

Flykt är olydnad och befrielse

Flykt från makt och förtryck, krig och nationalism, är att dra undan sitt samarbete. Flykt är en form för olydnad. Flykt blir på så sätt politisk handling. Den förändrar ordningar och öppnar upp för befrielse.

Flykt intervenerar i det politiska genom att överge en maktordning, krossa nationsgränser och söka fristad.

Flykt drar undan stöd till maktordningar och krig. Flykt överger den lydnad och det samarbete som återskapar en maktordning som ordning.

Ifall makt är lika med lydnad och följsamhet är flykt maktens förlust av makt. Varje grupp som flyr drar undan sitt samarbete till en maktordning. Makten förlorar alltså den makt som motsvarar dessa flyktingars samarbete. Det blir därmed begripligt varför nationalismen kräver att folk ska hålla sig hemma, stanna i sitt hemland.

Flykt är olydnad mot hemlandet. Nationalstaten utger sig för att vara ett hem. Ett hem där man hör hemma. Folk hör hemma i "sitt" hemland. Och de bör stanna i sitt hemland. Tja, åtminstone nångång återvända. När det blir säkert. För det är egentligen där de hör hemma.

Nationalstatsapartheid

Flykt blir fortsatt flykt. Att envetet och innovativt fly genom fientliga områden där andra nationalstater mobiliserar nya hot är olydnad mot den internationella ordningen av nationsgränser, där stater samarbetar för att kontrollera människors rörelser.

Nationalstatsapartheid är en ordning där rika och vita kan resa och bo nästan var de vill i världen medan bruna och fattiga hålls instängda i vissa områden. Bruna, fattiga och flyktingar bryter nationalstatsapartheid genom att bryta sig ur sin instängdhet.

Nationalismen är en religion som till stor del bygger på fantomer och vidskepelse. Det har aldrig funnits nationer med suverän makt. Nationer som ockuperar landområden har aldrig lyckats göra dessa helt till sina egna.

Kontroll möts av motstånd. Ockupationen bryts.

Idag bryter miljontals människor lydnaden till en ordning där fattiga och bruna ska hålla sig på sin plats. Hålla sig söderut. Eller österut. Hålla sig hemma, där de hör hemma. Apartheid är metod för att hålla människor isär, apart.

Identitetspolitik

Nationalismens identitetspolitik har aldrig lyckats. Nationalisms utopi är att göra stat, folk och landområde till en identitet. Detta har aldrig lyckats. Men nationalismen förkunnar att så redan är fallet.

Nationalismen har blivit den mäktigaste religionen genom en tro som är orealistisk. En tro som i sin extremaste, mest fundamentalistiska form uppfattar sig som det enda realistiska. En tro som ofta kallar sig för realismen.

Flykt behöver organisationer och institutioner

För att flykt ska bli befrielse behöver den organiseras. Med solidaritet och inbördes hjälp bygger flykt institutioner och organisationer.

Med hjälp av underjordiska järnvägar bryter sig flykten ut ur nationalstatsapartheid. Underjordiska järnvägar organiserades under tidigt artonhundretal för att hjälpa slavar att fly från USAs sydstater till nordstaterna. Underjordiska järnvägar bestod huvudsakligen av guider, vagnar och säkra hus vilka fungerade som tillfälliga fristäder. Lokala guider vandrade med slavar på säkra vägar. Organisationer och familjer ordnade hus där flyktingar fick fristad och vila inför den fortsatta flykten till städer och samhällen där de kunde få bestående fristad. Hundrafemtio år senare, under tidigt åttiotal, organiserades underjordiska järnvägar på nytt för att öppna upp för de som flydde från krig och diktaturer i Centralamerika och Sydamerika.

Desertera som befrielse från krig

Flykt är olydnad mot krig. Civila vägrar göra sig till offer för terror från flygbomber, drönare och självmordsbombare.

Terror är vanligtvis en pardans där parter samverkar kring att skapa skräck (terror) hos människor. Pardans innebär att motparter går samman och blir en

part. Enheten i dansen uppstår när motparter dansat ett tag med varandra så att resonans och följsamhet uppstår. Resonans är ömsesidig förstärkning. Paret placerar sig som en gemensam part gentemot andra parter, mot barn och gamla, mot samhällen och folkliga organisationer.

Soldater som flyr kriget drar undan förutsättningar för krig. Krig kräver resurser: arbetare, handel, transporter, administration, soldater och lydnad. Att desertera är en av huvudmetoderna för att dra undan krigsresurser samt bygga befrielse och fred. Andra metoder är att med verktyg avrusta vapen och blockera vapentransporter.

Fristad bryter negationen

Att söka fristad är ett erbjudande. Flyktingen erbjuder sig att bli del av ett samhälle. Och bli medhjälpare i att bygga nya städer och samhällen. Flyktingen är med och skapar nya relationer och ordningar. Flyktingar erbjuder befrielse. Flykt är inte bara flykt från. Flykt är konstruktivt byggande. Att få fristad är också att vara med och bygga fristäder.

De samhällen och organisationer som ger fristad vägrar fly rätt och moral, de sätter solidaritet framför nationens och de rikas önskan att fly de fattiga, fly de som inte hör hemma hos oss.

Per Herngren

6 juni 2016, nationaldag för nån organisation i Stockholm version 0.1.1

Funktionell metod

Analysen av flykt använder funktionell maktanalys. Funktionell innebär att saker kan fungera utan att det finns någon avsikt, plan, toppstyrning eller konspiration. Flykt kan alltså få en funktion som inte reduceras till flyktingarnas rädsla eller viljan att överleva. Även om flyktingar dödas genom gränskontroller kan deras flykt skapa politiska funktioner för befrielse. Men dödandet kan även få funktioner för att återskapa nationalism och gränskontroller. Ett exempel på funktion är att välvillig framställning av flyktingar som hjälplösa och i behov av hjälp från vita västerlänningar kan få funktionen att suddas ut flyktingar som subjekt och aktörer, vilket återskapar koloniala föreställningar om att vita behöver upplysa och rädda bruna.

Referens

Erica Chenoweth, Hakim Young, [Seeing Flight as a Non-violent Option: One Way to Change the Discourse about the World's 60 Million Refugees](#), 2016, för Denver Dialogues.

Michael Billig, *Banal nationalism*, London: SAGE Publications, 1995.

Per Hørgren med Otto von Busch, [Mode & motstånd Dialoger om befrielse och civil olydnad, imitation och politik](#), Korpen, 2016.

Samtal med Erik Tängerstad 4 juni 2016. Tängerstad ska ge ut *På flykt* under 2016, Korpen.

Nationalstaten blir religion: Rousseau



Jean-Jacques Rousseau

När borgerliga städer etablerade sig som öar i de feodala ordningarna växte utopin om nationalstaten fram. Utopin var att en nationell stat skulle kunna ersätta kungar och feodalherrar.

Redan tidigt lanserades nationalstaten som helig. Denna helighet var nödvändig för att nationalstaten skulle kunna tränga undan andra upphöjda ordningar. 1762 skriver Jean-Jacques Rousseau "no state has ever been founded without a religious basis"[1] Nationalismen växte fram som en konkurrerande religion till

kungaväldet, tron på en härskare med suverän makt.

