociation*.³²⁷ This relationship eventually became in the work of Cooley the prototype of the *primary group*. The supervisor-supervisee relationship in science will thus be defined in its basic form as a dyad or a sociation "which is inseparable from the immediacy of interaction." Its sociological significance is that "for neither of its two elements is it the super-individual unit which elsewhere confronts the individual, while at the same time it makes him participate in it".³²⁸ Simmel indicated that such primary groups can be comprised of three or more members, although the nature of the relations is dramatically changed with the increase of numbers. Primary groups always have limits above which they decline in efficiency because they are characterized by face-to-face interaction.

A primary group cannot include the whole. It always has a border which it itself creates, and it distinguishes between inside and outside. The primary group is also the basic unit through which the institution reproduces itself. That is why it is the socialization pattern or basic unit through which institutional reproduction takes place – some type of supposed moral defect on the part of the individuals involved is not what is responsible for social exclusion and discrimination. Primary groups cannot be transformed into organizations if the institution is to survive.

³²⁶ Cooley (1962).

³²⁷ Simmel (1950), p. 122.

³²⁸ Ibid., p. 126.

Appeals to include all people in the "group" thus seem to be unrealistic. Any active pursuit to establish total equality by transforming primary groups into organizations with formal criteria for inclusion may very well lead to a distortion of the process of institutional reproduction. This would be a situation in which no Son recognizes or resemble his Father, but instead increasingly resembles his Brother. This mechanism will, in the long run, have the effect of standardizing individuals without any possibility of repair. The reproduction of an institution that takes place through the production of Sons and Daughters who resemble their Fathers and Mothers is, in the final analysis, the source of basic difference, not the source of sameness. With institutions losing their power to reproduce themselves – a tendency that can also be observed in nature – the future will take the form of a world with only one species that has no purpose outside of itself and no possibility for rebirth.

On Supervision

This socialization relation cannot be reduced to that of *teacher-student*, although the latter is involved in it. The difference is, first of all, that the teacher-student relation in its most general form involves neither sociation, nor immediate face-to-face interaction. This becomes obvious when one considers modern education, where such relations can be established at a distance and do not necessarily involve mutual perception and presence. Furthermore, as common usage implies, one can be a student of, say, Parsons without even being present in the discussion circle of his students. It is normal to consider someone a student of Parsons just because he has an extensive knowledge of Parsons' work, has studied it in depth, has taken over his attitude, and became his interpreter. The student is often referred to as a pupil, or apprentice. In these terms the relationship between the two generations that is involved in supervision implies something more than the supervisor being the teacher and the supervised being the student or disciple. But neither does the teacher-pupil

relationship, which is used as the designation of a relationship in all schools, including those in science (school of research), cover the entire meaning of supervision. It implies a direct influence, but it also implies that the supervised is somehow "under guard" or is the object of a certain type of protection and surveillance. The supervisor watches over and keeps an eye on the entire process of socialization of the supervisee – s/he does not simply direct the student's reading and comment upon his/her writing.

In order to cope with this difficulty, the variety of relationships can be subsumed under the two forms of socialization that Berger and Luckmann distinguished, of which the supervisor is in charge. From this point of view, the supervisor's role can be explained as a super-socialization role which covers the entire process of both *primary and secondary socialization*, which are separate stages with separate rules in the process of socialization of children. This implies that the supervisor not only is in charge of the acquisition of the primary identity of a scientist, thereby being involved in a "Parent-Son" or "Parent-Daughter" relationship that is primarily *informal*, but also switches eventually to the role of a secondary socializer, which implies a more *formal* teacher-student relation.

If one wants to take a closer look at the relationship between teacher and student (a disciple), then the works of John Dewey are a good guide. Dewey's focus is on the child as a student and the task of the educator or teacher. The latter's essence resides in the assertion, exercise, and realization of the present power, capacity, or attitude of the students. The teacher is to bring their minds to bear upon something in particular against "the tendency of attention to wander, for other acts" since otherwise "images" will "crowd in and expel the lesson".³²⁹ The art of education is thus the art of guiding the student's attention, helping it to come into focus, thereby overcoming its natural resistance and tendency to distraction. Education or teaching is not about the transmission of knowledge from one person who knows to another

³²⁹ Dewey (1998), p. 245.

who does not, or from one generation to the next, as its goal sometimes appears to the popular mind. It is rather concerned with the development of the skill and habit of concentrating attention in order to discriminate between what is and is not relevant and focus on what is important. That is why education in this form is a matter of discipline, not a matter of sympathy, understanding, or feelings. Because these relationships are impersonal or secondary, teaching can be a subject of distance education – it does not require face-to-face contact or mutual presence.

Although supervisors are more than "teachers", the informal interactions which the primary socialization of researchers requires cannot be included in their obligations. Informal relationships have in principle no place in bureaucratic organizations. But although universities are bureaucratic systems, they also contain a strong institutional element which, from a modern point of view, may seem to be destructive or "dangerous" for them. From Merton's micro-sociological perspective on bureaucracy as a structure of relationships, "a secondary group structure" reaffirms formalized, secondary relationships in contrast with the personalized relations typical for primary groups. Should impersonal relations be supplanted by personalized relations, the bureaucratic structure will disintegrate.³³⁰ But a total lack of personal relationships in the process of supervision, or the total domination of secondary relationships, may, needless to say, lead to unsuccessful socialization and a weakening of the institutional foundation of science.

In contrast to the more formal teacher-student relation typical for the later stage of supervision, the initial stage of supervision implies interaction in a primary mode. What counts as primary socialization in Berger and Luckmann's theory of socialization also obtains here. Berger and Luckmann maintained that only primary socialization requires the "emotionally charged identification of the child with the significant other", while secondary socialization "can dispense with this kind of identification." But

³³⁰ Merton (1968a), p. 259.

their statements concerning childhood cannot simply be transferred into studies of science. If it is necessary to love one's mother but not necessary to love one's teacher,³³¹ it does not follow that it is necessary to love your "scientific Father". The type of the relationship in science is that which is typical for any *primary group*, which obviously cannot be based on love relationships. Cooley defined this type of emotional relation as "sympathy", which he designated as the primary relation in primary groups without which they can never form. Such relations make it possible to include more people in the relationship, something that "love" does not. Sympathy makes it possible to take the position of the other and try to understand how he sees the world from it and what in fact he sees. As Cooley might put it, the internalization of the supervisor's world, in this case science, cannot take place without sympathy on the part of the candidate for socialization. One learns how to love a world by having sympathy for a person who loves it or by identifying oneself with him.

The well known difficulties characteristic of modern relations between supervisors and supervisee are also connected with this peculiarity of the process of primary socialization in science. That these problems are not new, and that gender does not explain the source of all difficulties, becomes clear when one takes into account the fact that analyzing institutional filial relationships is significant not only for understanding modern working life, but also for understanding the peculiarity of the initial institutionalization of science, which apparently involved the transformation of family relations into public relations between beloved "Fathers" and loving "Sons".

Research supervision thus seems to be a complex process that is burdened today with a multitude of new problems that the male-dominated institution of science previously never had to face. The supervisor has a double function by virtue of his role in the institution of science and his organizational position, with all the duties and obligations they imply for a modern teacher.

³³¹ Berger and Luckmann (1991), p. 161.

Supervision may also be defined as double art – the art of interaction in both primary and secondary modes. When this is taken into account, one may see why research supervision is a more complex process facing greater difficulties than the socialization of children insofar as the two stages or elements of the socialization process are compressed into one. The supervisor as "significant other" is solely responsible for both of them, that is, for mastering the two types of interaction and for leading the candidate scientists from the one stage of his/her development to the other. All this ascribes the character to supervision, not simply that of a job.

It often is the case that a supervisor can be specialized in playing either the one part of this complex role, or the other. Successful research supervision that results in successful socialization and the attainment of both its visible and invisible goals implies a supervisor who is virtuous at playing both. It thus appears that there is only one entrance to science – participation in a primary group or individual supervision, which in both cases implies that someone has to "hold your hand" while you are learning how to walk and write, and that someone should correct your homework until the time comes that such help is no longer necessary.

* * *

References

- Berger and Luckmann (1991) *The Social Construction of Reality. A Treatise on the Sociology of Knowledge*. London: Penguin.
- Boudon, Raimond (1993) "European Sociology: The Identity Lost?" In Nedelmann, Brigitta and Piotr Sztompka. *Sociology in Europe. In Search of Identity*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, pp. 27-44.
- Calhoun, Craig et al (2002) *Classical Sociological Theory*. Oxford: Blackwell.
- Dewey (1998) *Pragmatism, Education, Democracy*. Edited by Larry Hickman and Thomas Alexander. Bloomington: Indiana University Press.
- Giddens, Anthony (1991) *Sociology*. London: Macmillan.

- Luhmann, Niklas (1983) "Insistence on Systems Theory: Perspective from Germany." *Social Forces*, Vol. 61:4.
- Merton, Robert K. (1996) *On Social Structure and Science (Heritage of Sociology Series)*. Piotr Sztompka (ed.) Chicago: University of Chicago Press.
- Merton, Robert K. (1968a) *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press.
- Merton, Robert K. (1968b) "The Matthew Effect in Science." *Science*, 159 (3810), pp. 56–63.
- Mill, J. S. (1946) "On Genius." In Ruth Borchardt (ed.) *Four Dialogues of Plato*, trans. by J. S. Mill. London: Watts.
- Parsons, Talcott (1999) "Evolutionary Universals in Society." In Bryan Turner (ed.) *The Talcott Parsons Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 157-181.
- Roth, Guenther (1978) "Introduction." In *Weber Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press, pp. xxxiii-xxiv.
- Simmel, Georg (1950) "The Isolated Individual and the Dyad." In K. Wolf (ed. and trans.) *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press, pp. 118-128.

Hur är det "på riktigt"?

Bo Eneroth

Det är faktiskt få som känner till att det finns en liten hjärna i vartenda ett av handens fingrar, någonstans mellan första, andra och tredje fingerlederna. Det där andra organet vi kallar hjärnan, det som vi betraktar världen med, det som vi bär med oss inne i kraniet och som bär med sig oss för att vi ska kunna bära med oss det, har aldrig lyckats frambringe mer än vaga intentioner, i allmänhet diffusa och framförallt föga varierande, rörande vad händerna och fingrarna bör göra. Om hjärnan i huvudet till exempel råkar få en idé till en målning, eller ett musikstycke, eller en skulptur, eller ett litterärt verk, eller en docka av lera, vad den då gör är att uttrycka sin önskan och sedan vänta och se vad som händer. Bara för att den har utfärdat en order till händerna och fingrarna tror den eller låtsas tro att detta var allt som behövdes för att arbetet efter ett antal operationer utförda av de yttersta delarna av armarna skulle träda fram fixt och färdigt. Den har aldrig varit nyfiken nog att fråga sig av vilken anledning slutresultatet av denna manipulation, som alltid är komplicerad till och med i sina enklaste uttryck, så litet liknar vad den hade föreställt sig innan den gav händerna instruktioner.

Ur José Saramagos *Grottan*

Jag mötte Kaj första gången vårterminen 1966 (tror jag) då "sociologen" låg vid Stora Torget. Jag läste två betyg i sociologi den terminen och Kaj var amanuens och lärare – troligen på en kurs i "Det avvikande beteendets sociologi". Efter att jag doktorerat och flyttat till Stockholm hade vi sporadisk kontakt som intensifierades på 80-talet kring ett gemensamt intresse för "ovetandet". För mig kom detta rent yrkesmässigt mer och mer att handla om praktiskt kunnande som verksamt ovetande.

För tio år sedan blev jag delaktig i uppstartandet av FoU Skåne – en FoU-verksamhet inriktad på Socialtjänsten. Redan från början hade FoU Skåne en grundläggande uppfattning om praktiken som en självständig kunskapsform präglad av ett oformulerbart kunnande. Inte en tyst kunskap, eller lagrad erfarenhetskunskap som genom reflektion går att formulera – utan ett kunnande som kännetecknas av en rent "praktisk" kvalitet.

Snart dök behovet upp av en akademisk förankring – någon som å ena sidan var akademiskt tungt förankrad och respekterad men som å andra sidan hade ett "bortom-akademiskt" kunskapsperspektiv. Självklart var min första tanke Kaj som glädjande nog accepterade att bli vetenskaplig rådgivare och "övervakare". Kanske kan Kajs uppgift i FoU Skåne under dessa tio år beskrivas som så: att se till att FoU Skånes rapporter hade en akademiskt vetenskapligt godtagbar hållning i utforskandet och beskrivandet av praktiken som en oakademisk kunskapsform – som ett praktiskt verksamhetsvetande.

Vårt tioåriga samarbete kom därmed att innebära en fortlöpande och stundtals intensifierad dialog kring innebörden i frågeställningar av typen:

Hur är det "på riktigt"?

Hur är det i själva verket?

Hur blir det i praktiken?

Hur är det i verkligheten?

För mig har dessa diskussioner idag fört mig fram till följande text.

*

NÄR NÅGON STÄLLER en fråga som

Jamen hur är det på riktigt?

Men hur är det i själva verket?

Jo det låter ju bra. Men hur är det i verkligheten?

Ja det verkar ju hållbart. Men hur blir det i praktiken?

så uppfattas dessa frågor lätt som ett uttryck för en primitiv kunskapsteori, en föreställning att det finns en verklighet som "finns på riktigt" – till skillnad från våra uppfattningar, teorier, kunskaper eller fördomar. En på-riktigt-verklighet som är den sanna verkligheten – som avgör sanningsvärdet hos våra teorier, kunskaper och föreställningar. Hur pass sanna eller giltiga är de

egentligen? Hur de håller i mötet med denna på-riktigt-verklighet – hur blir det i praktiken?

Men kanske dessa frågor inte alls är uttryck för en sådan underförstådd kunskapsteori. De handlar bara om relaterande till vissa kvaliteter hos tillvaron – drag hos verkligheten som varken är mer eller mindre sanna än andra kvaliteter som tillvaron också har. De efterfrågar inte heller tillvarons "djupare" kvaliteter – de existentiella kvaliteter som karaktäriserar den mänskliga tillvaron, som vad det innebär att leva, eller vad *livet* ställer människan inför.

"I praktiken", "på riktigt", "i själva verket", "i verkligheten" refererar snarare till ett mer vardagligt livssammanhang: "Vi får väl se hur det blir i praktiken." Dessa uttryck syftar på vardags-situationer och vardagliga händelser, det vardagliga arbetet, vardagsrelationer eller vardagliga fritidssysslor. De pekar på vissa *praktiska* kvaliteter hos vardagstillvaron – kvaliteter på en praktisk nivå som inte är åtkomliga för reflektion, analys och begrepps-bildning. Kvaliteter som inte är konceptualiserbara utan bara åtkomliga för en praktisk direktkontakt. (Hos samma verklighet finns tvärtom också en mängd kvaliteter som *inte* är åtkomliga för en praktisk direktkontakt utan endast för en begreppsbyggande reflektion.)

De "kvaliteter" hos tillvaron som vi till vardags ställs inför och har att göra med men som inte är åtkomliga för reflektion är bland annat

- själva händandet
- det konkreta
- det närvarande
- det unika, ojämförbara, oförlikneliga.

Händandet – pågåendet

"I praktiken" utgörs av allt som faktiskt inträffar, allt som faktiskt händer just här och nu. Vi har ofta en önskan eller förhoppning att få göra det man kan och ska utan att något annat samtidigt händer. Att inget annat kommer emellan, inget oförutsett inträffar, uppträder eller visar sig. En förhoppning att utförandet av

det man just håller på med ska vara det enda som händer – att "verkligheten" inte ska lägga sig i detta utförande, störa det på ett eller annat sätt. Helst ska inte ens utförandet hända utan bara vara en ren återupprepning av en kunskap man har.

När man sedan väl är igång med det som ska utföras eller genomföras och allt verkar gå som det ska, så finns där ändå en gnagande oro: "Bara inget händer nu när allt verkar gå som det ska." Utförandet eller genomförandet uppfattas i sig självt inte som ett händande utan som en stegvis följd av fasta moment – färdiga kunskapssteg som levereras färdigpaketerade ett efter ett. Det är inget som händer utan något som levereras.

Men i praktiken blir det sällan så. I praktiken råder ett oavbrutet pågående just av allt som händer. Händelser avlöser varandra eller händer på en och samma gång, genomkorsar eller kommer i vägen för varandra, vecklar in sig i varandra och vecklar ut sig igen. Praktikens grundkvalitet är själva *händandet* – inte händelserna – utan det oupphörliga händandet, det oavbrutna pågåendet.

För att kunna reflektera över något, så måste reflektionen kunna hålla kvar det. Det man reflekterar över får inte omvandlas eller förändras under själva reflektionsögonblicket. Det reflekterbara måste ha en viss varaktighet, beständighet, permanens. Eller åtminstone gå att fördröja, hejda eller stanna upp tillräckligt länge för att reflektionen ska kunna fånga upp det.

Endast det som reflektionen kan fixera eller "frysa" är reflekterbart. Det som går att fixera som en egenskap, kvalitet, en struktur, ett mönster, ett system, en regelbundenhet eller lagbundenhet. Och en rörelse eller ett händelseförlopp måste gå att stycka upp i steg, faser, moment, stadier. Eller som en kedja av orsak och verkan, eller som ett system av återkopplingar.

Men själva händandet – det oupphörliga pågåendet – går inte att fånga upp genom reflektion. Pågåendet är redan någon annanstans i samma ögonblick som reflektionen just hunnit fånga upp det. Händandet är redan någonting annat när reflektionen börjar spegla det som tanke.

Endast genom att kliva ut ur skeendet och ställa sig utanför det som händer, kan reflektionen hålla kvar en händelse i minnet –

och sedan reflektera över detta *minne* av en händelse. Då kan reflektionen göra begrepp som beskriver eller förklarar händelsen – men inte själva händandet.

Omvandlandet kan fastställas som en omvandling av ett tillstånd till ett annat tillstånd – men själva omvandlingen glider undan alla fastställanden.

Förändrandet kan reflekteras och beskrivas som att något bestämt förändras till något annat – men själva förändringen förblir ett flöde där allt går in i vartannat.

Rörelsemomenten kan beskrivas men inte själva rörelsen som gör gränserna mellan momenten flytande.

I ett pågående kan man bara *erfara* händandet direkt genom *sin egen rörlighet*. Pågåendet kan bara erfaras genom den omedelbara rörliga kontakten med själva pågåendet. Genom rörligheten kan man i varje ögonblick direkt erfara omvandlingen och förändringen just då.

Händandet som ett oavbrutet flöde av oupphörligt växlande drag som vecklar in sig i och ut sig ur varandra. Händandet som en oavgränsad intensitet, en flytande ombytlighet och ständig om-balansering. Allt detta låter sig bara erfaras direkt i ögonblicket genom att man låter sig dras in i det som händer, involverar sig i det som pågår med sin rörlighet.