Tron på staten

Religionssociologins klassiker Émile Durkheim definierar religion som ett system av "uppfattningar och praktiker som förenar till en sammanhängande moralisk gemenskap"[2]. Tidigare religioner runt hovet och kungaväldet skapade en moralisk gemenskap kring tron på kungen. Tro ska här förstås i religiös mening som tillit, tillit till kungaväldet. Med nationalstaten växte det fram en annorlunda religion än kungaväldet. Den nya bröt sig bort från tron på en suverän diktatur. Borgerliga handelsstäder och begynnande nationalstater önskade bli något mer än organisation och byråkrati. Staten skapade ritualer och föreställningar som skapade en identitet mellan folk, kultur, språk, land och staten. Underordningen till staten fick aldrig bli total, det hade bara blivit en återgång till kungaväldet, dyrkandet av en härskare.

Legitim stat behöver återlegitimeras

Religionen kring staten legitimerade, enligt Rousseau, den regerande ordningen. Men samtidigt gör sig religionen självständig gentemot staten. Staten fråntas ensamrätten att definiera och legitimera sig själv. Religionen markerar vad som är ett legitimt eller ett illegitimt regerande. Den kan mycket väl peka ut en härskare som illegitim. Härskaren avsattes därmed som gud. Den nya guden blir istället den statliga ordning som garanterar identitet, enhet, säkerhet och frihet för de med egendom. Gud förstås, enligt Martin Luther, som det vi ytterst har tillit till[3]. Nationalstaten kan förstås som brytning med en enda upphöjd gud. Det behövs en maktbalans mellan gudarna. Familjen och egendomen växer fram som gudar vilka behöver stå i motsatsställning till staten.

I Stora Katekesen från 1529 definierar Martin Luther en gud. "Vad betyder det att hava en Gud eller vad är Gud? Svar: en Gud kallas det, som man väntar sig allt gott av och som man i all nöd tager sin tillflykt till." (Martin Luther, *Den stora katekesen*, Första delen.)

Statens dogmer

Rousseau lyfter fram några få dogmer som han anser är nödvändiga för att en

nationalstat ska bli en legitim ordning. De som agerar lydigt och rättvist ska bli lyckliga, de som agerar brottsligt ska straffas och bli olyckliga: "The dogmas of civil religion ought to be few, simple, and exactly worded, without explanation or commentary. The existence of a mighty, intelligent and beneficent Divinity, possessed of foresight and providence, the life to come, the happiness of the just, the punishment of the wicked, the sanctity of the social contract and the laws: these are its positive dogmas. Its negative dogmas I confine to one, intolerance, which is a part of the cults we have rejected."[4]

Den nationalistiska religionen måste, enligt Rousseau, vara tolerant mot andra religioner, åtminstone så länge de underordnar sig staten i lydnad. "Now that there is and can be no longer an exclusive national religion, tolerance should be given to all religions that tolerate others, so long as their dogmas contain nothing contrary to the duties of citizenship."[5]

Lydnad till staten

Den som inte underordnar sig statens religiösa ordning ska bannlysas eller på annat sätt straffas. "While it can compel no one to believe them, it can banish from the State whoever does not believe them — it can banish him, not for impiety, but as an anti-social being, incapable of truly loving the laws and justice, and of sacrificing, at need, his life to his duty. If any one, after publicly recognising these dogmas, behaves as if he does not believe them, let him be punished"[6].

Civilsamhället blir en av de borgerliga trosföreställningar som tänktes ersätta tron på den suveräna kungen. Förhoppningen var att civilsamhället skulle skapa bättre lojalitet och enhet än andra religioner. Ifall den kungliga religionen hade försökt skapa enhet kring suveränen så önskade den borgerliga revolutionen istället skapa lydnad, ordning och enhet i mångfalden. Civilsamhället får därmed funktionen att samla ihop organisationer och medborgare som är utanför statens organisation och rikta dem mot staten, få dem att orientera sig i tro till staten.

Per Herngren

2015-08-05, version 0.1.4

Referens

- Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Oxford University Press, 2008, original 1912.
- Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book IV, 8 Civil religion, eBooks@Adelaide, The University of Adelaide Library, 2012, original 1762.
- Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics, Lectures at the Collège de France, 1978-79*, New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Per Herngren, [Nationalstaten är religion: Rousseau](#), 2015.
- Per Herngren, [Civilsamhället samlas runt staten: Hobbes, Locke, Ferguson](#), 2015.
- Per Herngren, [Existerar civilsamhället? Michel Foucault](#), 2015.
- Per Herngren, [Civilsamhället som regeringens danspartner: Michel Foucault](#), 2015.
- Per Herngren, [Protesten ger staten makt: Michel Foucault](#), 2015.
- Per Herngren, [Kan kritisk lydnad begränsa staten? Foucault & civilsamhället](#), 2015.
- Per Herngren, [Civilsamhället rekryterar oss att regera: Michel Foucault](#), 2015.
- Per Herngren, [Existerar Sverige? Foucault & mikromakt](#), 2015.
- Per Herngren, [Frihet konsumeras av stat och företag: Foucault](#), 2015.

Fotnoter

[1] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book IV, 8 Civil religion, eBooks@Adelaide, The University of Adelaide Library, 2012, original 1762.

[2] Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: The Free Press, 1995, original 1912.

[3] Per Herngren, "Gud som sociologiskt begrepp: Martin Luther", 2014, <http://perherngren.blogspot.se/2014/05/i-stora-katekesen-fran-1529-definierar.html>

[4] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book IV, 8 Civil religion, eBooks@Adelaide, The University of Adelaide Library, 2012, original 1762.

[5] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book IV, 8 Civil religion, eBooks@Adelaide, The University of Adelaide Library, 2012, original 1762.

[6] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book IV, 8 Civil religion, eBooks@Adelaide, The University of Adelaide Library, 2012, original 1762.

Texter om identitetspolitik

Det identiska överskrider inte



Fascism

Fascism materialiseras när en grupp höjer sig över andra värden som moral, rättvisa och solidaritet. Andra värden bejakas, men fascism ställer den egna organisationen över andra värden. Fascism kan också upphöja ett värde över andra värden.

Fascism har historiskt kopplats till en nation (ett folk) och till en stat. Nationalstaten och dess egna medborgare får då högre värde än exempelvis medmännisklighet eller jämlikhet med de som inte tillhör gruppen.

Fascism är frestelse i alla organisationer och institutioner

Varje organisation (stat, företag eller förening) återskapar sig själv och sin verksamhet som värde. Detta skapar omedelbart konflikter med andra värden. Dessa konflikter gör demokrati och det politiska möjligt. De tvingar oss till beslut. Och beslut skapar nya värden och därmed konflikter.

Fascism blir en frestelse i varje organisation och grupp. Frestelsen uppstår eftersom organisationen skapar sig ett eget värde som organisationen samlar

sig runt. Därför kan frestelsen inte undvikas. Organisationen kan dock motverka att det egna värdet blir fascism eller så etablerar sig fascismen samtidigt som den kamouflerar sig. Genom kamouflaget kan fascismen undvika den uttalade Fascismen. Idag tar fascism vanligtvis avstånd från Fascism.

Fascism försöker undvika konflikt

I praktiken uppstår en form av fascism när tjänstemän, anställda och andra beslutsfattare undviker de konflikter och problem som uppstår då olika värden lever sida vid sida. Att placera ett värde över andra värden är ett sätt att slippa konflikter. Fascism är alltså konfliktundvikande.

Det politiska tvingar oss att ta beslut. Besluta mellan olika värden. Fascism undviker detta. Fascism blir ett sätt att fly det politiska och ersätta det med rutin och administration. Den konsekventa underordningen till staten, organisationen, lagen eller målet blir på så sätt en antipolitik.