I hantverksmässiga och fysiska situationer krävs vanligtvis en kroppslig, fysisk, motorisk rörlighet. I relationer krävs framförallt en känslomässig rörlighet och en flexibel inlevelseförmåga, och ofta även en inre visuell rörlighet hos vägledande föreställningar och perspektiv som dyker upp i form av blyxbilder som avlöser varandra. I intellektuella sammanhang krävs en rörlighet hos tänkandet, reflekterandet och associerandet – ett ständigt över-skridande av tänkandets förmåga att fixera, avgränsa, avskärma, inskränka. Där krävs en utveckling av förmågan att ge sig in i ett problems oöverskådlighet, i gåtans labrynter med sin tanke-rörlighet – en förmåga som bara kan utvecklas genom intellektuell praktik, inte reflekteras och analyseras fram.

Det konkreta

När du står inför en människa, ett djur, ett ting eller är i en situation, relation, handling, så urskiljer du vissa egenskaper och drag hos det du just möter. Du upptäcker vissa mönster och regelbundenheter. Där finns någon slags ordning, ett sammanhang, en viss struktur. Allt detta utgör det påtaglig hos den eller det du möter, dess fasthet och beständighet – det *statiska* hos den eller det du just har att göra eller vara med.

Samtidigt finns där något bortom detta statiska, något som rent konkret väver samman allt detta statiska hos en människa, situation, relation. Där finns något som oavbrutet och växelvis väver samman det, låter det invecklas och utvecklas, smälta ihop och luckras upp. Ett underliggande pulserande "hålla på med att finnas". Där är något som genomsyrar allt det statiska med ett "finnas till" som smälter samman allt till ett ogripbart oavbrutet utvidgande och sammandragande, isärgående och sammansmältande.

Det konkreta hos något är dess framhärande "finnas till", dess ihärdiga fortvarande, dess enträgna "hålla på med att finnas".

Det konkreta hos något är inte dessa lösryckta fragment av statiskhet utan det som oavbrutet gör dem till ett sammanhållet "finnas till". Det konkreta hos något är bortom alla dess enskilda inslag, särskilda sidor, urskiljbara mönster och regelbundenheter. Det är att rent konkreta vara till, rent konkreta hålla på med att finnas. Ett rent konkret fortvarande.

Bortom allt som går att ta fasta på finns ett oavbrutet förunderligt fortvarande som genomtränger allt gripbart. Bortom allt statiskt finns ett oupphörligt införlivande av allt urskiljbart – ett "bortom-statiskt", *ex-statiskt* införlivande. (*Exstasis* gammalgrekiska: förunderlighet, extas.)

Det konkreta hos något som en slags *svävande intensitet*, en allt *genomträngande glöd*, som det *införlivande ex-statiska* hos något eller någon.

Det konkreta är inte abstrakt. Själva det konkreta är inte abstraherbart. Det går inte att reflektera det konkreta hos något

till ett tänkt konkret, ett abstraherat "konkret" – utlyft ur det faktiskt konkreta.

Det går inte att fånga det konkreta hos något genom att reflektera över allt det faktiskt är, dess sammansatthet, helheten. I samma ögonblick allt detta reflekteras – som en tanke eller föreställning – så försvinner just dess konkreta kvalitet. I själva reflektionsögonblicket filtreras oundvikligen själva konkret-kvaliteten bort, även om allt annat skulle gå att fånga upp och göra sig begrepp om genom reflektion.

Genom allt bestämbar hos någon eller något – dess egenskaper och kvaliteter, dess olika skikt av strukturer, dess mönster och regelbundenheter – genom allt reflekterbart finns ett obestämbar och ogripbart "vara till", dess själva *finnas*. Genom allt abstraherbart och generaliserbart finns ett genomgående "hålla på med att finnas" – konkret, oundgängligt och fullständigt en-samt.

I det ögonblick något eller någon rent konkret upphör att hålla på med att finnas sig, så upplöses allt bestämbar i ett slag. Det konkreta är det bestämbaras genomvävande utrymme, dess utrymmesskapande sammanhållande.

Det konkreta hos någon eller något är påtagligt opåtagligt, påträngande undflyende, handgripligt ogripbart. Det är just hennes eller dess *en-sammande*; det *sammansmältande* hos *kontrastfylldheten*; det *hopdragande* hos *lösrycktheten* och det *lösgörande* hos *samlingen*. Det konkreta är det *sammanhållande* hos ett *ut-tänjande* och *sammanflytande kaos*.

*

Det konkreta går bara att *erfara direkt*. Det konkreta hos något kan bara erfaras genom att man ger sig i lag med det eller ger sig in i det – genom den direkta kontakt man får. Och man kan bara få kontakt med det genom sitt erfarande.

Det konkreta låter sig bara erfaras genom att man låter det vara – bokstavligt talat låter det *vara*. Man *låter* någon eller något hålla på med att finnas – genom att göra sig hemmastadd i just *dess* sätt att finnas till. Endast genom ett *härbärgerande hemmastadd-görande* går det att få en erfarande kontakt med det konkreta.

Det närvarande

Det närvarande hos en situation är det som inte är frånvarande i det förflutna eller framtida – om ens bara *något* frånvarande. Det närvarande är det som inte dröjer sig kvar eller hänger fast vid något som hänt tidigare, som inte förlorar sig i det som gått eller passerat. Men närvarandet är inte heller det som redan är någons i framtiden, inte ett inriktande av det som just nu händer på något mål längre fram.

Det närvarande har inte siktet inställt någon annanstans. Det saknar helt av-sikt. Det närvarande hos en situation, relation eller händelse är dess *avsiktslöshet* – inte oavsiktlighet utan just bara frånvaro av någon som helst avsikt.

Närvarandet som avsiktslöshet kan ge sig till känna som en situations handlingsutrymme, en relations rörelseutrymme eller som spelrummet i det som händer. Ibland utgörs närvarandet av det andrum som ges i det som just händer eller det utrymme som finns för att kunna bara vara i en situation eller relation – om än för ett ögonblick. Man erfar avsiktslösheten som en känsla av viss frihet, öppenhet, en möjlighet till en förutsättningslös kontakt, ett ögonblick av villkorslöshet.

Men det rent närvarande kan annars visa sig som det som faktiskt bara råkar hända – inte oavsiktligt utan helt händelsevis. Som en genuin avsiktslöshet utan någon orsak alls, utan någon dold eller inbyggd avsikt. Det rent tillfälliga, helt händelsevisa. Det som kommer som en skänk från ovan, att bara tacka och ta emot. Eller något man drabbas av, råkar ut för. Men där det avsiktslösa – avsaknaden av varje orsak – ger en känsla av att situationen eller relationen är levande, inte mekanisk, förutsägbar, att allt inte är inrutat i minsta detalj. Något *kan* i alla fall bara råka hända.

Det närvarande hos något eller någon kan emellertid ofta vara mer aktivt. Av allt som händer – avsiktligt eller oavsiktligt, som bara råkar hända eller har en orsak – allt det vävs i varje ögonblick samman till det man just då har att vara med och handla i. Som en skapelse i ögonblicket. Det avsiktslösa visar sig som en improvisation hos den situation eller relation man är i. Ett händelsevist skapande där alla tillfälligheter tas till vara som

tillfällen. Så att situationen i varje ögonblick improviserar ihop sig – ”gör sig” närvarande som det som är här och nu. Som när ”allt ordnar sig som av sig självt”. När ”det ena ger det andra” utan att man själv behöver göra något egentligen. När ”allt i ett slag faller på plats”.

Ibland händer det att en situation plötsligt lever upp för en stund, en relation som malt på eller gått på rutin med ens får nerv och glöd, en händelse visar sig lustfylld, medryckande, livgivande.

Något levande bryter fram och genomsyrar allt för ögonblicket. Det livaktiga eller levande går inte att konstruera fram, inte planmässigt utföra eller verkställa. Det går ibland att sätta ord på, men då slinker själva kvaliteten ”liv” undan ordet. Det går inte att fånga med ord eller begrepp men inte heller att tvinga fram eller hindra när det uppstår.

Levandet, livfullheten är sig självt nog i ögonblicket. Det ”vill” inte något utan är en ren *spontanitet*. En aktiv, ”energisk” avsiktslöshet som bryter fram och blir närvarande som spontanitet.

(Att vara impulsiv och att vara spontan är två helt motsatta företeelser. Impulsen är en avsikt, en intention som tvingar sig fram och tar form i en omedelbar reaktion eller handling – en impulshandling. Spontaniteten är en livaktighet, ett levande-görande som avsiktslöst bryter igenom alla intentioner och former som ett omedelbart levandegörande.)

När något är *närvarande*, så kan denna närvaro inte nås genom ett visst mått av distans, av frånvaro. Reflekterandet förutsätter emellertid ett ögonblick av tillbakadragenhet. Man måste komma en aning på håll – komma litet på avstånd för att kunna betrakta och observera, reflektera över det man fokuserar, och göra sig ett eller flera begrepp om det. Man måste dra sig undan allt gränsupplösande och invaderande närvarande för att få utrymme att reflektera. Det medför ohjälpligt att själva närvarande-kvaliteten glider undan i samma stund man börjar reflektera över den.

Om du närmar dig det närvarande med minsta lilla avsikt, så lägger sig denna avsiktlighet emellan dig och det närvarande. Det du vill med det som är närvarande, det du avser att få ut av det, göra det till eller bara uppleva, innebär ett inslag av frånvaro i ditt närmande. Till och med din avsikt att bara erfara det närvarande

– inte reflektera och försöka få grepp om det utan bara uppleva det – gör dig frånvarande, så att det närvarande i samma ögonblick skjuts undan och blir onåbart.

Det närvarande hos något är dess intentionslöshet – det som inte dröjer sig kvar i dess förflutna eller riktar sig mot det som ännu inte hänt. Det närvarande hos någon du möter eller något du står inför utgörs av det som *inte* var nyss eller är snart. Det som inte är någon annanstans.

Någots närvaro ger sig till känna eller visar sig som det rörelseutrymme och öppnande som finns just här. Närvaron av något eller någon är tillfället just nu. Allt det som något närvarande ger till känna och visar på, går alltså bara att ta till vara helt oavsiktligt. Endast med sin oavsiktlighet kan man ta till vara vad det närvarande ger till känna och visar på. Någots närvaro ger ingen annan möjlighet än att man lyckas "råka" tillvarata vad tillfället i stunden tillkännager och påvisar.

Det unika

Det unika hos någon eller något – också det unika hos en situation, relation eller händelse – är det *oavvisligt egenartade*, det *ofrånkomligt autentiska*, det *oundvikligt enastående*.

Eftersom det egenartade hos något eller någon inte går att likna vid något annat, går det inte att sätta ord på. Det är undflyende men ändå oavvisligt. Det ger sig till känna som en ogripbar obändighet, en ofattbar motspänstighet. Där är en *ohjälplig egensinnighet* som finns kvar hur kompromissvillig, eftergiven, formbar eller foglig någon eller något än är. En egensinnighet som inte beror på vilja eller självhävdelse, fixeringar eller självupptagenhet.

Det är en egensinnighet som bottnar i det unika var och en faktisk är – utan att kunna hjälpa det, rå för det eller rå över det. En "existentiell" egensinnighet som utgörs av att allting är ensamt om att finnas just sig, särskild som ett helt individuellt finnas-till. Hos människor vanligen något förborgat, så undangömt att man själv inte har en aning om det.

I en situation, relation eller händelse visar sig dess egensinnighet som att den lever sitt eget liv. Även om en situation eller

relation uppstår eller sätts igång av dig och mig och andra som är inblandade, börjar den sedan omedelbart utveckla sig på egen hand. Den går oss ur händerna och blir ibland helt motsatt vad vi ville eller önskade, menade eller avsåg. Ibland överträffar den på gott eller ont våra vildaste fantasier.

Den väcker och framkallar känslor, reaktioner och sidor hos oss själva som överraskar oss – som vi inte vill ha eller ens kännas vid eller tvärtom: sidor och handlingar som väcker vår häpnad förundran. Men i vilket fall sker det genom situationens eller relationens egenutvecklade unikheter, dess framväxande ohjälpliga egen-sinnighet.

Ibland kan en situation eller relation vara förkonstlad, tillgjord, ytlig, simulerad eller allt är bara ett spel, eller kanske "ett spel för gallerierna". Situationen är konstruerad och utförd eller iscensatt och uppförd. Relationen går på rutin, allt som sägs och görs är förutsägbart, som om man hamnade i givna roller eller fack.

Men så kan där tvärtom finnas en äkthet. Det som händer och sker är autentiskt. Där finns ingen dold agenda, ingen bakomliggande strategi eller planering, ingen metod som följs, ingen teori som tillämpas, inga begrepp styr vad som blir synligt och vad man reagerar på. Situationen är autentisk. Relationen är oförställd. Där finns en ursprunglighet, en avsaknad av beräkning men också en frånvaro av villkor och givna perspektiv eller utgångspunkter. Inga dolda avsikter, inga underliggande intentioner utan en äkta oavsiktlighet. Situationen är inte distansnerande, relationen skapar inte avstånd. Där finns en ofrånkomlig äkthet.

Situationen har inte något drag av formalitet, där formen blir viktigare än innehållet. Relationen består inte bara av ord, fraser eller rituella känslor och handlingar. Där finns en konkret koppling till livet som det faktiskt är. Situationen eller relationen som något att för en stund kunna var i, finnas med, leva i.

Det finns något enastående hos varje människa, något som gör henne till ett undantag från varje annan människa. Inte så att hon gör sig märkvärdig, gör sig enastående – utan något hon inte rår över, som ett öde. Något som gör henne oundvikligt exceptionell.

Och detta gäller inte bara människor, utan också djur, ting och föremål – liksom situationer, relationer och händelser.

Vad helst jag står inför och vem helst jag möter har ett ursprung och en uppkomst, som givit vissa förutsättningar och begränsningar, tillgångar och brister. Dessa har sedan formats och omformats, utvecklats och invecklats – eller förblivit outvecklade – genom olika omständigheter och betingelser. Vare sig det handlar om en människa eller ett ting, en situation eller relation, så har var och en inte bara sin särskilda historia bakom sig utan *är* det pågående uttrycket för just sin existenshistoria.

Där finns en oupphörlig tillblivelse – en tillblivelsehistoria som ständigt pågår och i varje ögonblick framträder som vars och ens helt egen ursprunglighet, ofrånkomliga originalitet och oundviklig genuinitet. Vars och ens tillblivelsehistoria kan ha inslag som är likartade med andras. Men själva den händelseväv som var och en är ensam om är oförliknelig, särskild och ojämförlig.

Fragment ur någons historia går att beskriva. Men denna historias levandegörande som just denna människa, situation eller relation, är oförliknelig och obeskrivlig.

Som uttryck för sin egen tillblivelsehistoria har allt sin oundvikliga unikhet, sin ofrånkomliga egenart – är ofrånkomligt enastående och exceptionell.

Reflektionen är inte ett passivt avtryck av något. Reflektionen är aktiv. Den möter ett "stycke verklighet" och gör det begripligt genom att göra sig begrepp om det. Begreppen ger en fast form åt detta "stycke verklighet" – gör det till något bestämbar, fastställbart, fattbart, begripligt. Oftast ger reflektionen även ord åt det som reflekteras över. Det formuleras.

Allt detta förutsätter emellertid att reflektionen kan utgå ifrån ett system av begrepp, en typologi, ett paradigm, eller en diskurs – eller skapa ett sådant system.

Men därmed kan reflektionen bara fånga upp och fastställa det likartade, jämförbara, generaliserbara. Det likartade hos något går att reflektera över, men inte det egenartade och oförlikneliga. Det generaliserbara går att uttrycka med ett allmängiltigt begrepp,

men inte det ojämförliga, särskilda och unika. Det likartade går att abstrahera, men inte det enastående och exceptionella hos något.

Varje människa händer just sig. Varje enskild situation och relation händer just sig. Det kan finnas likheter med andra vad gäller egenskaper, mönster eller regelbundenheter – likheter som går att reflektera över och konceptualisera eller formulera. Men det konkret, närvarande händandet av alla dessa likheter – som just denna människa eller situation – det är oreflekterbart.

Det finns inga begrepp, inga allmängiltiga ord för det helt unika hos något eller någon – inte heller för det oförlikneligt egenartade eller fullständigt exceptionella. Skulle man hitta ett sådant ord eller uttryck, så måste det vara ett uttryck som bara gäller för just denna människa, situation, relation eller händelse – och som annars saknar all innebörd.

Det *oundvikligt unika*, *det oavvisligt egenartade* och *det ofrånkomligt exceptionella* hos något eller någon kan bara erfaras genom ett oförmedlat och oförbehållsamt möte – en ovillkorlig direktkontakt. Det kan bara erfaras genom ett *tillmötesgående uppenbarande*.

Den praktiska erfarenhetsförmågan

Det konkreta, det närvarande, det unika och själva händandet är de drag hos verkligheten som vi möter i praktiken. De utgör tillsammans grunddragen hos det praktiska skiktet i verkligheten. De utgör kärnan i det vi kallar "praktiken" och är oåtkomliga för reflektion, begreppsbildning, formulering och formalisering. De kan bara nås genom handling – men inte vilken handling som helst. Kontakten uppstår bara genom en erfarande handling, där erfandet direkt, oförmedlat och omedelbart omformar handlingen i varje ögonblick.

Praktikens kärna kräver en erfarande handling som samtidigt är ett handlande erfarande. Att handla *genom* erfandet. Att erfara

genom handlandet. På en och samma gång. Praktiken kräver en *praktisk erfarandeförmåga*.

Vad som krävs är en förmåga att kunna göra sig hemmastadd, och genom detta "hemmastaddgörande" härbärgera *det konkreta* man har att göra med – att låta det konkreta få vara. Och därmed direkt erfara det konkreta genom sitt *härbärgerande hemmastaddgörande*.

Det fordras också en förmåga att med sin inre och yttre rörlighet följsamma det som just händer – att i varje ögonblick följsamma själva *händandet*, pågåendet. Och därmed omedelbart erfara händandet, pågåendet, flödet genom sin *följsammande rörlighet*.

Där förutsätts dessutom en förmåga att med sitt till-mötesgående uppenbara det oundvikligt *unika*, det oavvisligt särskilda och det ofrånkomligt enastående, exceptionella. Och därmed samtidigt erfara det unika genom sitt *tillmötesgående uppenbarande*.

Där krävs vidare en förmåga att med sin oavsiktlighet ta *till vara* vad det *närvarande* visar an och ger till känna – en förmåga att *råka* "praktisera" det tillfället anvisar och tillkännager. Och därigenom erfara det närvarande genom sin *tillvaratagande oavsiktlighet*.

Erfarenheten som förmåga eller kunskap

Det kunnande och lärande som praktikens kärndrag kräver utvecklas genom praktiken som en växande erfarenhet.

Det finns två sätt att lära genom sina erfarenheter – två helt olika sätt att lagra de erfarenheter man gör. Snarare handlar det om två olika nivåer, där den ena ofta uppträder som en nybörjarnivå, och därefter fungerar som ett yttersta skyddsnät. Det andra sättet kännetecknar den professionella nivå då man arbetar och handlar med fingertoppskänsla.