Fascism får liv genom små rutiner

Fascism skulle aldrig fungera som ett stort system. Fascism återskapas som svärmar av rutiner och praktiker. Det är faktiskt främst genom att bli rutin som fascism kan överleva, reproduceras. Rutiniseringen av fascism gör att själva fascismen kamoufleras. Den blir självklar, den tränger in i oss och i våra organisationer som självklarhet och sunt förnuft.

Det är avgörande för fascismen att den inte utsägs. Men när självklarheten någon gång uttrycks så fungerar det sunda förnuftet som kamouflageteknik, exempelvis med: Ja, men 'vår' välfärd! 'Vi' behöver ju ha ordning!

Fascister hotar fascismen

När grupper uttryckligen uttrycker fascism hotas fascismens nuvarande väsen: att existera som rutin, självklarhet, sunt förnuft. Kamouflaget riskerar att förlora sin utsuddande förmåga. I så fall kan fascismen inte längre undvika konflikter. Fascismen blir då trög och konfliktsökande. Den förlorar sin självklara makt. Och den riskerar därmed att trängas undan av andra värden.

Det fascistiska kamouflaget kan dock utnyttja högerpopulister för att återigen kamouflera sig själv: "Men de där extremisterna." "De idioterna fattar inte att

de hotar 'vår' stat." Fascismen pekas då ut som något annat, som något utanför. På så sätt kan konturerna döljas. Och fascismen kan sjunka in i bakgrunden igen.

För att inte dra in sig i fascism får en organisation undvika att bli alltför lydig mot sig själv.

Per Herngren

2015 12 05, version 0.3

Referens

Michael Billig, *Banal nationalism*, London: SAGE Publications, 1995.

Svenskhhet blir vithet (nation & ras)

Svenskhhet förknippas vanligen mer med vithet och ras än hur det associeras med faktiskt medborgarskap, födelseplats eller språkkunskap. Detta visar en kritisk forskningsantologi om vithet:

"En vit kropp associeras ofta med förmågan att tala svenska utan förhinder, något som inte med självklarhet gäller icke-vita. Om detta kan blandade, adopterade och de som tillhör den så kallade andra generationen vittna: "Vad duktig du är på att tala svenska!" är en inte ovanlig kommentar från omgivningen. Ett annat exempel på relationen mellan ras och språk är när ickevita svenskar blir tilltalade på engelska alternativt på det språk som de förväntas ha som modersmål. Dessa vardagsfenomen indikerar att svenskhhet och förmågan att tala svenska associeras med vithet, liksom att icke-vita kroppar knyts till utländska och utomeuropeiska språk."1



foto Leif Herngren

Detta skulle i så fall innebära att vithet och ras blivit en byggsten i det svenska nationalstatsprojektet.

Nationalstat förstås här som försöket att göra folk (nation), landområde (land), kultur och stat till en totalitet. Folk, stat, kultur och land skulle bli ett. Det är en radikal form av identitetspolitik. Det har dock aldrig lyckats. Det har aldrig funnits något landområde som ockuperats av ett enda folk. Det har aldrig funnits något folk med en enda kultur.

Nationalstater har blivit fantomer, de skymtar här och var men de materialiseras aldrig. Ras blir en sorts ersättning eller representation. Vissa drag får representera det svenska, utseende får representera Sverige som nationalstatligt projekt.

De senaste årens växande fascistiska partier – svenska och europeiska – stör detta nationalstatsbygge. Fascismen blir en karikatyr av den nationalism som uppfattar sig som etablerad och hyggligt rumsren.

Per Herngren

2015 01 04, version 0.1

Referens

Tobias Hübinette, Helena Hörnfeldt, Fataneh Farahani & René León Rosales, *Om ras och vithet i ett samtida Sverige*, 2012.

Per Herngren, [Antirasism som svensk stolthet](#), 2013.
Per Herngren, [Befria sig från container-världsbilden](#), 2008.
Per Herngren, [Träna bort container-världsbilden](#), 2008.
Per Herngren, [Metodologisk nationalism](#), 2006.
Per Herngren, [Vithet i antirasism, feminism och civil olydnad](#), 2013.
Per Herngren, [Kunskap tar ej bort rasism: Sara Ahmed](#), 2013.

Nancy Frasers kritik av identitetspolitik

En sen sommarnatt läser jag ett par av Nancy Frasers artiklar och böcker. Hon skiljer analytiskt på *omfördelning* (ekonomisk omfördelning, socialism) och *erkännande* (Adam Smith, Hegel, lika rättigheter).

Under sextiotalet fanns en kritiken från svarta, gay, feminister gentemot den socialism som fokuserade på klassfrågor: Kritiken bestod i att erkännande inte kan reduceras till omfördelning av resurser och kapital. Erkännande/misskännande har sina egna logiker.

Under åttio- och nittiotalet trängdes materiella omfördelningsfrågor undan inom erkännande-politiken. Den extremaste varianten av erkännande politik blev identitetspolitik (nya sociala rörelser). Lösningen var att upphöja förtryckta grupper genom att ge dem speciella egenskaper och genom separatistisk politik.

Omfördelning av makt och resurser

Detta undanträngande av omfördelningspolitik samtidigt med nyliberalismens frammarsch blir enligt Fraser reaktionärt.

Nancy Fraser avfärdar identitetspolitik. Men hon avfärdar också en reduktionistisk omfördelningspolitik. Hon försöker finna en kombination av erkännande och omfördelning. Istället för identitet lyfter hon fram status som

avgörande för erkännandepolitiken. Vilken status får man när det gäller beslutsfattande, rättigheter, tillgång till resurser på grund av att man definieras som kvinna, gay eller definieras in i en speciell etnicitet eller ras.

För att undergräva diskriminerande eller förtryckande gruppstatus eller gruppidentitet lyfter hon fram nödvändigheten av att identitet dekonstrueras. Hon visar att status är mer kopplat till ex Foucaults och feminismernas olika maktbegrepp än identitetsbegreppet.

Fraser visar också att genom statusbegreppet kan hon koppla erkännande och omfördelning och visa hur de (kanske alltid) hör samman och hur de vävs samman (intersektion), utan att det ena reduceras till det andra.

Per Herngren

11 augusti 2006, version 0.1

Referens

Ok ok, jag har lagt undan texterna, det är mitt i natten och jag är för trött för att hoppa upp och leta fram dem igen.

Bortom mångkulturalismen: Judith Butler

Motstånd mot krig, förtryck och imperialism riskerar att bekräfta och förstärka det som bekämpas. I denna fristående artikel om Judith Butlers teori om ickevåld tar jag upp hennes kritik mot mångfalds- och erkännandepolitik. Hennes kritik och hennes förslag om koalitioner och andra lösningar är användbara för ickevåldsmotstånd och politisk kamp som frestas återskapa det som bekämpas.

De senaste decennierna har det blivit vanligare att ickevåldsgrupper ingriper direkt i förtryck och krig. Sedan åttiotalet har Internationella Fredsbrigaderna

skickat ickevåldslivvakter till bland annat Columbia, Sri Lanka, Guatemala och El Salvadore. International Solidarity Movement har skickat internationella fredsövervakare till Palestina. Till Palestina och Israel har även Sveriges Kristna Råd skickat följeslagare som är tillsammans med människor och grupper som hotas av våld. Flera av skeppen från Ship to Gaza har valt ickevåld när de kombinerat brytandet av blockaden mot Gaza med att ge förnödenheter. Kristna Freds har skickat fredsobservatörer till Mexiko och Guatemala. Peace Makers Team etablerar sig i Kurdistan, Irak och andra platser där det är krig eller förtryck för att gå emellan och hindra våld.