Det första sättet är att lagra erfarenheter som *erfarenhetskunskaper*. Det innebär att reflektera över och analysera hur man faktiskt gjorde i en situation som man klarade av, där det lyckades, där man fick det att fungera. Detta lyckade sätt att hantera situationen lägger man sedan på minnet. Den lagras som en färdig

kunskap man sedan kan ta fram och utföra på samma sätt i en liknande situation – en metod, teknik, ett sätt.

Genom växande erfarenhet bygger man upp en allt större och mer heltäckande erfarenhetsbank. När man sedan står i en liknande situation, kan tänkandet leta i denna erfarenhetsbank och plocka fram den erfarenhet som är tillämpbar. Man tänker först och handlar sedan genom att först ta fram en adekvat erfarenhetskunskap och sedan utföra den.

Det likartade i de erfarenheter man *har* går att reflektera och abstrahera. Det gemensamma eller genomgående går att analysera och generalisera. Men det egenartade, ojämförliga, oförlikneliga – det unika – glider ofrånkomligen undan. Händelser man varit med om går att fixera – men vad det var som egentligen hände, själva händandet – har ju passerat och är borta. Själva händandekvaliteten går inte att fixera och fånga. I det ögonblick man försöker få tillräcklig distans för att kunna reflektera över det närvarande, så lägger sig detta distansnerande emellan, så att själva närvarandet glider det undan. Och så snart man försöker reflektera över vad något konkret är för något, och abstrahera vad som kännetecknar just detta man rent konkret har att göra med eller står inför – ja då slinker själva det konkretas kvalitet självklart ur det abstrakta.

Det andra sättet är att låta erfarenheterna mejsla fram och slipa av *själva förmågan att erfara*, fördjupa den, bredda den och utveckla den, stämma och finstämma den. Man lagrar inte erfarenheterna som kunskaper utan som en utvecklad och upptränad *erfarandeförmåga*. Man reflekterar inte, analyserar inte, lägger inte på minnet, lagrar överhuvudtaget inga kunskaper. Istället utvecklar man sin "känsla" för en situation eller händelse.

Det icke-reflekterbara som inte går att begripliggöra som begrepp – genom begreppsbildning – är bara åtkomligt för ett direkt erfarande genom handling – vilket samtidigt är ett handlande genom erfarande.

Man övar upp sin förmåga att i en situation hitta "den rätta känslan" och komma in i den. När man står i en situation, så ger den en anklang som väcker det erfarande som leder handlingen

rätt. Erfarenheterna finns inte som färdiga paket att plocka fram och använda. Erfarandet är oavbrutet pågående och helt knutet till handlingen i det som händer. Man handlar *genom* att erfara. Och man erfar *genom* att handla. Man utvecklar sin *praktiska erfarendeförmåga*.

Doing by experiencing. Experiencing by doing. Learning by a doing experiencing.

Den reflekterade erfarenhetskunskapen

Det första sättet – att lagra erfarenheterna som *erfarenhetskunskaper* – innebär att man i praktiska situationer tänker efter först och handlar sedan, eller mer exakt: man erinrar sig först och utför sedan. Genom praktisk erfarenhet lär man sig metoder, tekniker, bestämda sätt att klara av fasta situationer, givna omständigheter, regelbundna händelseförlopp – men också knep och lösningar man kan tillgripa under vissa omständigheter.

Förutsättningen är att den situation man står inför i grunden måste vara identisk med den som gav erfarenheten. Den måste gå att genomföra på samma sätt, med samma teknik eller metod. Annars blir man ställd.

För att en färdig erfarenhetskunskap ska kunna tillämpas i en ny situation, så måste situationen ha samma uppbyggnad, *vara "konstruerad" på samma sätt* och ha samma händelseförlopp. Eller så måste den nya situationen kunna omformas och anpassas till den erfarenhet man har.

Dessutom måste det till ett moment av att dra sig till minnes, att komma ihåg hur man gjorde och tänka igenom det – *ett moment av erinrande*. Därefter måste det skjutas in ytterligare ett moment av att utföra sin erfarenhet steg för steg – *ett moment av utförande*. I situationen, relationen eller händelsen måste det finnas tid och utrymme för båda dessa moment.

Men även när det finns tid och rum för detta, så blir det något stapplande, fyrkantigt, mekaniskt eller konstruerat över handlingen. Man är i första hand inte i kontakt med det som just händer, det man rent konkret står inför, det närvarande man kringges av eller det unika man har att göra med. Man är helt och

fullt upptagen av att minnas hur man gjorde i en tidigare liknande situation, och sedan av att utföra den på samma sätt. "Få se nu. Hur gjorde jag egentligen just då?!"

I praktiken krävs emellertid att man hela tiden har en direktkontakt med det som faktiskt händer. Ett enda ögonblick av reflekterande innebär att man tappar uppmärksamheten och därmed misslyckas, är ute, är borta. Där krävs också en närvaro, en uppmärksamhet, ett aktivt intresse. Om man är uppslukad av att försöka minnas hur man uppträdde och vad man sade i en liknande situation, och sedan är upptagen av att försöka utföra detta, så blir man inte bara frånvarande och ointresserad. Den man möter känner sig som ett föremål, ett fall som en metod tillämpas på. Det man har att göra med reduceras till ett material, ett fall för mitt utförande.

Men det grundläggande problemet med *erfarenhetskunskapen* är att den hindrar, blockerar eller rent av omintetgör *erfarandeförmågan* i en viss situation. För att inte tappa koncentrationen och splittras av allt som händer i ögonblicket, måste man stänga av sin erfarandeförmåga. Man blir så upptagen av att komma ihåg exakt hur man gjorde och sedan av att exakt utföra det på samma sätt, att man tappar direktkontakten med det som för tillfället faktiskt händer.

Den pågående situationen eller händelsen blir bara ett störande inslag, när man försöker komma ihåg, återupprepa och rätt utföra en erfarenhetskunskap från en tidigare, liknande situation. Det konkreta blir bara en onödig komplikation. Allt närvarande blir en vilseledande distraktion. Det unika är bara en försumbar variation på det allmängiltiga. Det händelsevis, tillfälliga och oavsiktliga är olyckliga omständigheter eller just bara störande inslag.

Den praktiska erfarandeförmågan

När man låter erfarenheterna omvandlas till en alltmer utvecklad *praktisk erfarandeförmåga*, så blir den inte låst till vissa fasta situationer, givna omständigheter eller regelbundna händelseförlopp. Den praktiska erfarandeförmågan handlar *genom* erfarenheten av vad situationen, omständigheterna, relationen eller det som

just händer *anvisar* och *ger tillkänna*. Erfarenheterna medför ett upptränande och en utveckling av *förmågan* att möta och ta hand om just det händelsevisa, tillfälliga och oavsiktliga. Den praktiska erfarandeförmågan är i grunden en förmåga att direkt erfara

det som händer genom sin följsammande rörlighet
det konkreta genom sitt härbärgerande hemmastaddgörande
det unika genom sitt tillmötesgående uppenbarande
det närvarande genom sin tillvaratagande oavsiktlighet.

I sitt policydokument om Livslångt Lärande (2001) urskiljer EU-kommissionen tre olika typer av lärande situationer – formella, non-formella och informella.

Formellt lärande: lärande som karaktäriseras av att det tillhandahålls av en undervisnings- eller utbildningsinstitution, strukturerat (med avseende på lärandets mål, lärotid eller stöd i lärandet) och som leder till intyg. Formellt lärande är avsiktligt utifrån elevens perspektiv.

Non-formellt lärande: lärande som inte tillhandahålls av en undervisnings- eller utbildningsinstitution och som karaktäriseras av att det inte leder till intyg. Det är emellertid strukturerat (med avseende på lärandets mål, lärotid eller stöd i lärandet). Oformellt lärande är avsiktligt utifrån "lärjungens" perspektiv,

Informellt lärande: lärande som är resultatet av dagliga livsaktiviteter relaterat till arbete, familj eller fritid. Det är inte strukturerat (med avseende på lärandets mål, lärotid eller stöd i lärandet) och karaktäriseras av att inte leda till intyg. Informellt lärande kan vara avsiktligt, men är i de flesta fall oavsiktligt (eller sker genom tillfälligheter/slumpen).

Att lära av sina erfarenheter genom att tillägna sig och lagra dem som *erfarenhetskunskaper* för att sedan kunna tillämpa dem i fasta situationer, givna omständigheter och regelbundna händelseförlopp är ett slags *non-formellt lärande*. Att lära av sina erfarenheter genom att träna upp och utveckla själva förmågan att erfara, möta och ta hand om det händelsevisa, tillfälliga och oavsiktliga – som

en *praktisk erfarandeförmåga* – utgör snarare kärnan i allt *informellt lärande*.

Just dessa "drag" hos verkligheten – det konkreta, närvarandet, händandet och det unika – är oåtkomliga för reflektion och begreppsbildning. Just dessa "kvaliteter" hos vardagliga situationer, relationer, händelser och människor kan bara erfaras genom att rent praktiskt ge sig in i dem, ge sig i lag med dem. De är endast åtkomliga för ett *praktiskt erfarande* – en erfarande handling, som samtidigt är ett handlande erfarande.

Däremot är det naturligtvis möjligt att reflektera över mitt och andras *praktiska erfaranden* – av det konkreta, närvarandet, händandet och det unika. Jag kan gång på gång i minnet återuppleva situationer, relationer och händelser och reflektera över vad jag erfor genom det jag gjorde just då – och vad jag gjorde genom erfarandet. Men jag kan inte reflektera över detta "något" – dess konkrethet, närvarande, unikhet eller dess händande av just sitt pågående, sitt "hålla på med att finnas".

Det informella lärandet – ett oreflekterat, icke-konceptuellt lärande som dessutom alltid bara råkar ske helt oavsiktligt och på grund av rena tillfälligheten – ett händelsevist lärande – innebär att lära sig och kunna

göra sig hemmastadd med det konkreta
röra sig i och med händandet (det som just händer)
tillmötesgå det unika
råka hitta en väg eller ett tillfälle i det för ögonblicket
närvarande.

Att ha med en människa att göra

Och vad skulle då detta kunna innebära på riktigt – i verkligheten – för de undersköterskor som arbetar inom äldreomsorgen? Vad innebär detta i själva verket för den personal som i praktiken har att göra det arbete som utgör ett väsentligt inslag i FoU Skånes forskningsområde

Undersköterskors och vårdbiträdens arbete inom äldreomsorgen präglas av en grundläggande paradox. Å ena sidan utgörs arbetet av konkreta arbetsuppgifter som rent praktiskt-tekniskt är enkla att utföra. Arbetsuppgifterna kan utgöras av att väcka en vårdtagare och sedan hjälpa till vid uppstigandet, duschning och påklädande. Ibland ska blöjor bytas, och vårdtagaren tvättas och sängen rengöras. Vissa behöver hjälp med att äta, rätt medicin ska delas ut och tas. Larm måste följas upp. Några kan ha beviljats hjälp med vissa hushållssysslor. Vårdtagare ska fysiskt aktiveras genom promenader, kanske följa med och handla när så är möjligt. På kvällen kan vårdtagare behöva hjälp med att klä av sig och lägga sig.

Men dessa "tekniskt" sett enkla uppgifter kräver en förmåga till samarbete med en människa som av olika skäl ofta inte vill eller förmår samarbeta. Hon eller han kanske har ångest, oro, är ängslig för allting, är nervös; eller deprimerad, sorgsen, ledsen, förvirrad, glömsk, dement; eller har ett extremt kontrollbehov, är misstänksam, känner sig lätt lurad; eller är lättkränkt, känner sig avvisad, blir sårad för det allra minsta felaktiga tonfall eller ord; eller upplever sig utsatt, blir arg "för ingenting", känner sig överkörd, blir ibland direkt aggressiv, hotfull, tillgriper fysiskt våld, slåss, kastar saker, spottas, klöses; eller känner sig oduglig, mindervärdig, värdelös.

Det som är en *arbetssituation* för undersköterskan är en *personlig situation* för vårdtagaren. Det som för personalen är en arbetsuppgift som ska genomföras, är för vårdtagaren ett personligt tillkortakommande som hon/han är tvungen att ha hjälp med.

Att duscha en vårdtagare tar rent tekniskt sett kanske inte mer än en kvart. Men vid "fel" bemötande eller med en vårdtagare som inte alls vill eller förmår samarbeta, ja kanske inte ens förstår vad det är som händer, kan det ta timmar att lyckas genomföra en duschning. Det kan ibland krävas veckor för att förbereda en vårdtagare på en dusch, i enstaka fall ett halvår eller år.

De arbetsuppgifter som praktiskt-tekniskt är enkla att utföra kan praktiskt-relationsmässigt vara nästan oöverstigliga att lyckas med.

Den professionella kompetens som krävs utgörs därför till allra största delen av en utvecklad förmåga att möta, få kontakt och hålla kontakten med helt olika vårdtagare vid genomförandet av relativt likartade arbetsuppgifter. Vad som krävs är att man som undersköterska genom praktiska konkreta situationer tränar upp, utvecklar och utvidgar sin förmåga till

lyhörd enträgenhet och följsamt framhårdande

att i en arbetssituation kunna improvisera genom att "gripa tillfället i flykten"

att snabbt kunna ställa om och växla mellan sina egna olika personlighetssidor i mötet med helt olika vårdtagare – eller med en och samma vårdtagare som tvärt kan byta humör eller sinnesstämning

att i mötet med en vårdtagare kunna erfara och möta vad han/hon ger uttryck för, visar på och ger till känna om den personliga situation som just då är arbetsuppgiften.

Detta utgör de grundläggande praktiska arbetssätt som är specifika för den erfarna undersköterskans arbete inom äldreomsorgen. Vad dessa arbetssätt kräver av undersköterskan är ett *tillmötesgående handlag* i den pågående relationen med vårdtagaren. Det förutsätter en förmåga till *praktisk känsla* för den situation man just befinner sig i med en särskild vårdtagare. Och det förutsätter en *inre flexibilitet* för att just då kunna bli den personliga sida som stämmer med vårdtagarens känsloläge och humör för tillfället.

Inget av detta går att lära sig eller träna in som färdiga tekniker, metoder, eller regelstyrda handlingar – en formell kunskap som man sedan tillämpar eller utför på vårdtagaren. Ett tillmötesgående handlag går bara att hitta och träna upp i konkreta möten med olika vårdtagare. En praktisk känsla för situationen går bara att utveckla genom att vara med om konkreta situationer. Att få kontakt med sin inre flexibilitet och utvidga den i hela dess spännvidd går bara att göra genom att möta vårdtagare som har helt olika "humör", "sinnesstämningar" eller växlar mellan helt olika stämningslägen.

Det utmärkande för undersköterskans arbete med vårdtagare inom äldreomsorgen är att det som utgör undersköterskans arbetsliv på en och samma gång är vårdtagarens privatliv – och då ofta allra mest intima privatliv. Därför kan arbetet i praktiken aldrig reduceras till vissa arbetsuppgifter som ska utföras med rätt bemötande. Oavsett om undersköterskan vill eller inte blir hon i arbetssituationen oundvikligen involverad i vårdtagarens privatliv, liksom vårdtagarens privatliv ohjälpligt blir indraget i undersköterskans arbetsliv.

Som undersköterska har man i sitt arbete med en *människa* att göra, inte med ett fall, ett exempel på en diagnos, inte en variant av åldring, inte en typ av vårdtagare. Man har inte ens med en "vårdtagare" att göra. Man har med en människa att göra – inte etiskt eller moraliskt utan rent faktiskt och "empiriskt".

Arbetet handlar inte bara om att utföra vissa arbetsuppgifter tillfredsställande genom rätt slags bemötande. Man befinner sig i en annan människas privata livssituation – med någon som man oundvikligen hamnar i en relation med – och blir därför indragen och meddragen i olika händelseutvecklingar. Där denna "någon" är en faktisk människa med allt vad det innebär.

Bakom alla sina olika uttryck, förhållningssätt, reaktioner och beteenden finns rent *konkret* en människa som håller på med sitt finnas till. Utan att kunna hindra det *händer* hon sitt liv i varje ögonblick. Under de förutsättningar, omständigheter och förhållanden som just då råkar sammanfalla och händelsevis vävas ihop, så händer hon sig.

Vare sig hon vill eller inte ger hon i varje ögonblick uttryck för något av sig. Utan att kunna rå över det är hon tillfälligtvis *närvarande* med det hos henne som är bortom varje avsiktlighet. Närvarande genom det som kan verka irrationellt och planlöst, men som bara inte har något syfte eller bakomliggande ansats. Det som är hennes omedelbarhet.

Och i denna konkreta närvaro framhärdar hon ohjälpligt och oavvisligt som just *hon* – med *sina* egenheter, *sin* ursprunglighet, *sin* originalitet. Med en *existentiell enträgenhet* som är just hennes *unika* sätt att hålla på med att finnas just sig. Framleva, fortvara,

överleva eller åtminstone övervintra. Något hos henne som inte går att styra över, tvinga, bestämma eller rå över – annat än genom att totalt utplåna henne som människa.

Kärnan i undersköterskans kompetens, hennes "kunnande" och skicklighet är förmågan att rent praktiskt ha kontakt med det *konkreta*, *närvarande* och *unika* hos den människa hon/han för tillfället har att göra med genom sitt arbete. Att kunna vara i kontakt med just denna människas *händande* av sitt liv just då och just där.

Vad som krävs är en *praktisk känslighet* för

- vad som för tillfället *låter sig* göras med just den människa man står inför
- rätt tillfälle att göra det som "måste" göras
- hur det för tillfället låter sig göras
- hur man själv för tillfället måste vara med honom/henne för att få en fungerande stämning, för att arbetssituationen ska stämma med hennes/hans privata situation.

Det kunnande som krävs av undersköterskan är inte en inlärd kunskap, inte en reflekterad erfarenhet utan en utvecklad förmåga – en förmåga som "vecklats ut". Vad som krävs är att utveckla och ha en situationsorienterad och handlingsinriktad känslighet – en känslighet som är *inbyggd* i handlingen relativt den människa man har att göra. En praktisk känslighet för att just med henne, just där och just då

vara på rätt sätt
skapa rätt omständigheter
skapa rätt tillfälle eller
gripa rätt tillfälle i flykten
kunna känna den sinnesstämning hon/han är i för tillfället,
och ibland
lyckas få henne på bättre humör genom det man gör
vitalisera henne, ge livsenergi
få henne att bli mer levande, ge livslust.

* * *

Omvärlden i huvudet?

Jan Adrianson

Detta bidrag är en något omarbetad version av kapitel fem i Menings källa (2004), en bok som ingår i en serie arbeten som med bakgrund i min doktorsavhandling i sociologi (Bortom arv och miljö – kritik av den sociala determinismen) – med Kaj Håkanson som förnämlig handledare – från olika utgångspunkter kritiskt analyserar den materialistiska principuppfattning som vår västerländska vetenskap vilar på (att alla områden och nivåer hos verkligheten i princip kan förklaras i materiella, ytterst fysikaliska termer) och dess konsekvenser för människa och samhälle. En av dessa utgångspunkter utgörs av varseblivningssituationen, vår förmåga att med hjälp av sinnesorganen tyckas kunna "ta in" omvärlden i våra huvuden. På grundval av resultaten antyds också ett alternativt och samtidigt öppnare och mindre reduktivt sätt att se på verkligheten och oss själva.