I alla dessa olika former av ingripanden riskerar ickevåldet att förstärka etnisk särskiljning. Icke-våld kan omvandlas och bli del av krigspropagandan.

Exempel är då ickevåldsgrupper pratar om 'den andra sidan' eller 'båda sidor'. Som om det bara skulle finnas två sidor! Reducering till 'båda sidor' är ett effektivt sätt att dölja alla andra sidor, som barn, skolelever, pensionärer, fackförbund, och myllret av politiska grupper och organisationer som kämpar för befrielse.

Mångkulturalism producerar särskilnad genom identitet

Judith Butler kritiserar mångkulturalismen för att peka ut en kultur eller ett folk som subjekt. Mångkulturalismen föreställer sig att det skulle vara möjligt att 'judarna' och 'palestinierna' kan vara i krig med varandra. Folk eller kulturer pekas ut som aktörer eller 'parter' som skulle kunna agera i konflikt med varandra.

Mångkulturalismens lösning på dessa konflikter är att kulturer lever sida vid sida i tolerans och respekt för varandra.

Mångkulturalismen skapar kulturmöten. Kulturer anses kunna möta varandra på ett respektfullt sätt. Under kulturmöten kan olika kulturer visas upp. En kultur skulle då kunna bli en respektfull åskådare till en annan kultur. Att sitta på sin plats och åskåda ses däremot inte som en kultur.

Genom föreställningen om identitet tenderar mångkulturalistisk kritik mot nationalism och rasism att reproducera kulturell avskildhet: Likhet inom en

kultur ger skillnader mellan kulturer.

Icke-våldsteam som åker till områden med krig eller förtryck riskerar precis som mångkulturalismen att fösa ihop människor, grupper, landområden med kultur. Den görs därmed till enheter som särskiljs från 'andra kulturer'.

Fredsobservatörer och ickevåldsingripare riskerar att dras in i en jargong där de i sitt arbete förespråkar försoning mellan kulturer, och en fredlig mångfald av olika kulturer.

Erkännande och mångkulturalism stämplar människor

Butler visar hur en politik som kämpar för erkännande samtidigt skapar åtskillnad mellan människor genom att ge dem kännetecken och attribut. Det blir därmed möjligt att paketera ihop människor i en kultur.

Judith Butler skriver: "Om mångkulturalismens termer och erkännandets politik kräver antingen att subjektet reduceras till ett enstaka, definierande attribut, eller att ett multipelt bestämt subjekt konstrueras, då är jag inte så säker på att vi har börjat ta itu med den utmaning mot kulturell metafysik ... som genomkorsar och animerar flera dynamiska bestämmanden samtidigt." [1]

Kultur som box eller container

I mångkulturalismen kan man prata om kultur som singularis eller pluralis. Kultur föreställs i mångkulturalism som en box eller en container som kan innehålla människor. Dessa människor blir därmed fångar i sin egen kultur. När folk flyttar anses de bära med sig sin egen kultur. Kultur blir då en mobil bubbla runt dessa människor.

Föreställningen om kultur-boxar kallas i sociologin ibland för container-teorier. Contain betyder ju innehålla. En kultur skulle då kunna innehålla människor. Utifrån container-föreställningar uppfattas människor alltså leva inom en kultur. Därmed skulle man kunna säga att människors kommer från en kultur. Och de skulle kunna hamna i en kultur som är främmande för dem.

Kulturalism och nationalism tänker sig virtuella boxar som står på ett väldiga landområden. Dessa virtuella kulturboxar kan innehålla människor.

Mångkulturalismen tänker sig istället virtuella boxar som kan innehålla människor utan att vara låsta vid ett landområde.

Även i mångkulturalismen kan man alltså vara instängd i en kultur. Därmed kan enskilda samtidigt vara instängda i sin egen kultur men ändå leva blandat med andra kulturer. Mångkulturalismen kan även tänka sig att man kan ta sig in i en annan kultur. Att ta sig in i en annan kultur blir då en lång och svår utbrytnings- och inbrytningsprocess.

När aktivister precis som militär och journalister talar om kultur och folk som väldiga boxar blir det möjligt att peka ut dessa boxar som subjekt och objekt, angripare och offer.

Ifall fredsobservatörer, följeslagare och ickevåldslivvakter pratar om 'palestinierna', 'judarna' eller 'kurderna' som aktörer som är i konflikt med någon annan aktör, eller med varandra, hamnar ickevåldet i resonans med krigspropaganda.

Motståndet mot krig hjälper då kriget att peka ut miljontals människor som en enhet. En enhet kan sedan pekas ut som ett subjekt eller ett objekt. Det blir då möjligt att vara i krig med denna enhet.

Om man kan peka ut 'folk' och 'kulturer' som krigande blir det därmed möjligt att skapa speciella lagar för våld mellan 'folk'. När soldater dödar barn och gamla, kvinnor och män, från ett folk i krig används speciella lagar som man kallar krigslagar. Soldaterna kan då undvika åtal för mord eller dråp.

Krig gör 'folk' och 'kultur' till enheter för att legitimera kriget. Mångkulturalism kan ofrivilligt hamna i resonans med legitimerandet av krig.

Resonans är förstärkning. En tunn gitarrsträng hörs inte mer än ett par meter. Men med en resonanslåda kan strängen höras i en stor sal. Mångkulturalism tenderar att genom resonans förstärka krig och etnisk separatism.

Enade blir vi svaga

Om man inte ser kultur och inte heller folk som väldiga enheter, boxar, containrar går det inte att se dem som subjekt. Då blir det inte längre relevant att försöka göra dem förenliga med varandra. Visserligen är det vanligt att

organisationer, ex stater, åberopar religion, folk, kultur eller identitet när de utövar krig och förtryck.

Men inga folk och inga kulturer krigar.

Det är organisationer som krigar. Att säga att ett folk krigar med ett annat folk är krigspropaganda.

Organisationer, som stater, militär och gerilla, hävdar hegemoniskt att de representerar en kultur eller ett folk. Staten eller rebellerna eller gerillagrupperna tränger därmed undan folket och blir folket. Detta kallas hegemoni: delen representerar helheten.

Liknande hegemoniska operationer görs när olika aktionsgrupper börjar representera klass, kön, civilsamhället eller freds rörelsen.

Med Judith Butlers ickevåld kan motstånd bygga på samarbete och kopplingar istället för enhet eller totalitet. Judith Butler utvecklar en sårbarhetsontologi. Vi är sårbara, vi behöver varandra, vi kan inte bli hela, vi kan inte bli fullkomliga i oss själva, vi är hjälplösa utan varandra.

Ingen motståndsgrupp eller politisk organisation är tillräcklig i sig själv. Varje motståndsgrupp behöver därför samarbeta.

Genom att samarbeta i koalitioner fortsätter motståndet att mångfaldiga olikheter och konflikter. Skillnader som skapar skillnader möjliggör ständigt nya sätt att samarbeta.

Vi får därmed lämna föreställningen om att enade är vi starka.