*

FÖR DE FLESTA människor är nog upplevelsen av att stå i förbindelse med en omvärld självklar och oproblematiske. Givet den egna kroppen kan vi inte ens undvika att känna omgivningens mer eller mindre bullrande närvaro. Vår förmåga att någorlunda klart och konsekvent kunna förnimma och varsebli en värld utanför oss själva är ju för övrigt ett grundvillkor för att vi överhuvudtaget skall kunna leva. Genom den moderna vetenskapens försorg har vi också i allt större detalj fått lära oss hur sinnesorganen och hjärnan fungerar och hur det på så sätt är

möjligt att vara förbundna med en värld utanför våra kroppar, d.v.s. hur "utstrålningen" från fysiska objekt (som ljus- och ljudvågor) genom en serie steg leder fram till att vi kan förnimma och varsebli en omvärld.

Dessa förhållanden tycks alltså givna, att det är så det måste förhålla sig. Vore det inte på detta sätt kan man fråga sig hur det skulle vara istället – någonting händer uppenbarligen mellan yttervärlden och våra sinnesorgan, något som i sin tur ger upphov till det vi ser, hör, känner o.s.v. Men frågan är om våra sinnesförnimmelser och perceptioner verkligen visar vad de tycks visa, nämligen att det i linje med den materialistiska principuppfattningen existerar en värld av objekt och objektrelationer som ytterst kan beskrivas i fysikaliska termer, kort uttryckt en värld av *fysikalisk* materia som allt annat (om man vill undvika dualism) måste antas grunda sig på och därför kunna förklaras av. Eller kan man tänka sig en annan tolkning av denna situation, en tolkning som inte drabbas av den problematik och reduktionism som den materialistiska utgångspunkten för med sig? – en problematik som jag diskuterat ingående i *Meningsens källa*. Jag tar där också upp hur själva meningsbegreppet på olika sätt och inom olika områden förlorar sitt meningsinnehåll – bland annat den sociokulturella *meningsdimension* som ligger till grund för all mänsklig och social verksamhet och gemenskap – om materialismen vore sann.

Ser man lite närmare på varseblivningssituationen reser sig också oväntade svårigheter – svårigheter som utmynnar i att den gängse synen på varseblivningen kanske inte längre framstår som lika given och självklar.³³²

³³² Ett av de arbeten som jag hänvisade till i inledningen har titeln "Världen som varseblivning – en omvänd betraktelse" (1998). Här redogör jag mera ingående för de resonemang och slutsatser som tas upp i *Meningsens källa*, men också för varseblivningens historia (hur man från antiken till våra dagar har sett på varseblivningen och dess problem), varseblivningsprocessen och våra sinnesorgan, den indirekta och direkta realismen (fr.a. representationsteorin och Gibsons ekologiska realism samt ett par "naiva" filosofer: Anthony Quinton och P. M. S. Hacker) och för olika typer av optiska illusioner och hur man på olika sätt har försökt att förklara dessa (särskilt Richard Gregorys speciella tolkning av

Varseblivningsmodellen

Som så mycket annat har synen på *varseblivningssituationen* – vårt sätt att uppfatta och uppleva omvärlden – genomgått stora förändringar under historiens gång. Och även detta område har funnit sin hitintills "slutgiltiga" form i och med den moderna vetenskapens framväxt. Vissa tidigare förklaringsförsök av varseblivningssituationen har därmed kommit att visa sig otillräckliga, felaktiga eller orimliga, något som dock inte innebär att den antydda problematiken har blivit slutgiltigt löst. Men, till att börja med, vad säger vetenskapen?

Varseblivningsprocessen

Fortsättningsvis står *varseblivningsmodellen* som en sammanfattande term för det gängse vetenskapliga sättet att se på varseblivningsakten och den process – varseblivningsprocessen – som tycks förbunden med denna akt. Detta innebär att man i princip kan acceptera den moderna forskningens beskrivning av och speciella kunskaper om varseblivningsprocessens empiriska delar, men samtidigt ifrågasätta helhetstolkningen av denna process – och därmed varseblivningsmodellen. Hur kan då varseblivningsprocessen beskrivas enligt denna modell?

Närmare bestämt var det på grundval av den moderna vetenskapens framväxt – i detta fall från 1800-talets andra hälft och framåt – som man började förstå hur sinnena och varseblivningsprocessen fungerar. Genom ljusmikroskopets utveckling under 1900-talet kunde sinnesorganen analyseras på ett allt mera detaljerat sätt. Genom den vidare utvecklingen av elektronmikroskopin blev nya områden i kroppen – däribland hjärnans och sinnesorganens neurologiska aspekter – åtkomliga för närmare analys. Med utgångspunkt i bland annat dessa tekniska landvinningar har man sedan med allt större noggrannhet kunnat kartlägga de olika sinnesbanorna, d.v.s. hur sinnesintryck på olika

"månillusionen" – att fullmånen verkar betydligt större vid horisonten än i zenit).

sätt fortplantas till hjärnans sinnescentra. Det har till exempel visat sig att alla typer av sinnesretningar omvandlas till elektriska och alltså sinnesneutrala impulser (i sinnesorganens receptorer) som medelst olika slags förändringar och mellanstationer – nerver och synapser – till slut når hjärnans olika sinnescentra.³³³

För att vara lite mera utförlig så kan varseblivningsprocessen beskrivas i enlighet med följande fyra instanser: (1) Det fysikaliska förloppet från objekt till sinnesorgan (olika typer av sinnesstimuli); (2) sinnesorganens reaktioner på dessa stimuli; (3) det fortsatta förloppet från sinnesorgan till olika sinnescentra i hjärnan och; (4) det gåtfulla "språnget" från processer i sinnescentra till själva förnimmelsen, d.v.s. den sinnesakt som inkluderar vår upplevelse eller förnimmelse av objekten i fråga – varseblivningsobjekten. Om man med utgångspunkt från synsinnet ställer samman dessa led ger sig följande pildiagram: *Fysikaliska* objekt > elektromagnetiska vågor (fotoner) > fysiologiska reaktioner i ögat (fr.a. hos näthinnan) > elektriska impulser i hjärnans synsinnesbanor med efterföljande reaktioner i syncentrum > varseblivningsobjekten, d.v.s. de *fenomenella* – till skillnad från de fysikaliska – objekten.

Det är således mellan dessa två objekttyper – de "fysikaliska" respektive de "fenomenella" objekten – som varseblivningsprocessen antas utspela sig. Som många känner till är det i detta sista steg som de sekundära egenskaperna – de kvaliteter som enligt vetenskapen inte tillhör de fysikaliska objekten (färg, ljud, lukt etc.) – antas uppkomma. Den fysikaliska objektvärlden tillskrivs sålunda enbart primära egenskaper, d.v.s. de kvantitativt beräkningsbara egenskaper (storlek, laddning, spinn etc.) som enligt fysiken utmärker mikrokosmos, egenskaper som alltså antas ge upphov till vår av sinneskvaliteter mättade värld. Jag återkommer till detta förhållande.

³³³ Sättet att dela in och kategorisera de olika sinnessystemen har skiftat genom åren: Från den enkla indelningen i syn, hörsel, känsel, lukt och smak till mera utarbetade och sofistikerade indelningsgrunder. Se t.ex. Otto Lowenstein 1970 resp. David Ottoson 1977. För en relativt modern och instruktiv framställning av de mänskliga sinnessystemen, se Th. Andersson och G. Solders 1996, kap. 6.

Det gåtfulla språnget

Den avgörande frågan rör således förhållandet mellan de antaget fysikaliska objekten och varseblivningsobjekten, d.v.s. hur den för sinnena givna tillvaroformen – fenomenvärlden – förhåller sig till denna hypotetiska objektvärld. Det är alltså det fjärde och sista steget, steget från hjärnprocesser till fenomenvärld, som i första hand berörs av detta – en situation som brukar förbigås när varseblivningsprocessen i allmänhet beskrivs och förklaras. Oftast framgår inte att det rör sig om en övergång från hjärnprocesser till mentala tillstånd. Fysiologiska (i grunden fysikaliska) och fenomenella termer blandas därigenom samman på ett mycket omärkligt och försåtligt sätt. Det kan då se ut som att det inte existerar några större problem i sammanhanget; något som kanske är meningen, som ett enkelt sätt att komma förbi frågan om förhållandet mellan hjärna och medvetande? Följande kortbeskrivning av varseblivningsprocessen exemplifierar en sådan sammanblandning:

När jag ser något, sprids de nervsignaler som utgår från mina näthinnor via synnerven till synbarken bak i huvudet och sedan delas signalflödet upp i flera delprocesser som, grovt sett, behandlar *färgen*, *formen* och *rörelsen* i min *synbild*. Sedan sätts dessa delprocesser samman till någon form av helhetsintryck, som utgör själva *perceptionen*. Men ingenstans finns någon gubbe eller annan central enhet till vilken resultatet av processen rapporteras. *Seendet* är utspritt över stora delar av hjärnan och består av flera delprocesser vars samverkan vi inte förstår riktigt ännu.³³⁴

Jag har här tydliggjort hopblandningen av fysiologiska och fenomenella termer genom att kursivera de senare – de som refererar till det fjärde stadiet. Som jag tar upp något närmare längre fram kommer även vår uppfattning av de föregående leden att befinna sig inom ramarna för detta stadium, ett förhållande som ytterligare visar på svårigheterna hos denna modell. Med denna an-

³³⁴ Se Peter Gärdenfors bok *Hur Homo blev sapiens* från 2000, s. 111. Med "gubbe" syftar Gärdenfors här på den orimliga och i grunden dualistiska idén att det i var och ens huvud finns en avgränsad instans – en "homunculus" – som styr tänkandet i övrigt.

tydan tangerar vi också problematiken hur det ur hjärnans kemiska konstitution kan uppstå medvetande, en problematik som alltså kan utvidgas med utgångspunkt från varseblivnings-situationen.

En central fråga i sammanhanget rör således egenskaperna eller kvaliteterna hos de två objekttyperna, som hur ett fysikaliskt objekt – t.ex. ytan av ett ”träd” – kan bibehålla sin form och karaktär efter att alla dessa invecklade steg och transformationer har ägt rum. Och hur ”uppstår” egentligen de sekundära egenskaperna? Hur kan så att säga det *fysikaliska* och färglösa trädet återuppstå som ett *fenomenellt* och färgsprakande sådant? Hur kan, med andra ord, elektromagnetiska våglängder medelst hjärnans kemiska aktivitet framträda som ett spektrum av färger? Hur kan alltså den fysikaliska objektvärlden som helhet ge upphov till allas vår till synes gemensamma fenomen- och varseblivningsvärld? Och kan vi i så fall verkligen veta att det förhåller sig på det här sättet? Ty enligt varseblivningsmodellen känner vi som sagt enbart varseblivningsprocessen så som den gestaltar sig för oss i det fjärde och sista stadiet. Vår kännedom om denna antagna process – i likhet med övriga fysikaliska processer – kommer därför att vara av *indirekt* slag, som den så att säga har blivit förmedlad till oss genom sig själv. Med tanke på denna situation kan man fråga sig om vi då kan vara helt säkra på att det verkligen existerar en sådan fysikalisk motsvarighet till den fenomenella varseblivningsprocess som vi på olika sätt har erfarenhet av? Det är dags att se lite närmare på denna situation.

Varseblivningsteorier

Genom att varseblivningsprocessens olika led utgör en tidsmässigt sammanhängande kausalkedja kommer således vår varseblivning av omvärlden att vara indirekt – en utgångspunkt som inom filosofin går under beteckningen *den kausala varseblivningsteorin* eller *kausalteorin*. Som medvetna och förnimmande väsen står vi inte i en omedelbar eller oförmedlad kontakt med de (antaget) fysikaliska objekten. Vad vi står i *direkt* kontakt med är definitionsmässigt de

fenomenella objekten, d.v.s. vad vi sammantaget erfar som "yttervärlden". Denna utgångspunkt benämns därför "indirekt realism".³³⁵

Genom att dessa fenomenella objekt oftast uppfattas som fysikaliska till sin natur är det naturligtvis lätt att tro att vi verkligen befinner oss i direktkontakt med en sådan av medvetandet oberoende objektvärld – en tro eller uppfattning som inom traditionell filosofi följdriktigt brukar betecknas som "naiv realism". Innan jag fortsätter med kausalteorin – och på vilka grunder denna till synes självklara utgångspunkt själv kan ifrågasättas – kan det kanske vara intressant att nämna några av de argument som företrädare för den indirekta realismen brukar anföra mot den direkta, eller naiva, realismen.

Illusioner och sinnesdata

Det förmodligen vanligast förekommande argumentet för att vår varseblivning inte kan vara annat än indirekt är hämtat från olika typer av optiska illusionsfenomen, t.ex. den välbekanta pil-illusionen ("Müller-Lyer-illusionen" efter dess "upptäckare") – att två lika långa och intilliggande linjer kan förefalla att vara av olika längd på grund av att den ena linjen avslutas med inåtgående, den andra med utåtgående hakar. Detta argument brukar därför kallas för *illusionsargumentet*. Men även fenomen som bygger på sinnesförnimmelsernas *relativitet* – som att varseblivningsobjektens storlek, form och färg varierar på grundval av olika faktorer och omständigheter (avstånd, läge, ljusförhållanden etc.) – brukar räknas hit. Man kan likaledes tänka på den typ av dubbelseende som uppträder när man "tittar i kors" eller vad som händer när man tar på sig glasögon.

Den engelske perceptionsforskaren Richard Gregory har klassificerat de visuella illusionsfenomenen med utgångspunkt från vilket stadium i varseblivningsprocessen de uppträder på. Han

³³⁵ Inom traditionell psykologi brukar den indirekta uppfattningen benämnas "empiricism", en beteckning som också kan syfta på ståndpunkten att våra mentala förmågor i huvudsak är ett resultat av erfarenhet och inläring; den motsatta ståndpunkten benämns då "nativism".

urskiljer i detta sammanhang tre huvudgrupper vilka var och en kan delas upp i fyra kategorier eller underavdelningar: tve-tydigheter, förvrängningar, paradoxer och fiktioner. Den första huvudgruppen – de *fysiska* illusionerna – utgår från vad som händer mellan objekt och betraktare. Exempel på detta är den typ av förvrängningar som uppstår när t.ex. en käpp sticks ned i vatten. Den andra gruppen – de *fysiologiska* illusionerna – uppkommer i samband med skeenden i synprocessens och hjärnans neurologiska verksamhet. En bekant typ av sådana fenomen utgörs av s.k. "efter-bilder" – bilder som dröjer sig kvar i synfältet efter det att ljuskällan försvunnit. Den tredje gruppen – de *kognitiva* illusionerna – har att göra med hur det fysiologiska underlaget tolkas med utgångspunkt från vad man erfarenhetsmässigt förväntar sig att se, t.ex. tveetydigheter som *Neckers kub*, förvrängningar som den tidigare nämnda *pilillusionen*, paradoxer som Penroses *omöjliga figurer* och fiktioner som *Kanizsas triangel*.³³⁶

Huvudpoängen är att det vi i dessa fall varseblir inte kan vara identiskt med något av varseblivningsakten oberoende objekt och att vi av den anledningen inte befinner oss i en direkt eller oförmedlad kontakt med något fysikaliskt objekt. Varseblivningsobjekten utgörs istället av (vad som inom filosofin brukar benämnas) *sinnesdata* – en term som knappast behöver någon närmare förklaring. Samma sak måste därför antas gälla för den *icke-illusoriska* och "normala" varseblivningssituationen. Ty det vi varseblir – det som konstituerar våra varseblivningsvärldar – kan knappast utgöra en blandning av "yttre" (direkta) och "inre" (indirekta) objekt och objektförhållanden.

All sinnesförnimmelse är på så sätt indirekt. Vad vi i varseblivningssituationen är direkt medvetna om är alltså de sinnesintryck eller sinnesdata som de (antaget) fysikaliska objekten ger upphov till inom våra medvetandedimensioner. Enligt Gregory:

Illusioner är det starkaste beviset på att perceptioner enbart är indirekt relaterade till tillvarons objekt. De är mera lika beskriv-

³³⁶ Se närmare Gregory 1994, kapitel 27.

ningar än exempel på fysikalisk verklighet. Jag är av uppfattningen att perceptioner till sitt väsen är hypoteser – ganska lika vetenskapens prediktiva hypoteser.³³⁷

Ett annat argument mot den naiva eller direkta realismen utgår från att det ligger i varseblivningsprocessens natur att varje perception är indirekt: *kausalargumentet*. Man brukar hänvisa till de *tidsintervall* som föreligger mellan varseblivningsprocessens olika led, något som lite övertydligt kan illustreras med solljusets (och alltså "solbildens") åtta-minutersfärd till jorden. Andra invändningar utgår från uppdelningen i primära och sekundära egenskaper: Genom att de sekundära egenskaperna är av sinnesdatakaraktär (kvaliteter som "läggs till" varseblivningsobjekten i och med det sista stadiet) måste också det vi uppfattar som primära egenskaper vara av samma natur. Sinnesegenskaperna kan som sagt inte vara en blandning eller kombination av direkta (fysikaliska) och indirekta (fenomenella) objektförhållanden. Till dessa teoretiska argument kan läggas det *psykologiska*, d.v.s. hur minnen, känslor, förväntningar, kunskap – all tidigare erfarenhet – inverkar på hur vi upplever och, i vid mening, ser omvärlden.

Representationsteorin: den givna men orimliga konsekvensen

Den mest omfattade tolkningen av varseblivningssituationen, och alltså av kausalteorin, säger närmare bestämt att vår sinneserfarenhet utgörs av ett slags mentala motsvarigheter eller representationer av den fysikaliska världens objekt. Denna allmänt vedertagna – och med utgångspunkt från materialismen rätt självklara – principståndpunkt går därför under namnet "representationsteorin".

På vilket sätt och under vilka omständigheter dessa representationer antas uppkomma och hur de i olika bemärkelser förhåller sig till – och på olika sätt överensstämmer med – det fysikaliska underlaget finns givetvis olika uppfattningar om. Följande fyra punkter – som jag hämtat från den australiske filosofen och "representationisten" Frank Jackson – torde vara

³³⁷ Gregory 1986, s. 66.

gemensamma för flertalet av dessa inriktningar och teori-bildningar: 1) De omedelbara varseblivningsobjekten är alltid mentala till sin natur; 2) Det existerar – i varierande grad – externa, materiella eller fysiska objekt som är oberoende av att det existerar förnimmande varelser; 3) Dessa objekt äger blott primära kvaliteter (eller egenskaper); 4) Att varsebli ett sådant objekt innebär att man samtidigt befinner sig i ett särskilt varseblivningstillstånd, ett tillstånd som utgör ett kausalt resultat av objektets aktivitet.³³⁸

Även om det kan tyckas självklart att varseblivningen är indirekt och att varseblivningsobjekten utgör ett slags representationer av en bakomliggande – och sekundärt egenskapslös – objektgrund är det inte svårt att upptäcka en hel del problematiska konsekvenser hos representationsteorin. Med utgångspunkt i åtskillnaden mellan fysikaliska och fenomenella objekt kan man anmärka på att teorin i fråga bygger på två svårförenliga antaganden: å ena sidan existerar ett givet samband mellan fysikaliska och fenomenella objekt (sinnesdata), å andra sidan kan vi enbart ha direkt erfarenhet av just sinnesdata. Teorin tycks alltså förutsätta ett samband som är omöjligt att närmare förstå och analysera. Detta innebär att vi rent definitionsmässigt inte kan veta i vilken utsträckning sinnesdata överensstämmer med de fysikaliska objektens egenskaper. Ty hur mycket sinnesdata-världen än undersöks och analyseras förblir man i denna värld och kommer därför inte att säkert kunna jämföra sinneskvaliteterna med den fysikaliskt förutsatta världens egenskaper.

*

Dessa *kunskapsteoretiska* konsekvenser kan man enligt min mening relativt enkelt komma till rätta med (se första noten i denna uppsats). Följande två konsekvenser tror jag är svårare att acceptera eller ta till sig.

Den första av dessa berör representationsteorins *existentiella* konsekvenser. Utgångspunkten är även i detta fall att vi enbart kan ha direkt erfarenhet av sinnesdata. Genom att världen av sinnesdata befinner sig inom våra individuella medvetandesfärer –

³³⁸ Se närmare Jackson 1977, s. 1.

vilka i sin tur enligt samma utgångspunkt är identiska med vissa hjärnprocesser eller hjärnfunktioner – kommer således "omvärlden" att befinna sig i våra huvuden. Att vi tycker oss leva i en gemensam värld kommer sålunda att vara en så att säga lika sorglig som lyckosam illusion. Den amerikanske neurofysiologen Vernon M. Mountcastle har uttryckt denna situation på följande ovanligt ohöljda och lätt dramatiska sätt:

Var och en av oss tror att han lever direkt inne i den värld som omger honom, att han uppfattar dess föremål och händelser exakt och lever i en verklig och strömmande tid. Detta är enligt min mening bara illusioner. [...] Var och en av oss lever inne i ett universum, ett fängelse: sin egen hjärna. Ut från den sträcker sig miljontals ömtåliga sinnesnervfibrer, som är unikt anpassade till att ta prover av energitillstånden i världen omkring oss: värme, ljus, kraft och kemisk sammansättning. Detta är den enda direkta kunskap vi någonsin får om världen: allt annat är logiska slutsatser.³³⁹

Men om det nu förhåller sig på det sätt som Mountcastle antyder, skulle vi då verkligen kunna veta att så är fallet? Ty även värme, ljus, kemisk sammansättning etc. är, enligt samma utgångspunkt, något vi enbart känner på grundval av hjärnan. Också dessa tillstånd och fenomen kommer att tillhöra de slutsatser som Mountcastle talar om. Ja, inte ens vår erfarenhet av hjärnan kan utgöra något undantag: Om vi inte kan stå i direkt kontakt med en yttre, fysikalisk verklighet kan vi inte heller stå i sådan kontakt med en fysikalisk hjärna. Och kan vi i så fall veta att vår fenomenella hjärna verkligen grundar sig på och motsvaras av en fysikalisk sådan?

Ibland kan man stöta på tanken att vi i någon bemärkelse *projicerar* – d.v.s. i någon mening "överför" – sinnesdataegenskaperna på en fysikalisk yttrevärld och att vi av den anledningen inte drabbas av denna instängdhet. Men hur kan en fysikalisk hjärna i någon rimlig bemärkelse projicera sinnesdata i en fysikalisk omvärld? – något som för övrigt inte skulle förändra

³³⁹ Citatet kommer från Tor Nørretranders bok *Märk världen* från 1993, ss. 276-277, och är enligt författaren hämtat från ett föredrag Mountcastle höll 1975.

denna situation i grunden: vi vore fortfarande kvar i våra privata och slutna sinnesdatavärldar. Den varseblivna omvärlden kommer med andra ord fortfarande att utgöras av hjärnverksamhet, om än projicerad utanför hjärnan. (Bara denna formulering visar hur absurd tanken är.) Denna projektionshypotes verkar för övrigt ha varit som mest populär runt förra sekelskiftet. Den engelske filosofen Bertrand Russell uttryckte sig då på följande sätt i anslutning till den kausala varseblivningsteorin (och det fjärde stadiet):

Vem som än accepterar den kausala varseblivningsteorin tvingas att dra slutsatsen att varseblivningarna finns i våra huvuden, ty de uppstår i slutet av en kausalkedja av fysiska skeenden som rumsligt leder från objektet till varseblivarens hjärna. Vi kan inte anta att, vid slutet av denna process, den sista effekten plötsligt hoppar tillbaka till utgångspunkten som ett sträckt rep när det går av eller släpps.³⁴⁰

Den andra invändningen knyter an till hjärna-medvetande-problematiken och det gåtfulla språnget, d.v.s. till frågan hur det överhuvudtaget kan uppkomma mentala representationer – illusoriska eller ej – av fysikaliska objekt i en fysikalisk hjärna. Hur kan med andra ord den *fysikaliska* gestalten först omvandlas till olika typer av elektrokemiska impulser och processer och därefter så att säga "återuppstå" som *varseblivningsobjekt* med såväl sekundära som "inre", medvetandeberoende egenskaper? Någon skulle kunna invända att det är just denna typ av omvandlingar från fysikalisk till fenomenell natur som äger rum i en mängd andra helt välkända och till synes självklara situationer, t.ex. när vi hör på radio, talar i telefon eller fotograferar. Invändningen missar emellertid poängen. Ty alla dessa situationer ingår i den förutsatta varseblivningsmodellens första stadium – som olika typer av *förlängningar* av vad som antas äga rum innan sinnesorganen har blandats in i processen – ett stadium som själv enbart är känt inom ramarna för denna modells fjärde och fenomenella stadium. Medvetandedimensionen – och därmed kvalitetssprånget från

³⁴⁰ Se Russell 1954 (1927), s. 320.

hjärnprocesser till fenomenvärld – är alltså redan förutsatt. Grundproblemet återstår!

*

Lika given som representationsteorin (i någon form) är med utgångspunkt från den vetenskapligt etablerade varseblivningsteorin – varseblivningsmodellen – lika orimlig förefaller den således att vara i sina konsekvenser. Sammanfattningsvis syns alltså varseblivningsmodellen vara inkorrekt på ett mycket grundläggande sätt, en konstruktion med begränsad räckvidd. Detta innebär givetvis inte att den gängse perceptions- och hjärnforskningens rent empiriska resultat av den anledningen inte skulle kunna vara korrekta – att dra en sådan slutsats vore att blanda ihop empiri och metafysik (en viss tolkning av empiriska fakta).

Genom att den direkta realismen uppkommit som en reaktion mot representationsteorin och dess konsekvenser – i första hand sinnesdatahypotesen och att de sekundära egenskaperna enbart antas äga subjektiv existensform – kan det vara intressant att också se något närmare på det alternativet för att därefter jämföra detta med den indirekta realismen och dess problem.

Den direkta realismen

De flesta som någon gång studerat filosofi har säkerligen kommit i kontakt med den naiva realismen. Enligt denna uppfattning kan vi i princip varsebli den fysikaliska verkligheten sådan den är i sig själv, d.v.s. som den är oberoende av varseblivningssituationen. Varseblivningsobjekten kommer därför att i stort sett vara identiska med de fysikaliska objekten: vi "ser", "hör" och "känner" dessa objekt sådana de är i sig själva. Den naiva realismen går sålunda tillbaka på en oreflekterad och common-sense-betonad uppfattning om vårt förhållande till omvärlden och vad det egentligen är som vi varseblir.

I avsnittet "Illusioner och sinnesdata" gav jag några olika exempel på situationer och förhållanden som klart tycks visa på ohållbarheten hos denna utgångspunkt, exempel som därför utgör stöd för den indirekta – och den representativa – realismen. Men vi har också sett vilka stora svårigheter och problem som denna

inriktning själv drabbas av. På grundval av bland annat dessa konsekvenser har den naiva realismen – i mer eller mindre modifierad form – funnits representerad inom filosofin som alternativ till olika typer av sinnesdatateorier. Inom psykologin verkar den naiva realismen – under beteckningen "direkt realism" – ha vunnit insteg först under 1900-talets andra hälft, ungefär samtidigt med att den fått förnyad aktualitet och utbredning inom filosofin. Portalfiguren i detta sammanhang är den amerikanske perceptionsforskaren James Gibson (1904-1979) med sin *ekologiska* realism.

I likhet med flertalet perceptionsforskare arbetade Gibson till att börja med inom den gängse indirekta traditionen – "empiricismen". Men hans tilltagande missnöje med denna inriktning förde med sig att han mer och mer kom att se den "direkta" uppfattningen som ett verkligt och positivt alternativ. Slutfasen i denna process utgörs av hans ekologiska teoriansats, en ansats som han utvecklar i sitt sista stora arbete *The Ecological Approach to Visual Perception* från 1979.

För att uttrycka situationen mycket koncist vänder sig Gibson mot den *dualistiska* tradition – människan som ett i förhållande till den övriga naturen avskilt subjekt – som han menar har dominerat vår syn på tillvaron alltsedan antiken. Enligt Gibson är i stället den levande organismen (som t.ex. en människa) oskiljaktlig från sin speciella och livsnödvändiga omgivning – vad han kallar den *ekologiska* nivå. Det är enbart denna nivå – till skillnad från den rent fysikaliska – som är relevant och har betydelse för den levande varelsens reaktions- och förnimmelseförmåga. En konsekvens av denna utgångspunkt är att inga förmedlande led existerar mellan yttervärlden – den ekologiska nivå – och vår varseblivning av denna. I den bemärkelsen är sålunda varseblivningen direkt. Det innebär att varseblivningsobjekten – inklusive de sekundära egenskaperna – verkligen existerar utanför och oberoende av betraktaren. Hur sedan denna uppfattning kan kombineras med den varseblivningsprocess som även Gibson syns utgå från är emellertid inte helt lätt att förstå.³⁴¹

³⁴¹ Detta avsnitt om Gibsons direkta eller ekologiska realism utgör en starkt förenklad version av min redogörelse för denna inte alldeles lättbegripliga

Gibson tog på så sätt avstånd från sin tids indirekta och empiricistiska syn på varseblivningen – varseblivningen som slutresultatet av en stegvis process från sinnesstimulering till sinnescentra. Att varsebli är istället att uppfatta omvärldens informationsflöden på ett mera direkt sätt. Frågan är emellertid om Gibson genom detta förfarande verkligen kommer ifrån den dualistiska konsekvens – att verkligheten klyvs i en fysisk och en fenomenell (mental) sida – som vi tidigare såg drabbar den indirekta realismen och representationsteorin.

Direkt och indirekt realism – en kort jämförelse

Som vi har sett drabbas den indirekta realismen av problemet med hur hjärnans cellulära aktivitet kan producera sinnesdata, hur fenomenella egenskaper kan uppkomma (emergera) ur den fysikaliska materien. Den direkta realismen drabbas å sin sida istället av problemet med hur materien *i sig själv* kan vara i besittning av sekundära egenskaper. Hur man ser på de sekundära egenskapernas omfattning i detta avseende skiftar bland uppfattningens representanter, men det stora flertalet verkar utgå från att åtminstone färgkvaliteten tillhör de fysikaliska – i Gibsons fall, de ekologiska – objekten. Problemet kan således formuleras i termer av hur "färglösa" beståndsdelar (som atomer och elementarpartiklar) kan ge upphov till färgade ytor och volymer. Och hur kan – i så fall – dessa kvaliteter, via ljuset till ögonen och från näthinnan till syncentrum i hjärnan, i i stort sett oförändrat skick nå betraktaren som medveten erfarenhet?

Även när det gäller den *dualism* som Gibson och den direkta realismen försöker komma ifrån uppträder stora svårigheter. Ty också för den direkta realismens förespråkare existerar ofrånkom-

ståndpunkt i *Världen som varseblivning*. Syftet i detta sammanhang har enbart varit att antyda den direkta realismens huvudpoäng gentemot den indirekta realismen och representationsteorin. För den som t.ex. undrar hur Gibson närmare tänker sig den ekologiska nivån och dess förhållande till varseblivningsprocessen, medvetandeförmågan och den övriga fysiska världen – och vilka problem som kan tänkas uppstå i samband med detta – kan jag här enbart hänvisa till den boken.

ligen en "inre" värld av tankar, känslor och föreställningar, av illusioner och drömmar – kort uttryckt, en värld av mentala fenomen och egenskaper. Man kan också fråga sig hur det alls är möjligt att dra en gräns mellan dessa "världar", "världar" som inom vår erfarenhetssfär hela tiden överlappar och övergår i varandra. (Enligt den indirekta realismen existerar som sagt allt detta i form av sinnesdata.) Så även för den direkta realismen återstår problemet med medvetandets natur och existentiella status i förhållande till materien och den "yttre" verkligheten.

Skillnaden mellan den direkta och den indirekta realismen är således inte så stor som man först skulle kunna tro. Enligt tidigare resonemang beror detta på att båda ståndpunkterna utgår från *fysikalisk* materia som livets yttersta (ontologiska) grund: det är i kraft av fysikaliska sinnesorgan som vi antas kunna förnimma och varsebli den fysikaliska materien. Skillnaderna mellan dessa utgångspunkter härrör med andra ord från vilka egenskaper som tillskrivs den fysikaliska materien och på vilket sätt och i vilken utsträckning vi antas ha kontakt med denna. Samma ontologiska grundsyn tolkas *kunskapsteoretiskt* på två helt olika sätt.

Genom detta förhållande återstår grundproblematiken med hur varseblivningsakten och dess resultat i vår fenomenella verklighet – vare sig denna nu antas bygga på sinnesdata eller på "direktkontakt" med de fysikaliska objekten – överhuvudtaget är möjlig. Som redan nämnts kan denna problematik ses som en utvidgning av den emergensproblematik som diskuterades i anslutning till förhållandet hjärna-medvetande. Till detta kommer den *instängdhetssituation* som togs upp i samband med representationsteorin. Genom sin utgångspunkt i hjärnan som medvetandets och våra tankars grund kan inte heller den direkta realismen, trots de radikala försöken i motsatt riktning, frigöra sig från denna situation.

Då varseblivningsmodellen på olika sätt är grundläggande för såväl den direkta som den indirekta realismen vill jag avslutningsvis dröja något mera vid denna modells egna förutsättningar och märkligheter.

Varseblivningscirkeln

En paradoxal (och sällan uppmärksammas) konsekvens av varseblivningsmodellen är som nämnts tidigare att varseblivningsprocessens tre första led enbart kan framträda inom det fjärde stadiet, t.ex. att de delar av varseblivningsprocessen som en viss forskare undersöker kommer att ingå i dennes fjärde stadium – den undersöktes fjärde stadium ligger däremot helt utom räckhåll för forskarens analysinstrument. Så när man i pedagogiskt syfte pekar på ett träd som varseblivningsprocessens första led – från vilket den elektromagnetiska strålningen (ljuset) utgår – pekar man hela tiden inom ramarna för detta sista stadium. Alla tidigare steg har ju redan passerats, gjort sitt. Vi befinner oss således i den djupt paradoxala situationen att de empiriskt tillgängliga led och stadier som syns möjliggöra och leda fram till varseblivningsprocessens sista stadium redan befinner sig i ett sådant stadium, t.ex. hos den forskare som analyserar delar av en sådan process.

Kopplar vi detta förhållande till den materialistiska principsynen – att medvetandedimensionens hela innehåll är identiskt med vissa processer eller funktioner hos en hjärna – följer att varje empiriskt tillgänglig del av någons varseblivningsprocess, tillsammans med den omgivande världen i övrigt, kommer att "befinna sig" i huvudet hos denna forskare (jämför med den tidigare diskuterade instängdhetssituationen). Annorlunda uttryckt: Genom att den undersöktes fysiologiska processer ingår i forskarens fjärde stadium och genom att detta stadium nödvändigtvis "befinner sig i" dennes hjärna kommer den utforskades hjärna att "befinna sig i" forskarens hjärna. Den av forskaren erfarna hjärnan – *fenomenhjärnan* – kommer sålunda att vara en bild eller en representation av undersökningspersonens fysikaliska hjärna i hans egen fysikaliska hjärna. Denna forskarhjärna – tillsammans med de fysiologiska processer i denna hjärna som motsvarar den första personens hjärna och dess fysiologiska processer – kan sedan på samma sätt tänkas bli "betraktad" av en tredje person o.s.v.

Även om vi nu enbart känner – och kan känna – den fenomenella hjärnan som faktum blandas som sagt dessa två "hjärnor"

lätt samman, en sammanblandning som för med sig att den fenomenella hjärnan lätt kan komma att framstå som den fysikaliska och att den gängse varseblivningsmodellen därigenom kommer att framstå som ett självklart faktum. Genom denna situation kommer också den bakomliggande materialistiska grundsynen att te sig självklar och bekräftad, något som i sin tur stödjer denna varseblivningsmodell.

En delförklaring till denna sammanblandning tror jag kan vara att man i de flesta sammanhang som rör hjärnans och sinnesorganens funktionssätt på ett självklart sätt utgår från den fenomenella materien som om den vore den fysikaliska, d.v.s. att man utgår från någon form av naiv realism. Detta innebär samtidigt att den fysikaliskt antagna bakgrunden tillskrivs egenskaper som hör hemma på den fenomenella nivån – alltså på ett liknande sätt som den naive realisten t.ex. tillskriver den fysikaliska världen sekundära egenskaper. Särskilt tydligt är detta inom hjärnforskningen: steget från *fysiologiska* (d.v.s. här i grunden fenomenella) till *fysikaliska* kvaliteter kan här synas mycket kort och därför tas relativt omärkligt. (Om man tar del av någon bok eller artikel som rör hjärnan framstår denna sammanblandning som näst intill undantagslös.) Genom detta förhållande kommer det i grunden fenomenella studiet av hjärnan och varseblivningsprocessen att obrutet vara i linje med den bild man redan har av dessa som fysikaliska företeelser och kommer därigenom att bekräfta dessa processer som grunden till vår fenomenella verklighet. Men i själva verket har det ursprungliga förgivettagandet av fysikalisk materia i en serie steg bekräftat sig själv.

*

Enligt varseblivningsmodellen äger sålunda varseblivningsprocessen rum inom ramarna för en antaget *fysikalisk* materia – samtliga led fram till det fjärde och fenomenella stadiet är "osynliga" och definitionsmässigt okända. Det är först i och med detta stadium som de fysikaliska förloppen synliggörs. Utgångspunkten att den fenomenella varseblivningsprocessen på så sätt speglar en fysikalisk varseblivningsprocess är således ett *meta-fysiskt* antagande, inte ett *empiriskt* faktum. Från vårt ordinarie

perspektiv – understött av den materialistiska förklaringsmodellen – framstår emellertid detta antagande som självklart och oproblemiskt; något annat förefaller otänkbart.