Ett kraftfullt motstånd behöver, enligt Butler, inte enhet utan olikheter och meningsskiljaktigheter. "I den meningen är 'koalitioner' inte nödvändigtvis baserade på subjekspositioner, eller på att skillnader mellan subjekspositioner görs förenliga; i själva verket kan de vara baserade på provisoriskt överlappade mål där det kan finnas - och kanske också måste finnas - aktiva meningsskiljaktigheter kring vilka dessa mål bör vara och hur man bäst uppnår dem." [2]

Koalitioner bryter upp mångkulturalism

Judith Butler menar att koalitioner av ickevåldsgrupper, solidaritetsgrupper, befrielseörelser, feminister och andra har möjlighet att överskrida åtskillnad och identitet. I koalitioner blir det allt svårare att skilja feministerna från ickevåldsaktivisterna, solidaritetsgrupperna från befrielseörelserna.

Givetvis kan även samarbete i koalitioner fastna i mångkulturell åtskillnad. Koalitionen kan stelna i mångfald istället för mångfaldigande. Koalitioner kan användas för att visa upp 'andra kulturer'. Vi görs då till åskådare av 'andra kulturer' istället för att bli del av varandra, bli samarbetspartners.

Även koalitioner riskerar att utesluta människor som inte passar in i en identitet 'Kurdisk nationalism', 'queer', 'feminism', vänster, klass kan inte bli totala. Men de kan agera som om de vore identiteter. Koalitioner behöver därför aktivt värja sig från att reproducera föreställningar om skilda identiteter och enheter.

Koalitioner har många möjligheter att bryta upp identiteter. Genom att koppla ihop sig i koalitioner bejakar man att man behöver varandra för att bekämpa förtryck och våld. Koalitioner bryter då upp särdelning mellan vänster, fred, feminism, kurdisk, arabisk och olika nationalistiska befrielsekamper.

Koalitioner bygger på motstånd - inte identitet

Istället för att bygga på identitet bör koalitioner, enligt Judith Butler, bygga på motstånd mot orättvisor, förtryck och våld. "När sådana nätverk bildar basen för politiska koalitioner, är de inte förenade så mycket av saker som rör 'identitet' eller allmänt accepterade termer för erkännande som av former av politiska motstånd mot viss statlig och annan reglerande policy som åstadkommer uteslutningar, abjektioner, delvis eller fullständigt suspenderat medborgarskap, underordning, förnedring och liknande." [3]

Motståndskoalitioner överskrider enfrågeaktioner genom att koppla ihop och koppla om. Jag föreslår därför att koalitioner blir holografiska.

Hologram fungerar inte som en hel helhet. I ett hologram visar delen helheten. Täcker du för halva bilden så ser du ändå helheten. Holografiskt motstånd är därmed aldrig enfrågeörelser. Å andra sidan kan de inte heller bli totaliteter,

de kan inte styras eller kontrolleras från någon central punkt.

Hos holografiska koalitioner visar varje enskild del upp en möjlig befrielse. Holografiska koalitioner lever befrielsen. Inte som en helhet utan i varje del. Delen lever helheten. Befrielsen kan därmed mångfaldigas. Den kan imiteras. Befrielse blir mer som smitta än som en befriad enhet.

Judith Butlers ickevåld visar på möjligheter. Vi behöver inte vänta på den stora revolutionen, eller den framtida befrielsen. Kultur och ickevåld är praktiker som har möjlighet att slå sig ihop och fungera tillsammans. Kultur och ickevåld är då snarare svärmar och stim än väldiga dinosaurier.

När vi i våra praktiker erkänner att vi behöver varandra, just för att vi är olika, just för att vi är oense, just för att vi inte har hela svaret och just för att vi är hjälplösa utan varandra, det är förstå då vi bygger ett kraftfullt motstånd.

Producera skillnader istället för identitet

Låt oss sammanfatta Judith Butlers kritik. Mångkulturalism och erkännandepolitik producerar skillnader genom att producera likhet. 'Vår kultur' förutsätts bygga på likhet och är därför annorlunda andra kulturer. 'Andra kulturer' ses som annorlunda 'vår kultur'. En 'annan kultur' blir lik sig själv och den blir därmed annorlunda vår.

De andra ska respekteras som annorlunda.

Förutom att göra kultur och folk till enheter gör mångfaldspolitik och erkännandepolitik även kön, sexualitet och klass till olika enheter.

Butler visar att mångkulturalismen förutsätter att man tillhör en viss kultur eller en viss identitet. "Subjekten som presumeras av de liberala och mångkulturella ... betecknas tillhöriga vissa ... kulturella identiteter, och ... bestämda av kategorier som etnicitet, klass, ras, religion, sexualitet och genus."[4]

En politik av ickevåld och sårbarhet visar att vi inte är hela i oss själva. Vi behöver varandra.

Per Herngren

2011-04-30, version 0.1.1

Fotnoter

[1] Judith Butler, *Krigets ramar - När är livet sörjbart?*, Hägersten: Tankekraft förlag, 2009, s 136-137.

[2] Judith Butler, *Krigets ramar - När är livet sörjbart?*, Hägersten: Tankekraft förlag, 2009, s 136-137.

[3] Judith Butler, *Krigets ramar - När är livet sörjbart?*, Hägersten: Tankekraft förlag, 2009, s 136-137.

[4] Judith Butler, *Krigets ramar - När är livet sörjbart?*, Hägersten: Tankekraft förlag, 2009, s 129.

Kultur är inte uttryck - Bourdieu

Bourdieu's fältteori bryter med förklaringar av kultur som [identitetsökande](#): att visa vem du är. Bourdieu avvisar voluntarism och individuella förklaringar. Fält producerar olika dynamiker. Fältet agerar och kan inte reduceras till ett instrument för individen eller gruppen. Fält är alltså inte en spelplan med individuella pjäser.

Maktpositioner och dispositioner (möjligheter, färdigheter) i ett fält blir objektiverade genom fältets matris istället för att bli ett uttryck för det subjektiva. Det är inte något inre eller autentiskt som uttrycks genom kulturen.

Kulturell stil ska då inte förstås som ett uttryck av jagets identitet utan snarare som intryckta i jaget genom en långvarig kroppslig träning (dispositionering).

Man förklarar ju vanligtvis inte en fiskkonservfabriksarbetares handskar, stuvningstekniker, kroppshållning som sättet för arbetaren att visa vem hon är, att uttrycka sin identitet. Om vi behagar gå in i fabriken kan vi dock känna igen henne på hennes färdigheter och hur fabriken's disciplin satt sig i kroppen.

Det intressanta med Bourdieu är att han förklarar överklass, finkultur,

författande, skådespelande på liknande sätt som fabriksarbetaren, som hård disciplinering av kroppen. Sträng objektiverande disciplin som krävs för just den positionen.

Per Herngren

version 0.2.3

Referens

[Per Herngren, Disposition och revolution](#)

[Per Herngren, Bourdieus subjektivism](#)

Träna bort containervärldsbilden

Ulrich Becks kritik av metodologisk nationalism

En gång i tiden började nationalstaten grunda sin makt "på bindningen till en viss plats" (s 17). Ulrich Beck visar i Vad innebär globaliseringen? hur statens glasögon sprider sig och börjar användas även av vetenskapen. Sociologer, samhällsvetare så väl som folkrörelser skapar sig en fiktiv bild av att samhället är synonymt med staten eller nationen.

Metodologisk nationalism

Redan 1979 kallade samhällsforskaren Anthony D. Smith denna föreställning metodologisk nationalism. Metodologisk nationalism innebär "att samhällets konturer väsentligen tänks sammanfalla med nationalstatens." (s 39, 91)

När samhällsvetenskapen växte fram för ett par hundra år sedan hade nationalstaten redan lyckats konstruera en mäktig föreställning av samhället. Territorialstatens maktteknik att försöka göra sig till container för samhället (s 91) överfördes till den samhällsvetenskapliga metoden. Kategorierna "för statens observationer av sig själv" blev till "de empiriska

samhällsvetenskapernas kategorier, så att de samhällsvetenskapliga definitionerna av det verkliga bekräftar de byråkratiska." (s 43) "Gemensamt för den moderna samhällsvetenskapens klassiker som Emile Durkheim, Max Weber och till och med Karl Marx är trots alla skillnader en territoriell definition av det moderna samhället, alltså av den nationalstatliga samhällsmodell som idag skakas" (s 44).

Detta container-tänkande leder till att nationalstater definieras som olika samhällen. När statistiken ibland lyckas upptäcka sammanblandningar och överlappningar som transnationella organisationer och folk; svarta judar, blonda araber och grekiska tyskar, då förklaras det som undantag. Och undantagen används för att bekräfta den fiktiva hopblandningen av stat och samhälle.

De senaste tio åren har professor Ulrich Beck, tillsammans med många sociologer och postkoloniala tänkare, gjort upp med "föreställningen om att liv och handlande utspelar sig inom de slutna och mot varandra avgränsade rum som utstakas av nationalstaterna" (s 38). Denna uppgörelse med metodologisk nationalism innebär revolutionerande omtolkningar av en stor del av samhällsforskningen. Mycket av vår världsbild kullkastas.

En "nationalstatligt orienterad sociologi blir obsolet" (s 102), enligt Ulrich Beck. Det vi ser idag är att likställandet "av stat, samhälle och identitet upphävs" (s 93).

Rasera containern

Uppfattningen att vi lever inuti ett territorium eller en nationalstat kallar Ulrich Beck för containerteori. Containeruppfattningen om samhället förutsätter en "statlig behärskning av rummet" (s 42). Containerteorin gör att vi till vardags pratar om svenska, amerikanska eller tyska samhällen. Lokala samhällen och organisationer har tänkts som inuti nationalstaten och underordnad den. Samhällsordning har betraktats som statlig ordning. Samhällsförändring har varit då nationalstaten förändras. Revolution kallas det när staten utvecklar en ny styrelseform.

Ulrich Beck visar att den nationalstatliga doktrinen bygger på två principer: "likställande av stat och samhälle, och statens och samhällets uteslutande

bindning till ett territorium" (s 145).

När denna doktrin kollapsar måste den ersättas. Och idag ser vi, enligt honom, en "fruktbar strid om vilka grundläggande antaganden, vilka bilder av det sociala och vilka analytiska enheter som ska ersätta den nationalstatliga axiomatiken" (s 45).

"Mer ödesdigert rasar dessutom hela byggnaden av de grundantaganden efter vilka samhällen och stater hittills har ... organiserats som territoriella, från varandra avgränsade enheter. Enheten av nationalstat och nationellt samhälle bryter samman." (s 39)

Uppgåelsen med metodologisk nationalism påverkar inte bara vetenskapen. Den förändrar hur vi ser på politik, folkrörelser och motstånd. Den förändrar vår bild av hur samhället ser ut. Ifall motståndsgupper eller folkrörelser inte befinner sig inuti Sverige eller någon annan nationalstat så får det omvälvande konsekvenser för vad vi uppfattar som politiskt arbete. De nationalstatligt orienterade protest- och motståndsrörelserna blir förlegade precis som den samhällsvetenskap som fastnar i metodologisk nationalism.

Vi är inkluderade

Ulrich Beck lanserar begreppet "dubbel inklusion" (s 76). Det innebär att vi blir delaktiga i mängder av kriser och konflikter. Fiktionen att nationsgränser skulle avgränsa oss och skydda oss mot delaktighet försvinner. Vi kan inte längre prata om deras konflikt, eller båda parter i konflikten. Det finns ingen enskild palestinsk-israelisk konflikt. Svält kan inte ses som nationellt problem.

Varje samhälle - stad, familj, företag, organisation - behöver undersöka och diskutera hur det stöder, tjänar på eller gör motstånd mot förtryck och exploatering. Istället för dubbel inklusion vore det nog mer rättvisande att tala om mångfaldigande av inklusion. Vi blir inblandade på alltfler sätt, och vi blir alltmer inblandad.

När föreställningen om slutna rum avslöjats som fiktiv kan inget land, ingen grupp längre sluta sig gentemot andra. (s 24) Samhällsforskningen upptäcker hur "gemenskap, arbete och kapital blivit 'ortslösa'" (s 27) Ekonomins avnationalisering handlar om att "såväl företagsmärken som nationella ekonomier i allmänhet blir fiktiva" (s 36).

För att kunna se världen på nya sätt får vi analysera hur proteströrelser, media och forskning en gång i tiden började uppfatta det politiska som förbundet med staten. De verksamheter som inte kopplat sig till staten har framställts som opolitiska. Hur har föreställningen av vad politik är för något fastnat i denna fiktiva container-världsbild? Hur har folkrörelser fått för sig att de är "nedsänkta och bevarade i nationalstatens maktrum som i en container."

En viktig teknik folkrörelser använder för att bekräfta container-världsbilden är att placera nationen främst i sitt namn. Sveriges Arbetares Centralorganisation och Svenska freds och skiljedomsföreningen, Svenska Kyrkan återskapar i sina namn en fiktiv container-uppfattning av samhället. Man skulle kunna säga att de låser in sig själva i containern. Men eftersom ingen av dessa organisationer finns inuti den nationalstat som kallas Sverige blir denna inlåsning dessutom en illusion.

Det återstår att innovativt utveckla organisationsformer, metaforer och motståndstekniker för en värld utan containrar. En metafor jag använt för att komma ur containern är att använda bredvid istället för i eller inuti. Göteborg befinner sig inte i Sverige, det ligger snarare bredvid Sverige. Mitt kollektiv Fikonträdet, mitt bostadsområde Hammarkullen, och kommunen Göteborg där jag deklarerar ligger alla bredvid varandra istället för i varandra. Metaforen bredvid skapar förstås nya fiktiva bilder, men möjligtvis kan den undergräva världsbilden att vi befinner oss inuti Sverige.

Metodologisk nationalism döljer brott

Container-bilden och metodologisk nationalism blir både ett osynliggörande och ett omyndigförklarande av en rad levande samhällen. Man ser inte att organisationer, kollektiv, kommuniteter, institutioner och arbetsplatser blir samhällen i mycket högre utsträckning än staten. Dessa ses dock inte som riktiga samhällen utan som inneslutna i Samhället.

Istället för att ta ansvar som relativt självständiga samhällen förväntas protest- och folkrörelser kräva att nationalstaten ska lösa problemen. Men vad gör vi när det är nationalstaten som dödar flest och begår de grövsta brotten?

Och hur ska vi agera när vi upptäcker att vapenhandel och miljöförstöring aldrig varit instängda i nationalstatliga containrar?

Då nationalstaten inte är Samhället utan en organisation bland andra organisationer upptäcker vi hur både folkrörelser och statliga organisationer använder containerteorin för att dölja ohyggliga brott och ansvaret för att ingripa mot dessa brott. Vår möjlighet att uppfatta lag och rätt undergrävs genom att "sannolikheten för att myndigheternas frikännande ökar med brottets omfattning" (s 99).

Enstaka politiker som betalar sina betjänster olagligt eller undviker att redovisa sina kontokort kan anmälas, prövas och avsättas. Individuella politiker är ingen avgörande beståndsdel av nationalstaten.