De svåra problem som jag försökt visa att denna förklaringsmodell för med sig – som *emergensproblematiken* (hur medvetande – och hela vår tanke-, känslö-, föreställnings- och varseblivningsvärld – kan uppstå ur hjärnprocesser) och *instängdhets-situationen* – går uppenbarligen bra att leva med, som om de överhuvudtaget inte existerar, något som den tidigare diskuterade "sammanblandningen" utgör exempel på. Om man nu inte kan se något alternativ till materialismen – att allt, trots allt, måste kunna förklaras fysikaliskt – kommer en medvetenhet om denna emergens- och instängdhetsproblematik kanske att vara besvärande eller utmanande men knappast en insikt som förmår att ändra på denna inställning.

Detta förhållningssätt är naturligtvis inget att säga om. Vad jag vänder mig emot är att denna utgångspunkt näst intill undantagslöst framställs som ett vetenskapligt bekräftat *faktum* och att dess metafysiska status därigenom osynliggörs. En bidragande faktor i detta sammanhang är enligt min mening att den materialistiska principuppfattningen och den kausala förklaringsprincip som vetenskapen utgår från är definierade på sådana sätt att de ömsesidigt stöder och bekräftar varandra och genom detta bidrar till att utesluta andra möjligheter. Alternativa förklaringsprinciper och utgångspunkter kommer därigenom att redan från början framstå som felaktiga eller inadekvata. Genom att de empiriska resultaten tolkas med utgångspunkt från denna verklighetsuppfattning kommer denna utgångspunkt själv att i slutändan framstå som bekräftad av dessa, en bekräftelse som alltså är av *självbegräntande* natur. En metafysisk utgångspunkt och möjlig tolkningsram har så erhållit empirisk status.

Den svenske sociologen Kaj Håkanson har i ett flertal tanke-digra och infallsrika arbeten beskrivit och analyserat denna typ av cirkulära och självbegräntande förhållanden mellan kunskap och världsbild (teori, verklighetsuppfattning). I *Den skapande tomhetens bild – om kunskap och kärlek* kommer han efter ingående

diskussioner fram till att en världsbild varken kan sägas vara sann eller falsk "eftersom betingelserna för sanning och falskhet anges inom dess ram". Lite längre fram i texten exemplifierar Håkanson denna slutsats – och denna kunskapscirkel – med utgångspunkt från den materialistiska och "vetenskapligt belagda" uppfattningen att naturen är – och måste vara – *obesjälad*. Ty att vi inte kan finna en sådan besjälning beror inte nödvändigtvis på att någon sådan inte finns utan på att de metoder som används vid undersökningar av det slaget inte tillåter en sådan upptäckt, något som i sin tur beror på att dessa metoder har som utgångspunkt att naturen är obesjälad:

Det är inte *på grund av* argumenten, bevisen, evidensen, som vi förklarar naturen obesjälad. Det är för att vi antar att naturen är obesjälad som vi oupphörligen tolkar vad vi ser som stöd för denna föreställning. Annorlunda uttryckt: Vår vetenskap och dess metoder är del av en verklighetsuppfattning eller livsform som ser naturen som obesjälad.³⁴²

För att återgå till varseblivningsmodellen så rör det sig uppenbarligen inte om ett harmlöst antagande förklätt till faktum, utan att detta antagande genom sin *vetenskapliga* status är existentiellt betydelsefullt och i vissa fall vilseledande: Genom att denna modell tycks bekräfta den materialistiska världsbildens giltighet legitimerar den samtidigt denna världsbilds reduktiva och destruktiva konsekvenser (konsekvenser som jag diskuterat och motiverat närmare i tidigare arbeten). Kort uttryckt: Genom att se människan som en maskin (en kausal mekanism) kan hon också behandlas som en sådan – men *vem* är det som betraktar henne på detta sätt?

Mot en öppnare värld

Sammantaget pekar de tidigare resonemangen enligt min mening på nödvändigheten av att betrakta varseblivningsakten – och naturligtvis livet som helhet – ur en radikalt ny synvinkel, ett perspektiv på världen som inte, som materialismen (vilket jag

³⁴² Håkanson 1988, s. 107 respektive 128.

också argumenterat närmare för i tidigare arbeten), utesluter specifikt mänskliga fakulteter som fri vilja, självmedvetande och medkänsla eller förefintligheten av en djupare (objektiv) livs-mening och livsgemenskap. Istället för att utspela sig inom en hjärnas vindlingar och slutna fenomenvärld (ja, vilken "tanke") kommer varseblivningsakten, liksom hela vårt livsinnehåll, att grunda sig på delaktighet i en gemensamt given verklighet. Varje människas varseblivningsinnehåll – i ett visst moment eller under livet som helhet – kommer då att utgöra hennes speciella och unika delaktighet i denna mera omfattande värld. Det är en sådan grundgemenskap som också kan tänkas möjliggöra vår *upplevda* gemenskap, vår förmåga att kunna kommunicera, förstå och se varandra i kärlek.

Givetvis påverkas inte verklighetens – och därför inte heller människans och samhällets – grundvalar av våra tankar och teorier angående dessa, men kan inte desto mindre i olika grad inverka på våra livssituationer, livsvillkor och vad vi ser för livsmöjligheter och kan därigenom ge upphov till olika typer av självförstärkande och självuppfyllande situationer (som att en metafysisk materialism, om materialismen är falsk, kan ha en praktisk materialism som konsekvens). En världsbild kan därför stänga eller öppna dörrar, låsa oss i en förkrympt självbild eller vidga vår horisont (en situation som antydde tidigare i samband med Kaj Håkanson).

Världsbildsfrågan är således grundläggande för vetenskapen och för möjligheterna att erhålla kunskap om verkligheten och oss själva som delar av denna. Frågan är naturligtvis extra betydelsefull inom human- och samhällsvetenskaperna och för hur en *öppnare* och *varmare* samhällsgemenskap – ett ljusare och mera självfullt samhälle – skall kunna förverkligas.³⁴³

* * *

³⁴³ Jag har i andra sammanhang – senast i boken *Det självfulla samhället* – utvecklat denna alternativa utgångspunkt något närmare under beteckningen den fjärde eller *syntetiska* ståndpunkten, ett perspektiv på förhållandet *individ-samhälle* som inkluderar de tre traditionella samhällsperspektiven – individualism, holism och relationism – i relativiserade former.

Litteratur

- Adrianson Jan: *Världen som varseblivning: en omvänd betraktelse*. Uppsala 1998.
- Adrianson Jan: *Meningens källa: Mening inom meningslöshet inom Mening*. Uppsala 2004.
- Adrianson Jan: *Det självfulla samhället: Identitet, mening och samhällsutveckling*. Saxberget 2007.
- Andersson Th. och Solders G: *Neurofysiologi*. Liber, Stockholm 1996.
- Gibson James: *The Ecological Approach to Visual Perception*. Houghton Mifflin Company, Boston 1979.
- Gregory Richard: *Odd Perceptions*. Methuen and Co Ltd, New York 1986; *Even Odder Perceptions*. Routledge, London & New York 1994.
- Gärdenfors Peter: *Hur Homo blev sapiens – Om tänkandets evolution*. Nya Doxa, Nora 2000.
- Håkanson Kaj: *Den skapande tomhetens bild – Om kunskap och kärlek*. Prisma, Stockholm 1988.
- Jackson F: *Perception: A Representative Theory*. Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Lowenstein Otto: *Våra sinnen*. Gleerups, Lund 1970.
- Nørretranders Tor: *Märk världen*. Alba, Stockholm 1993.
- Ottoson David: *Neuropsykologi: Psykologins neurofysiologiska grunder*. Natur & Kultur, Stockholm 1977.
- Russell Bertrand: *Analysis of Matter*. Allen & Unwin, London 1954 (1927).

Carl von Linné om människans åldrande

Några personliga reflexioner

Gunhild Hammarström

FÖR NÅGRA ÅR sedan fick jag i min hand en svensk översättning av en dissertation med titeln *Människans förvandling (Metamorphosis humana)* framlagd vid Uppsala universitet år 1767 under Carl von Linnés (1707 – 1778) presidium. Avhandlingen behandlar människans åldrandeprocess. Även om avhandlingen är utgiven i respondentens namn, har Linné själv skrivit avhandlingen enligt samstämmiga uppgifter i litteraturen.³⁴⁴ Idé- och lärdomshistorikern Sten Lindroth skriver t.ex. att Linné ansvarade själv för varje ord i sina avhandlingar (dissertationer).³⁴⁵ Detta förfarande var också det vanliga under denna tid enligt uppgift från vetenskapshistorikern Tore Frängsmyr.

Linnés disciplin var naturalhistoria, som avsåg läran om olika naturföremål och omfattade med våra begrepp vetenskapen om växterna, djuren och stenarna, alltså det som vi idag närmast skulle kalla botanik, zoologi och geologi.³⁴⁶ Begreppet historia under 1700-talet användes i betydelsen "kunskap" eller "utforskning", där utforskningen inom naturalhistoria avsåg att beskriva

³⁴⁴ Respondenten, Johan Adolph Wadström, disputerade *pro exercitio*, vilket innebar att man skulle visa att man kunde försvara uppställda teser.

³⁴⁵ Lindroth (1976); jfr Blunt (2001/1971).

³⁴⁶ Enligt Tore Frängsmyr (2000) var naturvetenskapen på 1700-talet inte uppdelad på samma sätt som idag, eftersom vissa av de discipliner som nu finns då inte hade fått ställning som självständiga sådana.

naturen samt att klassificera och namnge de olika naturföremålen och naturens processer.³⁴⁷ Detta intresse utsträckte Linné även till människans åldrande, vilket möjligen kan ha sin grund i att han förutom naturalhistoriker även var läkare. Eftersom avhandlingen skrevs för ungefär 250 år sedan behandlas av naturliga skäl varken molekylära och cellulära processer, genernas betydelse, immunsystemet eller endokrina processer, som ingår i dagens medicinska och naturvetenskapliga forskning om åldrandet. Likaledes är helt förståeligt åldrandet som socialt fenomen, liksom betydelsen av det sociokulturella och historiska sammanhanget, frånvarande i avhandlingen. Det som ändå väckte mitt intresse vid läsningen av avhandlingen är att det finns beröringspunkter med vissa av de teman och tankegångar som diskuteras i den moderna samhällsvetenskapliga åldersforskningen, även om det inte går att tala om direkta likheter. Avhandlingen är av förklarliga skäl också mer natur- än samhällsorienterad till sin karaktär.

Min avsikt är att beskriva och reflektera över hur Linné framställer åldrandet och peka på några av beröringspunkterna med dagens samhällsvetenskapliga åldersforskning. Jag kommer alltså att tillåta mig att anknyta till vissa samhällsvetenskapliga synsätt, där mitt perspektiv är färgat utifrån mina sociologiska glasögon.³⁴⁸ Det finns naturligtvis en risk med en sådan framställning med utgångspunkt från en text skriven för ungefär 250 år sedan. I dag är forskning om åldrandet multidisciplinär och bedrivs både inom medicin, samhällsvetenskap och humaniora utifrån olika teoretiska perspektiv och metodologiska ansatser. Teorierna är mångfacetterade, och forskning bedrivs på olika analytiska nivåer och utifrån både positivistiska och tolkande referensramar. Vissa anakronistiska begrepp kan därför bli oundvikliga. Min egen allmänna ståndpunkt är emellertid att forskning och föreställningar om åldrandeprocessen måste tolkas och uppfattas i sitt sociokulturella sammanhang och därför kan förstås på olika sätt i tid och rum.

³⁴⁷ Frängsmyr (2000).

³⁴⁸ Det betyder samtidigt att jag har avstått från att söka efter vetenskaps- historiska och idé- och lärdomshistoriska texter om Linnés syn på människans åldrande.

För att göra avhandlingens idéer och tänkesätt så stor rättvisa som möjligt ser jag det som nödvändigt att inledningsvis ge en relativt utförlig sammanfattning av innehållet kompletterat med långa citat. Eftersom min framställning baseras på den svenska översättningen av avhandlingen,³⁴⁹ utgår jag från en redan gjord tolkning, vilket skulle vara ett problem vid en språklig textanalys. Jag har dock antagit att avhandlingens bärande tankegångar och idéer inte har förändrats nämnvärt genom översättningen. Även om jag strävat efter att ligga så nära texten som möjligt, är min sammanfattning ändå ett resultat av en tolknings- och selektionsprocess utgående från mitt perspektiv och mina värderingar. Det kommer bland annat till uttryck i att jag har begränsat mina exemplifieringar hämtade ur avhandlingen till den senare delen av livet på bekostnad av ungdomen och medelåldern.

*

Avhandlingen inleds med en beskrivning av allt levandes förändring, vilket framgår av följande citat:

På samma sätt som ett hjul drives runt av en oavbruten ström, så välver även tiden allt levande i ett ständigt kretslopp [...] Från en ringa början sträcker det sig mot höjden; när det nått sin höjdpunkt, skyndar det mot sitt slut; så förändrar tiden allt; intet är säkert, intet beständigt.³⁵⁰

Inledningen följs av att Linné beskriver växternas förändring för att därifrån övergå till människans åldrande. Avsikten anges vara att "utstaka de olika stadierna i människolivets lopp":

I hela skapelsen kunna vi tydligt märka detta: varenda dag och vartenda år undergå olika förändringar. Växterna, som skjuta ur jorden, utveckla först grönskande blad; så snart de sedan vuxit upp, blomma de, sätta frukt och vissna till slut [...] Även vi människor måste vandra samma väg och vika för tiden, som förintar allt. Ty den förändrar oss själva till form och kroppsbyggnad, till krafter och anlag, ja, även i fråga om anatomi, fysiologi, levnadsväxt, sjukdomar och deras botande. Då denna

³⁴⁹ Avhandlingen är översatt från latinet år 1956 av Nils Dahllöf. Den omfattar totalt 19 sidor, s. 3-21.

³⁵⁰ *Människans förvandling*, s. 3.

ändring och växling har en så stor och avgörande betydelse för vårt liv, har jag funnit det lämpligt att [...] utstaka de olika stadierna av människolivets lopp, helst som jag märker, att dessa icke äro exakt bestämda i den medicinska litteraturen, ehuru man icke gärna kan undvara sådana bestämningar. Medan jag nu har detta för handen, komma två omständigheter för min tanke, som de förnämsta: dels betraktandet av *tiden* med hänsyn till de förändringar, som naturen i allmänhet framkallar, dels betraktandet av *människokroppen*, nämligen med avseende på de förändringar, som den är utsatt för allt efter tidens gång.³⁵¹

Linné delar därefter in människans levnadstid i tre övergripande grupper: "den ömtåliga barn- och ungdomstiden", den blomstrande mannaåldern" och "den mogna ålderdomen". Med hänvisning till *Blomsteralmanackan* gör han en ytterligare indelning av dessa tre grupper i sammanlagt tolv stadier. Tolvtalet som princip utgår enligt Linné från tolv månader respektive dygnets 2 x 12 timmar.³⁵² De tolv stadierna presenteras nedan under respektive övergripande grupp, som här betecknas med romerska siffror:

I. Den ömtåliga barn- och ungdomstiden

1. - spädbarnsåldern, från födelsen till fontanellens slutning i kraniet
2. - småbarnsåldern, som slutar vid det 7:e året, då framtänderna ömsas
3. - lekåldern, som varar till det 14:e året, då puberteten inträder
4. - ynglinga- och ungdomsåldern, till det 21:a året, då längd- tillväxten slutar
5. - ungdomen, till det 28:e året, då visdomständerna erhålles

II. Den blomstrande mannaåldern

6. - den fullvuxna åldern, till det 35:e året, då kroppen nått sin fulla fasthet
7. - den heroiska åldern, vilken utgör människans middagshöjd, fram till det 42:a året
8. - den fulla mognadens ålder, till 49-50:e året, då regleringarna upphör för kvinnan

III. Den mogna ålderdomen

9. - nedgångens ålder, till det 56:e året, då de grå håren kommer
10. - åldrandets tid, till det 63:e året, då tänderna börjar falla

³⁵¹ Ibid., s. 3-4.

³⁵² Ibid., s. 4-5.

11. - ålderdomen, till det 70:e året med rynkighet, krokighet, darrande
12. - ålderdomssvaghets tid, och om denna fortsättning följer, blir man barn på nytt.³⁵³

Som framgår ovan, varar varje åldersstadium ungefär sju år, förutom de två första, d.v.s. spädbarnsåldern och småbarnsåldern, som tillsammans omfattar denna tidsrymd. Vart och ett av de tolv åldersstadierna liknas vid både växternas förändring under året och dygnets växlingar. Det kan exemplifieras med stadierna under den tredje fasen, *Den mogna ålderdomen*, där "nedgångens ålder" (mellan ca 49 och 56 års ålder) har sin motsvarighet i frukttiden respektive aftonen. "Åldrandets tid" (ca 57-63 år) beskrivs som lövfällningens tid respektive solnedgången. "Ålderdomen" (ca 64-70 år) utgör slasktiden respektive skymningen, och "ålderdomssvaghets tid" (70+) får sin motsvarighet i ismånaden respektive natten. Linné påpekar också att förloppet är det samma, även om människans åldrar kan förete individuella variationer och kan förkortas eller förlängas genom levnadssättets inverkan. I samband med denna beskrivning av åldrandet följer en liknelse med den s.k. ålderstrappan.³⁵⁴

Avhandlingen övergår därefter till att visa vilka förändringar människan är "underkastad både ifråga om sin kroppsliga gestalt och sina själs gåvor och hur olik hon blir sig själv och sin egen ursprungliga skapnad".³⁵⁵ Linné lägger här alltså vikt vid både kroppsliga och själsliga egenskaper, där övergångarna mellan de tolv åldersstadierna motsvaras av specifika förändringar. Exempel-

³⁵³ Ibid., s. 5-7.

³⁵⁴ Ibid., s. 6-8. Bilden av ålderstrappan var vanlig i den svenska allmogekonsten på 1700- och 1800-talen i form av olika tryck, men sägs ha funnits redan under medeltiden (Jönsson & Lundin, 2007). Ålderstrappan illustrerar livets faser i form av en trappa, där varje trappsteg befolkas av personer som i utseende och hållning representerar respektive ålder. Den börjar med barndomen, då kvinnan och mannen befinner sig på det nedersta trappsteget, och i steg om tio år klättrar de till högre trappsteg, allteftersom kroppsliga och andliga resurser ökar. Livets middagshöjd uppnås vid 50 år och därefter går trappan nedåt mot ålderdom och död, och hundraårsdagen markerar avslutningen på livet.