Men när staten genom sin reglering av vapenexport, handel eller immigration blir delaktig i massmord, förtryck, svält och fattigdom, då använder såväl vetenskap som folkrörelser container-världsbilden för att osynliggöra de verkligt stora brotten. Folkrörelseaktiva, forskare och andra medborgare kan på så sätt dölja både sitt och andra samhällens ansvar att stoppa dödandet. Politik förvisas från myllret av samhällen till den statliga organisationen.

När vi börjar se folkrörelser, lokalgrupper, bostadsområden, kollektiv och arbetsplatser som samhällen upptäcker vi att inget samhälle kan sluta sig inom sig själv. Vi upptäcker hur vi faktiskt redan håller på och löser varandras problem. Och vi förstår hur vi behöver intervensera i varandras samhällen när människor och demokrati hotas. Vi blir alla politiska varelser som inte kan överlåta vår delaktighet och vårt ansvar på någon fiktiv bubbla som skulle omsluta oss.

Per Herngren

2008-03-08, version 0.1

Referens

Ulrich Beck, *Vad innebär globaliseringen?*, Daidalos, 2001, första tryckning 1998, tyskt original 1997.

Anthony D. Smith, *Nationalism in the Twentieth Century*, 1979.

Daniel Chernilo, Social Theory's Methodological Nationalism, *European Journal of Social Theory*, Vol. 9, No. 1, 2006, p 5-22.

Ernesto Laclau

Det här är en läsning av ett urval av Ernesto Laclaus senare texter.



Ernesto Laclau (1935-2014) är född i Buenos Aires men har sedan 1973 varit samhällsforskare i bl a Frankrike och Amerika. Han studerade från början vid Buenos Aires universitet samt i Oxford. Sedan har han haft tjänster i Toronto, Chicago, Essex samt i flera latinamerikanska länder. En gång i tiden var han marxist. Nu kallas han ofta för postmarxist[\[1\]](#) - vilket väl är en form av marxism - eller poststrukturalist. Han är influerad av Derrida. Laclau har tagit fasta på den poststrukturalistiska sidan hos Derrida. Själv smiter Derrida gång på gång undan från epitetet poststrukturalism. Han gör i och för sig upp med strukturalismen men tycks vara mer intresserad av fenomenologin hos Husserl och Heidegger. Den italienske filosofen Gianni Vattimo betecknar Derrida som hermeneutiker.[\[2\]](#) På senare år har Derrida sysslat med frågor kring etik och rättvisa. Här har det uppstått en intressant spänning mellan Laclau och Derrida.

Laclaus diskussion kring etiska frågor är mer funderande och sökande jämfört med mycket annat han skriver.

Eftersom jag delvis skolats politiskt i USA hajar jag till inför able-istiska (handikappskränkande) uttryck som exempelvis när han skriver kränkande uttryck som politisk blindhet.[\[3\]](#) Blindhet menar en del aktivister som själva har funktionsvariationer eller som arbetat med funkism, ska inte användas som ett fördummande begrepp. Blindhet har ju blivit en bild på de som är omedvetna.

En del betecknar Ernesto Laclau som postmodernist. Fast Laclau kan knappast betecknas postmodernist. Själv vänder han sig mot polariseringen av modernism och postmodernism. Han menar att postmodernism styrs av modernismens grundläggande kategorier.[\[4\]](#) I och med att han har en kritisk inställning till modernism så är hans arbete både del av och en intervention i modernismen. Laclau är en radikal modernist både i att han söker rötter för politisk aktivism och dessutom i att han försöker utveckla en bättre politisk teori och praktik. Att söka rötter utforskar rörelse och förändring mer än försöket att grundlägga en teori eller företeelse. Rötter sprider ju ut sig åt olika håll. De söker sig vidare när näringen tar slut. De kan också ruttna och då dör växten.

Det senlatinska ordet radicalis betyder rotad. Postmodernism blir i sin ytterlighet ett post-utvecklings perspektiv. Det finns ingen grund för att samhället håller på att utvecklas. Postmodernism avvisar också ofta tron att det finns en fast grund för vår förståelse av olika fenomen.

Rötter är dock förenat med det naturliga eller det historiska ursprunget. Grund har åtminstone inte den barlasten att vara underställt naturen eller ursprunget. Att grundlägga har istället en konstruktivistisk antydning, trots en ofta motsatt förståelse. Grund är något som man bygger eller väljer ut. Man kan välja att förlägga ett hus på ett ställe eftersom grunden är tillräcklig och klarar husets tyngd. Men man kan också gjuta en grund.

Hur kan vi förstå Laclau?

Laclau resonerar lite annorlunda än vad vi är vana vid inom sociologin. Han delar inte upp resonemanget strikt i påstående och belägg. Argumenten för hans påståenden finns i sättet han argumenterar. Det är alltså när vi har läst igenom en argumentation som vi kan avgöra om logiken håller. Det som först kan upplevas som lösryckta påståenden uppradade efter varandra blir efterhand ömsesidiga belägg. Förutsättningen för att detta argumentationssätt ska hålla är att språket i sig ger oss kunskap om vår omvärld. Jag tror att det finns fog för att anta det. Men samtidigt tror jag inte att språket självt ger oss någon heltäckande kunskap.

Vi kan kalla det synsätt där språket som [system](#) ger oss kunskap om vår omvärld för strukturalism. Det andra synsättet är att språket snarare är ett

verktyg för att förmedla kunskap. Jag tror att båda synsätten är kreativa. De kan båda hjälpa oss att bättre förstå. Synsätten kompletterar dock inte varandra. De är ofta motsägelsefulla. Det är snarare så att vi antingen kan använda språket som argument eller så kan vi ta hjälp av språket för att argumentera för hur "världen" fungerar. Må de bästa argumenten övertyga oss.

Laclau använder i de texter jag hänvisar till en typ av strukturalistisk argumentation som kan kallas för poststrukturalism. Poststrukturalism kan fjärma sig mer eller mindre från strukturalismen. Men Laclaus version ligger på ett sätt ganska nära strukturalistiskt synsätt. Han visar dock att språket inte kan bli totalt. Det kan inte ensamt ge oss sanningen. Vår förståelse av vår omvärld är alltså inte uppslukad av språket.

Grunden för Laclaus tänkande är de möjligheter och öppningar som finns i motsättningar. Rötterna finner man djupt ihopslingrad med den franska debatten kring språk. Han visar i de olika exemplen som jag tar upp i denna text att ytterligheterna i motsättningar inte kan stå ensamma. Det finns alltså inte någon klyfta eller dualism mellan polerna i ett motsatspar.

Jaha, säger du som läsare kanske, men det är väl självklart. Laclau utgår ofta från självklarheter. Han försöker bevisa självklarheten. Sedan så visar han vad denna självklarhet får för konsekvenser. Här kommer det originella. Det är dessa konsekvenser som inte är självklara. De strider snarare mot vår vardagliga kunskap om vår omvärld. Hos Laclau får man alltså stå ut med en utredning om banaliteter innan han kastar ut oss på osäker mark. Detta kan reta läsaren. Jag tror speciellt det kan reta den sociologiskt skolade läsaren. Hos oss sociologer finns en skarp uppdelning mellan vetenskap om språk och det sociala, vårt sätt att umgås. Laclau visar hur språket ger oss sociala möjligheter och hur språket tvingar oss till vissa slutsatser om samhället. Han försöker bygga en bro mellan filosofi och sociologi. Om han lyckas? Det får läsaren avgöra.