³⁵⁵ *Människans förvandling*, s. 8.

vis inträffar under "nedgångens ålder" (49-56 år) "varjehanda bräckligheter" och sådana kroppsliga förändringar, som utgör tecken på en begynnande nedgång. För detta stadium ges rådet: "Därför bör nu hälsans vård vara föremål för den största omsorg, och ordnat levnadssätt mera noggrant iakttagas".³⁵⁶ Under nästa fas, "åldrandets tid" (57-63 år) försämras syn, hörsel, minne, kroppskrafter, samtidigt som vänskapsband och samvaro icke längre förnöjer, sedan man blivit varse "vänskapens bedräglighet". Under "ålderdomen" (64-70 år) sker ytterligare förändringar, som att sinnet hårdnar, lemmarna kröks, och kroppen blir stel och styv. När det gäller "ålderdomssvaghetsens tid", d.v.s. åren efter 70, framförs att endast få når detta stadium, men om så sker, blir de ofta "barn på nytt", och "världsliga ting överlämnas åt glömskan".³⁵⁷ Förenat med den kroppsliga förändringsprocessen är att även affekterna, sinnet och vetandet förändras, "från glädje till melankoli", varefter människan blir alltmer tvivlande, ligkiltig och småaktig. Omdömesförmågan avtar. Själen på ålderdomen utmärks bl.a. av sinnets okänslighet, självgodhet, misströstan m.m.³⁵⁸

Avhandlingen avslutas med en jämförelse mellan "ungdomens år" och "ålderdomens år", d.v.s. av stadierna 1-5, som beskriver "åren före den fulla mannaåldern", med stadierna 9-12, som avser "åren efter den mogna mannaåldern". Det som beaktas är dels "kroppens form och struktur", dels "själens och förståndets egenskaper", där Linné framställer ålderdomens egenskaper i skarp kontrast till ungdomens. Jämförelsen och avhandlingen avslutas med utropet "Ack, vilken förändring!"³⁵⁹

*

Sammanfattningsvis beskrivs som framgått åldrandeprocessen som en oundviklig och irreversibel process, vilket inte heller ifrågasätts idag. Det som är noterbart är att de sista levnadsåren enligt Linné utmärks av både kroppslig och själslig nedgång och

³⁵⁶ Ibid., s. 12.

³⁵⁷ Ibid., s. 13.

³⁵⁸ Ibid., s. 14-21.

³⁵⁹ Ibid., s. 21.

förfall. Med dagens språkbruk skulle vi kalla det en "eländesbeskrivning" snarare än en bild av "det goda åldrandet", när det gäller senare delen av livet. För Linné är emellertid beskrivningen av människans åldrande främst ett naturaliserat projekt, där betoningen ligger på likheten med processer i naturen och inte på människans plats i naturen – eller i samhället. Linné nämner visserligen den individuella variationen, men det är i huvudsak det generella mönstret och ordningen, d.v.s. åldrandets universella kännetecken, som han är intresserad av att identifiera och beskriva. Han beskriver alltså mer än förklarar. Linné hade enligt vetenskapshistorikern Tore Frängsmyr en panteistisk natursyn och en tro på en ordnande Gud i bakgrunden, vilket formade hans logik. För Linné fanns därigenom en fast struktur i skapelseverket, som det gällde att identifiera och beskriva. Därmed hade även systematiken, nomenklaturen och beskrivningsförfarandet enligt Linnés övertygelse sin säkra grund i naturens egen ordning.³⁶⁰ Den beskrivna förändringen ligger således inbyggd i naturens ordning, oavsett tid och rum. Som jag ser det, ligger förklaringen till åldrandet, såsom det beskrivs, i likhetsgörandet med naturen, framför allt med växterna men även med årstidsväxlingarna och dygnets olika skeden, samt i irreversibiliteten i denna process. För att ge styrka och trovärdighet i beskrivningen använder Linné olika retoriska stilgrepp såsom bildspråk, metaforer och kontrastering snarare än att bygga sin framställning på logisk argumentation.

Det naturorienterade bildspråket präglar, som vi sett, redan inledningen i avhandlingen. Det kan exemplifieras med att i dess första stycke beskrivs förvandlingen i naturen över tid som ett kretslopp – som i och för sig också liknas vid ett hjul. Därefter följer beskrivningen av framför allt växternas förvandling, varigenom en analogi görs med människokroppens förändringar över tid. Även adjektiven, som beskriver människans olika åldersstadium, är hämtade från växtriket, såsom den "blomstrande" mannaåldern och den "mogna" ålderdomen. Dessa adjektiv utgör inte enbart språkliga attribut, utan de har även med sina respek-

³⁶⁰ Eriksson (1988); Frängsmyr (2000), s. 236-243.

tive associativa konnotationer värderande inslag, där t.ex. adjektivet "mogna" för tankarna till skördetid och alltså slutet på växandet. Valet av adjektiv ger intryck av ett drag av vemod på liknande sätt som det sista utropet i avhandlingen. Detsamma gäller den avslutande jämförelsen mellan ungdomen och ålderdomen, där Linné använder sig av kontrastering som stilgrepp. Den åldrande kroppen, dess "form och struktur", liksom "själens och förståndets egenskaper", åtskiljs därigenom från ungdomsårens. Därmed blir inte bara den kroppsliga, fysiska nedgången nära sammanbundet med åldrandet utan även den själsliga. Människan blir enligt Linné "olik sig själv och sin egen ursprungliga skapnad". Jämförelsen utfaller alltså till ålderdomens nackdel.³⁶¹

Det har tidigare framförts att avhandlingen inte tar upp åldrandet som socialt fenomen eller hur åldrandet kan påverkas av vår sociala omgivning. Linné ger ändå uttryck för uppfattningen att sena åldersförändringar kan påverka sociala relationer genom att påpeka att vänskapsband och samvaro inte längre förnöjer under "åldrandets tid" (57-63 år). För ett senare stadium anges även att "världsliga ting överlämnas åt glömskan". Här påminner Linnés beskrivning delvis om den s.k. disengagemangsteorin, som formulerades år 1960 av de nordamerikanska socialpsykologerna Elaine Cumming och William Henry.³⁶² I korthet går teorin ut på att människan som en förberedelse inför döden gradvis lösgör sig från samhället genom en genetiskt nedlagd drift, samtidigt som det sker en gradvis utstötningsprocess från samhällets sida. Detta ömsesidiga tillbakadragande ses enligt teorin som både en oundviklig och samtidigt funktionell process för både människa och samhälle. Linné tycks i stället, som jag framfört tidigare, snarast beklaga denna process. Även om Linné beskriver åldrandeprocessen som oundviklig och irreversibel, ger han samtidigt uttryck för uppfattningen att människan ändå har vissa möjligheter att påverka sin situation. I samband med beskrivningen av "nedgångens ålder" (49-56 år) ges t.ex. råd

³⁶¹ Utifrån dessa uppfattningar torde tanken på ett gerontokratiskt styrelseskick ha varit främmande för Linné.

³⁶² Cumming & Henry (1961).

om "hälsans vård" och "levnadssätt". För att använda ett mera modernt och anakronistiskt sociologiskt uttryck antyder dessa råd att Linné också ser människan som en medveten och aktivt handlande varelse – åtminstone i detta åldersstadium. Förhållningssättet att man själv skulle kunna bidra till att uppskjuta den biologiska åldrandeprocessen var dock inte Linné ensam om under 1700-talet. Historikern Birgitta Odén redovisar t.ex. hur läkaren David von Schulzenheim som var ungefär samtida med Linné utgav skriftliga råd och riktlinjer för den "rätta ålderdomens ernående", där ett av råden gick ut på att upprätthålla goda kontakter med sina medmänniskor.³⁶³ Till skillnad från Linné hade Schulzenheim uppfattningen att "hjärtat kallnar inte eller bliver känslolöst hos den äldre. Själens skönhet åldras ej".³⁶⁴

*

Som framgått beskriver Linné inte bara kroppens utan även själens förändringar, och hur kroppens stelhet på äldre dagar spiller över på intellektet och sinnena. Åldrandet under senare delen av livet framställs alltså som en fysiskt nedåtgående förvandling, som även påverkar sinnena, affekterna och det själsliga tillståndet. Hög ålder associeras alltså till dålig hälsa, inte bara fysiskt utan även psykiskt. Detta är inte något unikt för Linné eller hans tid, även om läkaren von Schulzenheim delvis hade en annan uppfattning. I en skrift nyligen utgiven av Kungliga vetenskapsakademien, *Om det naturliga åldrandet – från vaggan till graven*,³⁶⁵ sägs t.ex. att "bilden av livets faser som uppåtstigande, höjdpunkt och nedgång på det sätt som beskrivs i ålderstrappan består både som biologiskt och socialt fenomen".³⁶⁶

När själsliga processer ges en biologisk förklaring, liksom när hög ålder och sjukdom kopplas samman, betecknas det numera

³⁶³ Odén (1985), s. 17-18.

³⁶⁴ Ibid., s. 18.

³⁶⁵ Rasmuson m.fl. (2000).

³⁶⁶ Inom vissa kulturkretsar illustreras livet i stället som en stega, vilket förmedlar uppfattningen att åldrandet medför aktning och visdom (Jönsson & Lundin, 2007).

ofta som biologisk essentialism. Med essentialisering menas att ett subjekt tillskrivs olika egenskaper utifrån kroppsliga egenskaper.³⁶⁷ Begreppet biologism används oftast ideologikritiskt och begreppsanvändningen antyder att man kan dra tydliga gränser mellan legitima och illegitima biologiska förklaringar, vilket kan diskuteras.³⁶⁸ Synsättet att koppla ihop åldrande med sjukdom har dock stundom varit föremål för kritik bland vissa humanistiskt och samhällsvetenskapligt orienterade forskare. Även om begreppet är anakronistiskt, vill jag därför ändå tillåta mig att ställa frågan om vi skulle kunna beteckna Linnés framställning som uttryck för biologisk essentialism.

Eftersom min tidigare nämnda utgångspunkt är att det vetenskapliga seendet formas i en historisk och sociokulturell kontext, bör alltså även Linnés synsätt sättas in i sitt historiska sammanhang. Enligt idé- och lärdomshistorikern Karin Johannisson uppfattades under 1700-talet kropp och själ som två separata men kommunicerande kärl. Gränsen mellan kropp och själ sågs alltså inte som absolut, utan kroppen sågs som själens hus, vilket t.ex. samtidigt innebar att själsliga egenskaper uppfattades som kroppsliga till natur och ursprung. Kropp och själ uppfattades alltså som delar av samma helhet utifrån den aristoteliska principen om kroppens och själens oskiljaktighet.³⁶⁹

Till skillnad från "eländesbeskrivningar" av åldrandet finns inom den samhällsvetenskapliga åldrandeforskningen även andra teoretiska modeller, där livet och därmed åldrandet i stället framställs som en kontinuerligt ökande mognadsprocess eller en utveckling mot gerotranscendens. En värderingsneutral syn är att åldrandet handlar om just förändring. Denna förändringsprocess kan inbegripa både negativa förändringar, t.ex. fysiska förändringar som följer av det biologiska åldrandet, och positiva förändringar, såsom ökande livserfarenhet och kunskap.³⁷⁰ I samband med att gerontologin etablerades som disciplin under 1900-talet var man

³⁶⁷ T.ex. Hirdman (2001).

³⁶⁸ Jfr Holmberg (2005).

³⁶⁹ Johannisson (1997).

³⁷⁰ Tornstam (1993); (2005).

också angelägen om att skilja mellan biologiskt, psykologiskt och socialt åldrande som olika dimensioner av åldrandet. Även om det finns samband mellan dessa dimensioner betonas att de inte är absoluta, utan att det finns individuella avvikelser. Det har alltså på senare tid funnits ett intresse bland humanistiskt och samhällsvetenskapligt orienterade åldersforskare att särskilja kroppens och psykets åldrandeprocesser från varandra, vilket kan ha sin grund i olika discipliners sätt att värna om sin egenart. Samtidigt bör vi hålla i minnet att biologiska faktorerers betydelse för åldrandet alltid varit central inom den medicinska vetenskapen.

Uppfattningar om att hög ålder och försämrad hälsa, kroppslig och mental försvagning, nedgång och förfall oundvikligen hör ihop, utgjorde också en av grunderna för den statliga utredningen *Riv ålderstrappan*.³⁷¹ En utgångspunkt för utredningen var i stället föreställningar och teorier om det goda åldrandet. Kärnan i betänkandet, som presenterades för några år sedan, var att man vill ersätta eländesbeskrivningen av åldrandet med ett synsätt som betonar äldre människor som aktivt handlande människor som kan göra egna val. "Empowerment" eller egenmakt är ett begrepp som genomsyrar utredningen. Den kritik som finns bland vissa humanistiskt och samhällsvetenskapligt orienterade åldersforskare gentemot tänkesätt som kan innehålla spår av biologisk essentialism har emellertid medfört att andra i stället har uppfattningen att betydelsen av biologiska faktorer för åldrandet har underskattats eller negligerats i den human- och samhällsvetenskapliga forskningen under senare år.³⁷² Liknande uppfattningar framkom även i vissa av remissvaren som följde på *Riv Ålderstrappan!*, där historikern Birgitta Odén bland annat anförde att det är omöjligt att bortse från att åldrandet är en oundviklig och irreversibel process, och att ålder och försämrad hälsa trots allt är en realitet för många under livets sista år.³⁷³

Vid sidan av vissa humanistiskt och samhällsorienterade åldersforskares negativa inställning till det förhållningssätt som beteck-

³⁷¹ SOU 2002: 29.

³⁷² Se t.ex. McMullin (2000).

³⁷³ Odén (2004).

nas som biologisk essentialism finns emellertid också den franske sociologen Pierre Bourdieus uppfattning att kroppen och själen inte kan skiljas åt, eftersom de personliga erfarenheterna skrivs in i kroppen under levnaden.³⁷⁴ Därmed tar subjektet form ur sin levda erfarenhet. Även vissa samhällsvetenskapliga åldersforskare företräder idag uppfattningen att kroppen och dess förändringar är centrala för att förstå åldrandet, eftersom vår medvetenhet om kroppen och dess förändringar påverkar vår identitetsuppfattning.³⁷⁵ Biologiskt åldrande har enligt detta angreppssätt inte bara betydelse för vår egen identitetsuppfattning utan även för hur vi som människor uppfattas av andra. Att många äldre människor själva kopplar samman hälsobesvär av olika slag med åldrandet har också framkommit i genomförda studier.³⁷⁶ Frågan är då om detta "nya" förhållningssätt, när det gäller förhållandet mellan kropp och själ, kan sägas vara ungefär detsamma som, eller åtminstone i hög grad likna Linnés. Därmed inte sagt att "gamla förlegade" tänkesätt återuppstår i nya skepnader, även om det finns paralleller. Till skillnad från uppfattningen under Linnés tid är det dock en närmast självklar uppfattning inom dagens samhällsvetenskap att biologiska egenskaper och förändringar ges olika innebörder i olika samhällen och under skilda tidsepoker.

*

Genom analogin mellan naturens förvandling under året och människans åldrande företräder Linné en cirkulär eller cyklisk tidsuppfattning. Denna cykliska tidsuppfattning återfinns redan i avhandlingens första stycke där, som redan påpekats, hela livsprocessen beskrivs som ett kretslopp och livet liknas vid ett hjul.³⁷⁷ Uppfattningen om tiden som cyklisk – i stället för framåt-skridande såsom i modern tid – med tidsmarkeringar kopplade till bl.a. årstidsväxlingar var vanliga i det agrara samhället och har bland annat hänförts till att arbetsgången följde årets växlingar

³⁷⁴ Bourdieu (1984/1979).

³⁷⁵ T.ex. Blakie (2004); Hockey & James (2003).

³⁷⁶ Bl.a. Torres & Hammarström (2007).

³⁷⁷ Jfr ordet livscykel, som är en liknande metafor.

och alltså var cirkulär. Den linjärt framåtskridande tidsuppfattningen, som utmärker det moderna samhället, har på motsvarande sätt relaterats till att arbetet genom industrialiseringen började struktureras kronologiskt.³⁷⁸ Samtidigt kan Linné även sägas ha kronologiserat åldrandet – åtminstone delvis. Som vi har sett gör Linné en indelning i tolv åldersstadier som är kronologiskt avgränsade i sjuårsintervall. Sjutalets betydelse anger Linné vara erfarenhetsmässigt grundad, eftersom läkare redan under egyptisk tid enligt avhandlingen kunnat påvisa att de s.k. klimakteriska åren (d.v.s. avgörande biologiska trappstegsår) infaller vart sjunde år. Härigenom anknöt han dock enligt vetenskapshistorikern Tore Frängsmyr till medeltida talmystik mer än till upplysningens förnuftstro, som slagit igenom i Europa redan vid mitten av 1700-talet.³⁷⁹ Icke desto mindre har han en kronologisk åldersindelning för att beskriva själva åldrandeprocessen, vilket kan ge intryck av att han också hade en linjär tidsuppfattning. En fråga som därför uppstår är om Linné hade både en traditionell cyklisk tidsuppfattning och en linjär kronologisk samtidigt, eller vid sidan av varandra.

Om så är fallet skulle en förklaring kunna vara att Linné levde i en övergångsperiod mellan ett agrart och industrialiserat samhälle, även om man brukar förlägga industrialismens genombrott i Sverige först till 1870-talet. Enligt historikern Birgitta Odén inleddes emellertid det industrialiserade samhället inte vid någon bestämd tidpunkt, utan det är snarare fråga om en långsam transformation från sent 1700-tal till tidigt 1900-tal.³⁸⁰ De båda tidsuppfattningarna skulle alltså kunna ha funnits vid sidan av varandra under Linnés tid, åtminstone delvis. Det behöver ändå inte betyda att Linné hade en linjärt framåtblickande tidsuppfattning med betoning på *förändring*, som hör till det moderna samhället. Linnés uttryck är istället "förvandling" (*metamorphosis*), som är ett ofta återkommande begrepp i hans olika skrifter. Som jag tolkar Linné är det inte just den kronologiska "tidtabellen"

³⁷⁸ T.ex. Kohli (1985).

³⁷⁹ Frängsmyr (2000) s. 245.

³⁸⁰ Odén (2000).

som utgör det väsentliga i hans tankegång utan vad som sker över tid, både kroppsligt och själsligt, *mellan* de olika stadierna. Det behöver alltså inte tyda på att han har en linjärt framåtskridande tidsuppfattning vid sidan om den cykliska, som beskriver den *återkommande* förvandlingen över tid.

Uppfattningen om åldrandets relation till det kronologiska tidsbegreppet är emellertid inte oomtvistad bland dagens humanistiskt och samhällsvetenskapligt orienterade åldersforskare. Framför allt framhålls att kronologisk ålder endast utgör en ungefärlig indikation på biologiska, psykologiska och sociala processer och därmed det biologiska, psykologiska och sociala åldrandet.³⁸¹ Samtidigt som vissa forskare tillmäter både individuell biografisk tid och historisk tid betydelse för att förstå och förklara det som händer med den åldrande människan i samhället, har kronologiseringen av åldrandet ifrågasatts av andra, framför allt av postmodernistiskt orienterade forskare. De vänder sig mot att strukturera åldrandet utifrån kronologisk tid: att fastslå levnadsskeden i kronologiska tioårsintervall, såsom i ålderstrappan och liknande metaforer, ses som artificiellt, eftersom det bio-logiska, psykologiska och sociala skeendet inte sker utifrån dekader.³⁸² De ifrågasätter därför begrepp som ålder, livsstadier och åldersgrupper och menar att man knappast kan studera sådana fenomen utan att ta deras existens för given. Med hänvisning till en större åldersmässig flexibilitet i dagens samhälle jämfört med förr hävdar de att kronologisk ålder blir alltmer irrelevant för att bestämma såväl olika livsövergångar, t.ex. avseende in- och utträde på olika sociala arenor, som normer för ålderspassande beteenden. Åldersgränser och kronologiskt baserade åldersskillnader ses i stället som flytande, eftersom människors olika faser i livet inte är biologiskt determinerade utan i stället språkligt eller sociokulturellt konstruerade. Livet består enligt detta synsätt av en mängd olika individuella val som inte är kronologiskt bestämda,³⁸³ d.v.s. ett

³⁸¹ T.ex. Riley (1996); jfr även Tornstam (2005).

³⁸² T.ex. Lynott & Lynott (1996); Murphy & Longino (1997).

³⁸³ Se t.ex. Blaakilde (2007); Murphy & Longino (1996).

förhållningssätt som avsevärt skiljer sig från Linnés framställning.

*

Som framgått ovan beskriver Linné levnadsloppet även utifrån en trefasindelning, bestående av barn- och ungdomstiden, följt av mannaåldern och därefter ålderdomen, vilket kan vara värt att notera, eftersom det också har hävdats att det inte förelåg några skillnader i bondesamhället mellan olika åldersgrupper eller stadier som barndom, medelålder och ålderdom eftersom alla arbetade. Även trefasindelningen av levnadsloppet i unga, medelålders och gamla har alltså vanligen kopplats till industrialiseringens tidsmässiga strukturering av arbetslivet, där stadierna är relaterade till individens förmåga att göra en insats på arbetsmarknaden. Denna institutionaliserade stadieindelning bestämmer således vilka aktiviteter individen deltar i under levnadsloppet.³⁸⁴ Som stöd för dessa tankegångar har man bland annat hänvisat till att den franska historikern Philippe Ariès har visat att barndomsperioden, liksom senare även ålderdomen, som urskiljbara stadier skapades eller identifierades som nya skeden i levnadsloppet genom övergången till det industrialiserade samhället.³⁸⁵

Mot detta resonemang kan emellertid anföras att olika livsperioder med åldersgradering och olika slags stadieindelningar har kunnat urskiljas i de flesta samhällen. Även i samhällen som betecknas som prelittrata har både barndom och ålderdom särskilts som olika perioder. Av förklarliga skäl kunde inte alltid dessa stadier identifieras och avgränsas genom en specifik kronologisk ålder utan i stället funktionellt eller genom tillskrivna positioner, som kunde benämnas som "äldre",³⁸⁶ och där övergångarna mellan dessa livsstadier markerades genom olika slags passageriter. Åldrandet strukturerades och definierades alltså socialt och kulturellt genom andra indikatorer än kronologisk ålder, även om

³⁸⁴ Kohli (1985).

³⁸⁵ Ariès (1982/1962).

³⁸⁶ T.ex. Cowgill & Holmes (1973); Simmons (1945); se även Hammarström (1975).

denna åldersstrukturering inte alltid skedde utifrån arbetslivets krav respektive tillgång till arbetsfri tid.

Det intressanta i ett större perspektiv är emellertid inte *att* det görs gränsdragningar mellan olika skeden i livet utan främst *hur* de görs. Trots generella likheter i historiskt och kulturellt avseende ifråga om *att* gränsdragningar görs, finns således skillnader i *hur* dessa gränsdragningar görs och utifrån vilka kriterier. Det jag vill poängtera är alltså att det sker en sociokulturell strukturering av levnadsloppet oavsett samhällelig och historisk kontext, antingen utifrån kronologisk ålder eller andra indikatorer, såsom funktionella eller biologiska faktorer. Det kommer bland annat även till uttryck i att ytterligare åldersstadier har introducerats som en följd av den ökade livslängden i västvärlden och alltför många friska år efter pensioneringen. Den amerikanska socialgerontologen Beatrice Neugarten introducerade för ungefär 30 år sedan beteckningarna yngre-äldre respektive äldre-äldre för att markera de faser som följer efter medelåldern, eller infaller under pensionsåldern.³⁸⁷ Detsamma gäller benämningen den tredje respektive fjärde åldern som lanserades av den engelske historikern Peter Laslett, där den tredje åldern står för den period efter pensioneringen som karakteriseras av ett aktivt liv, medan den fjärde representerar den sista fasen.³⁸⁸ Dessa indelningar och benämningar är emellertid inte bara socialt konstruerade utan har också biologiska konnotationer, genom att effekterna av det biologiska åldrandet gör sig påminda i högre grad bland äldre-äldre, eller i den fjärde åldern. Den tredje åldern, respektive kategorin yngre-äldre, sammankopplas med "friska" äldre, medan den fjärde åldern, respektive äldre-äldre, associeras med sjukdom, vilket i och för sig även kan leda till diskriminerande stereotypiseringar av åldrandet.³⁸⁹ Samtidigt med denna utveckling mot att identifiera fler åldersstadier, eller livsfaser, under den senare delen av livet har de tidigare distinkta skillnaderna mellan barn och ungdom respektive mellan unga och

³⁸⁷ Neugarten (1978).

³⁸⁸ Laslett (1989).

³⁸⁹ Jfr Blakie (2004).

medelålders alltmer suddats ut i dagens samhälle. När det exempelvis gäller klädedräkt och hårfrisyrer ser vi snarast en tendens till minskade meningsskillnader mellan dessa tidigare relativt fast avgränsade åldersstadier. Vi kan alltså konstatera att livsperiodernas innebörd och antal skiftar med den historiska utvecklingen och det sociokulturella sammanhanget.³⁹⁰

Detta konstaterande gäller naturligtvis även för Linnés beskrivning, även om det framkommer endast indirekt. Vad dagens läsare av avhandlingen bland annat kan slås av är att de sista stadierna i livet, *den mogna ålderdomen*, börjar vid relativt låg kronologisk ålder, vilket naturligtvis förklaras av den genomsnittligt betydligt kortare livslängden under 1700-talet. Därmed ger beskrivningen oss samtidigt en förståelse av hur levnadsloppet och livets innehåll på äldre dagar uppfattades vid denna tid. Med dagens språkbruk kan därför Linnés beskrivning av åldrandet sägas vara sociokulturellt bestämd, även om förhållandet inte framstod på det sättet för Linné. Åldrandet kan således inte ges en absolut kronologisk innebörd utan måste förstås utifrån olika tidsepokers och samhällssystem skilda definitioner och sociokulturella bestämningar. Även om kronologiskt avgränsade åldersgrupper, eller åldersstadier, inte existerar som fysiska objekt utan är sociokulturella konstruktioner, kan de ändå i sin egenskap av konstruktioner enligt min uppfattning vara användbara i teoretiskt-analytiska syften och bidra till förståelse av hur levnadsloppet och åldrandet uppfattas.³⁹¹

*

Linnés syn på åldrandeprocessen, eller livsprocessen, där livet liknas vid naturens kretslopp, årstidernas växlingar som avlöser varandra i evigt samma följd, liksom analogin med ålderstrappan, kan sägas överensstämma med vardagliga folkliga föreställningar. En närmast identisk beskrivning återfinns i ett verk skrivet 200 år senare (d.v.s. för drygt 60 år sedan): "... och lika säkert som hösten följer av sommaren, så följs ungdomens och mognadens tid av

³⁹⁰ Jfr Tornstam (1982).

³⁹¹ Jfr Green (1993); Maddox & Campbell (1985).

ålderdomen".³⁹² Det kan också vara värt att notera i detta sammanhang att avhandlingen skrevs samma år som Linné fyllde 60 år. Han hade alltså själv sedan några år nått det första stadiet i det han kallar för *den mogna ålderdomen*, nämligen "nedgångens ålder". Genom olika källor vet vi att Linné redan då hade besvärats av olika neurologiska störningar och eventuellt även av vissa kärlförändringar.³⁹³ Att fundera över i vilken utsträckning hans egna erfarenheter har haft betydelse för beskrivningen av åldrandeprocessen kan dock inte bli annat än spekulationer. Däremot har naturligtvis den egna verksamheten med observationer av naturen med åtföljande kartläggning inverkat, vilket troligen innebär att han även observerat människor i sin omgivning och kanske även den egna personen, d.v.s. iakttagelser som tillhör det dagliga vardagslivet.

*

Även om åldrandet som process och tiden mellan födelse och död har intresserat folk i alla tider, har den samhällsvetenskapliga och humanistiska åldersforskningen vuxit fram som vetenskapliga discipliner först från mitten av 1900-talet, och denna forskning om människans åldrande har under de senaste 50-60 åren blivit omfattande. Teorier har utvecklats och empiriska studier har genomförts som slagit hål på äldre myter och ställt gamla vedertagna sanningar på huvudet. Frågan är emellertid vad som hänt i folks medvetande och föreställningar om åldrandet sedan Linné skrev avhandlingen om åldrandet, d.v.s. under de senaste 250 år sedan. Med viss självkritik kan man undra vilken nytta denna forskning har gjort. Har den forskning som bedrivits haft någon större genomslagskraft när det gäller den allmänna synen på åldrandet, och har den haft någon större betydelse för äldrepolitiken, eller har man generellt samma uppfattning om åldrandet som under Linnés tid? När det gäller själva åldrandeprocessen och åldrandets innebörder skulle jag vilja påstå, att i det allmänna medvetandet ses åldrandet, eller livsprocessen, fortfarande som en

³⁹² Vischer (1944), s. 206.

³⁹³ T.ex. Blunt (2001/1971).

uppgång och en höjdpunkt, som följs av en nedåtgående förändring i både fysiskt, psykiskt och socialt avseende, samtidigt som det också förekommer felaktiga föreställningar om äldre människor.³⁹⁴ Den kroppsliga stelhet som tilltar med stigande ålder under den senare delen av livet associeras ofta med ökande själslig, eller psykisk stelhet och minskad samhällelig betydelse, vilket är den syn på åldrandet sista faser som också kommer till uttryck i Linnés avhandling om människans förvandling.

* * *

Litteratur

- Ariès, P. 1982 (1962). *Centuries of Childhood*. New York: Alfred A. Knopf.
- Blaakilde, A. L. 2007. Löper tiden från Kronos? Om kronologiserings betydelse för föreställningar om ålder, s. 25-52, i L-E. Jönsson & S. Lundin (red.), *Åldrandets betydelser*. Lund: Studentlitteratur.
- Blakie, A. 2004. The Search for Ageing Identities, i Daatland, S.O. & S. Biggs (Eds.), *Ageing and Diversity: Multiple Pathways and Cultural Migrations*. Bristol: Policy Press.
- Blunt, W. 2001. *Carl von Linné: En biografi* (The complete naturalist: A life of Linnaeus, 1971). Stockholm: Alfred Bonniers Förlag.
- Bourdieu, P. 1984 (1979). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Cowgill, D. O. & Holmes, L. D. (eds.) 1973. *Aging and Modernization*. New York: Appleton-Century-Crofts. Meredith Corp.
- Cumming, E. & Henry, W. E. 1961. *Growing Old: The Processes of Disengagement*. New York.
- Eriksson, G. 1988. Rudbeck och Linné – enmansinstitutioner, s. 17-39 i *Kunskapens trädgårdar: Om institutioner och institutionaliseringar i vetenskapen och livet*. Stockholm: Atlantis.
- Frängsmyr, T. 2000. *Svensk idéhistoria: Bildning och vetenskap under tusen år. Del I, 1000-1809*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Green, B. S. 1993. *Gerontology and the Construction of Old Age: A Study of Discourse Analysis*. New York: Aldine de Gruyter.
- Hammarström, G. 1975. *Det sociala åldrandet: Ett tvärkulturellt perspektiv*. Diss. Uppsala universitet: Sociologiska institutionen.

³⁹⁴ Se t.ex. Tornstam (2007).

- Hirdman, Y. 2001. *Genus: Om det stabila föränderliga former*. Lund: Liber.
- Hockey, J. & James, A. 2003. *Social Identities across the Life Course*. London: Palgrave Macmillan.
- Holmberg, T. 2005. *Vetenskap på gränsen*. Diss. Malmö: Arkiv.
- Johannisson, K. 1997. *Kroppens tunna skal: Sex essäer om kropp, historia och kultur*. Stockholm: Norstedts.
- Jönsson, L.-E., & Lundin, S. 2007. Åldrandets betydelser, s 13- 24, i L.-E. Jönsson & S. Lundin (red.), *Åldrandets betydelser*. Lund: Studentlitteratur.
- Kohli, M. 1985. Die Institutionalisierung des Lebenslauf: Historische Befunde und Theoretische Argumente. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 37, 1-29.
- Lindroth, S. 1976. *Uppsala universitet 1477 – 1977*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Laslett, P. 1989. *A Fresh Map of Life: The Emergence of the Third Age*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- Lynott, R. J. & Lynott, P. P. 1996. Tracing the Course of Theoretical Development in the Sociology of Aging: *The Gerontologist*, 36, 749-760.
- Maddox, G. L. & Campbell, R.T. 1985. Scope, Concepts and Methods in the Study of Aging, s. 3-31 i R.H. Binstock & E. Shanas (eds), *Handbook of Aging and the Social Sciences*. New York: Van Nostrand Reinhold.
- McMullin, J. A. 2000. Diversity and the State of Sociological Aging Theory. *The Gerontologist*, 40, 517-530.
- Murphy, J. W. & Longino, C. F. 1997. Toward a Postmodern Understanding of Aging and Identity. *Journal of Ageing and Identity*, 2, 81-91.
- Människans förvandling (Metamorphosis Humana)*. Akademisk avhandling under Linnés presidium. Upsala 1767. Översatt från latinet av Nils Dahllöf. Valda avhandlingar av Carl von Linné i översättning utgivna av Svenska Linné-sällskapet, N:r 22.
- Neugarten, B. 1978. The Future of the Young-Old, i Jarvik, L. F. (Ed.), *Aging into the 21st Century Middle Aged Today*. New York: John Wiley & Sons.
- Odén, B. 1985. *De äldre i samhället – förr. Fem föreläsningar*. Projektet Äldre i samhället – förr, nu och i framtiden, Rapport 22. Lund
- Odén, B. 2000. Den gamla goda tiden?, s. 274-288, i L. Andersson (red.), *Socialgerontologi*. Lund: Studentlitteratur.
- Odén, B. 2004. Fjärde åldern döljs när ålderstrappan rivs. *Äldre i Centrum*, (1), 32-33.
- Rasmuson, M. m.fl. 2000. *Från vaggan till graven – om det naturliga åldrandet*. Kungliga Vetenskapsakademien. Stockholm.
- Riley, M. 1996. Age Stratification. *Encyclopedia of Gerontology: Age, Aging and the Aged*. Vol I, A-K, 81-92. Academic Press.

- Simmons, L. W. 1945. *The Role of the Aged in Primitive Society*. New Haven: Yale University Press.
- SOU 2002:29. *Riv Ålderstrappan! Livslopp i förändring*. Diskussionsbetänkande av den parlamentariska äldreberedningen Senior 2005.
- Tornstam, L. 1982. Tidsperspektiv, samhällsförändring och åldrande, s. 19-59, i L. Tornstam, B. Odén & A. Svanborg (red.), *Äldre i samhället – förr, nu och i framtiden. Del 1: Teorier och forskningsansatser*. Stockholm: Liber Förlag.
- Tornstam, L. 1993. En kritisk tillbakablick och nya perspektiv i gerontologisk forskning, i B. Odén, A. Svanborg & L. Tornstam (red.), *Att åldras i Sverige*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Tornstam, L. 2005. *Åldrandets socialpsykologi*. Stockholm: Norstedts Akademiska Förlag (7:e upplagan).
- Tornstam, L. 2007. Stereotypes of Old People Persist: A Swedish "Facts of Aging Quiz" in a 23 Year Comparative Perspective. *Journal of Ageing and Later Life*, 2 (1), 33-59.
- Torres, S. & Hammarström, G. 2007. Hög ålder som ohälsa och hot: Äldre människors erfarenheter, s. 53-76, i L-E. Jönsson & S. Lundin (red.), *Åldrandets betydelser*. Lund: Studentlitteratur.
- Vischer, A. L. 1944. *Ålderdomen – Vårt öde och vår fullbordan (Das Alter als Schicksal und Erfüllung)*. Stockholm: P.A. Norstedt & söners Förlag.

EPILOG

Örsten

Fredrik Bondestam

nästan ingenting
är axiomatiskt
för världen
i gryningen

blir lavens strukturer
mot hällens enhet
som kustbaldersbrå
i horisonten

nästan ingenting på nytt
upprepar vetandet om
knispande morkullor
i barndomsglantan

monstruösa tornseglarminnen
svävar genom termiken
till smärtgränsen
i helheten

står havets oändliga rörelse
mot tingen som aldrig är
myrpärlemorfjärilar
i solvändan

är allting ingenting
att förundras över
för människor
i dyningen

mot klapperstensstränder
flyger tärnor som om
livfulla stillheter
i evigheten

är närmare mening än någonsin
när stensötans urform
smakar ingenting
i mig

upphörandets sköna eftertanke
gökärt nattviol nycklar
alltid redan framme
vid gårdagens ö

önskar mig lundsångarstrofen
närmare frånvarons klarhet
kommer dyningen åter
i skymningen

flödar vi pollinerade utför
i kaotisk perfektion
myriadmänniskor
i diasporan

arytmiska flugsnappare
söker efter mening
under humlebladet
i väntan inför

att finna vardagen på nytt
intill varandras lår
verandans fantasier
förkroppsligade

genom intimitetsritualer
närmar sig frånvaron
det osökta språket
om njutningen

vill föra allt bortom
närmare ingenting
i extatisk vila
upphör jag

med uppvaknandets möjlighet
oändligheten förnimbar
fetknoppar strandvivor
en höksångare

i det oerhördas förlängning
väntar ingen återkomst
till den jag var
dessförinnan

föder fågeltecken mig så
utslätad utraderad fri
inför projektionerna
en blåvingad årtå

oupphörligen betecknande
en materialisering
av ingenting
som synes

vara utan sekventialitet
skillnadsbefriad rörelse
som tvåblad vid stigen
en helhetlighet

förunderlig fasansfull försonlig
från jamande kustlabbar vid ören
ur skräntärnans raspande
hörs ingenting

som kan förutvara det kommande
föränderligheten imploderad
tidrummets filosofi
abjekterad

förskjuten till ett alltid redan
med småskrakens sågtänder
en flöjtande rosenfink
vid roslagskusten

är jag med mina auspicier
en kärleksförklaring
till det som är
ingenting

och allting är som vanligt
ingenting är sig likt
knorrande kullor
vid dagens slut

vakar skärnan en oändlighet
omintetgör hon mina tvivel
som en strandveronika
i tångruskan

blir till ett mikrokosmos
en pointillistisk struktur
förföriska metonymier
när grönsnabbvingar

bjuder till våghalsig dans
mellan älggräsens kanter
och skogsgräsfjärilar
pånyttfödda

spekulerar i tillvarons ironi
om dödens meningslöshet
som oberörda alkor
i närvaron

ett outtömligt intimitetsbegär
klibbal kärleksört kaprifol
en önskan om att skriva
som om

vetande och ovetande
vid vingarnas slut
någonsin upphör
inför mig

ett spektakel och vansinne
silverblåvingars sken
hjortronskrevor
på örsten

den sista utposten
en sista vila
i nästan
ingenting