Min tolkning av Ernesto Laclau ska försöka vara sammanhängande. Men det som för ihop mina olika kapitel är att de är exempel på samma sak. De visar hur motsättningar skapar vissa möjligheter. Dessa möjligheter är nödvändiga. Vi kan inte komma ifrån dem. I de texter jag läst brottas Laclau med motsättningarna mellan helhet och del, frihet och tvång, befrielse och makt. Ett läsförslag är att inte se texten alltför traditionellt med en början och ett slut. De

olika exemplen förklarar snarare varandra. När vi kommit till frihetens beroende av tvång kanske vi plötsligt kan gå tillbaka och förstå helhetens beroende av delen.

Lösningarna bygger något kortfattat på omöjligheten av att helt separera motsatsparen från varandra. Denna omöjlighet skapar en speciell logik som är typisk för Laclau. Man skulle nog kunna hävda att den skulle kunna ses som hans generella teori. Vi anar inspirationen från stora klassiska tänkare som Marx och Hegel. Dessa har också sysslat med motsättningar. En avgörande motsättning har varit mellan helhet och del. De har förklarat delen med helheten och helheten med delen. Detta kan kallas för dialektik. De har dock ofta utgått mer från helheten än delen. Laclau förstår snarare helheten genom delen. Helheten faller liksom isär hos Laclau. Inte helt och hållet, men vi kan i varje fall se sprickorna.

Ernesto Laclaus radikalitet ligger i att han söker framkomliga vägar i näringsrik mylla. Han återanvänder föruttnad modernitet.

Dekonstruktion

En teori eller en erfarenhet bygger vanligen på en förutsättning. "Vad har du för grund för det påståendet?" kanske vi frågar. Dekonstruktion kan förstås som att låta grunden rucka på sig så att möjligheten till helt andra förståelser släpps fram. "Även utifrån de förutsättningar som du anger så finns ju andra möjliga tolkningar", kan vi hävda i den fortsatta diskussionen.

Anders Olsson menar i sin utmärkta lilla skrift *Den okända texten*, att "ingen samtida teoribildning har på ett så påtagligt sätt präglat diskussionen om litteraturvetenskapen – och i viss mån humanioras – inriktning i de anglosaxiska länderna under 1970- och 80-talen som den s k dekonstruktionen." [5] I och med sådana som feministen Judith Butler och statsvetaren Ernesto Laclau har dekonstruktion dessutom under 80- och 90-talen blivit avgörande även för förståelsen av människans sociala situation.

Den laclaunska logiken bygger till stor del på dekonstruktion. Dekonstruktion kan ha flera betydelser som att byggas om, omkonstrueras, rivas, plockas isär eller flyttas. Dekonstruktion är centralt för Laclau. Jag ska därför börja med att resonera kring det. Han övertar begreppet från Derrida. Derrida sökte i sin tur

en gång i tiden – på sextiotalet – ett alternativ till Heideggers begrepp destruktion (förstöra) eller Nietzsches begrepp demolera eller raserar. Inom den tidiga fenomenologin som hos Husserl och Heidegger söktes det egentliga varat bakom fenomenet. Det låg någon sanning där bakom det som var uppenbart. Men något var i vägen. Destruktion var då att förstöra det som var i vägen för saken själv. Meningen reducerades på så sätt till något bakom. Men Derrida menar att det inte finns något egentligt vara bortom det som uppenbaras. Dekonstruktion blir då istället ett sätt att hantera det som uppenbaras utan att avfärda det.

Första gången Derrida använder begreppet dekonstruktion är i *Of Grammatology*.^[6] Han berättar i ett brev till sin japanska översättare att han kom ihåg att han kollade upp begreppet i uppslagsverket Littré. Där visade det sig både ha en mekanisk betydelse att bygga om, och en retorisk betydelse att omorganisera konstruktionen av ord i en mening.

Latinets *déconstruire* betyder att plocka isär delarna av en helhet, alternativt att en konstruktion faller sönder. Men det kan också betyda översätta vers genom att undertrycka originalets uppbyggnad. En vers har en viss rytm, en viss uppbyggnad. När vi översätter den till andra språk kanske vi inte kan använda denna rytm. Vi får då ta bort originalets rytm och istället bygga upp versen på ett annat sätt. Detta görs då med avsikten att inte förlora betydelsen hos originalet. Men den nya rytmen öppnar möjligheten till nya tolkningar. Betydelsen förskjuts. Men vi kan ofta fortfarande förstå originalbetydelsen ganska väl. Förskjutningen leder snarare till att nya möjligheter att tolka öppnas upp för oss.

På ett sätt är dekonstruktion strukturalistiskt samtidigt som det är antistrukturalistiskt.^[7] För Derrida är denna ambivalens själva poängen. Strukturer blir ogjorda, upplösta, ogrundade. Det är därför någon i USA myntade begreppet poststrukturalism som sedan också spreds till Frankrike, enligt Derrida. Men det som många kanske missar hos honom är att detta ogrundade också är ett grundande. Upplösandet vävs samman med att texten befästs. Om det vore ren upplösning skulle vi hamna i ren meningslöshet. Dekonstruktion blir, för honom, snarare ett etiskt förhållningssätt till texten. Den bejakar att det finns grund för påståendet. Den tar texten på allvar. Den förvrider eller förstör inte texten. Den blir ett lyssnande. Dekonstruktionen finns där även om vi förnekar den. Den tränger fram i de mest rigida

cementerade texterna. Det är alltså inte så att Derrida har uppfunnit dekonstruktionen. Den sker alltid när vi läser texter. Vi kan mer eller mindre framgångsrikt hindra dekonstruktionen från att fullföljas i vår egen förståelse. Men den finns där hos texten.

Strukturalismen är ohistorisk när den inte analyserar företeelser som historiska förändringsprocesser utan snarare som språkstrukturer. Dessa blir då bestämda eller bestämmande. Upplösandet, göra något o/gjort och o/grunda blir därför mer historiskt än strukturalismen. Vi ser en rörelse fram i tiden. Dekonstruktion undersöker hur klyftor i språket skapar öppningar och förändring. Nya historier kan berättas. Det är alltså inte direkt en negativ operation. Dekonstruktionen tillåts ske snarare när vi förstår hur något hänger ihop och fortsätter konstruerandet till dess slut. Själv brukar jag säga att fundamentalism upplöses om man läser mer fundamentalistiskt än fundamentalisterna själva. Dekonstruktion kan ses som att ta texterna mer på allvar än fundamentalisterna. De försöker hindra andra förståelser som tränger sig fram ur texten.

Under en konferens i Baltimore hösten 1966 fick Derrida frågan från en strukturalist om inte Derrida ryckt undan strukturens fasta rötter och om inte detta måste göra oss resignerade inför möjligheten att bedriva vetenskap. Derrida svarar att dekonstruktion är att "vara uppmärksam på logiken" "i det språk som vi använder".[\[8\]](#) Han förstår inte oron och menar att han har respekt för vetenskap i traditionell mening och snarast har en "klassisk inställning" till sin uppgift.

Den negativa touchen hos de-konstruktion är dock svår att sudda ut. Själva prefixet kan dock antyda restauration eller återmonterande snarare än anti-konstruktion eller förstörelse. Det negativa draget gör att Derrida själv inte är helt nöjd med begreppet, speciellt inte när det står ensamt. "Jag använder detta ord av bekvämlighetsskäl, det är dock ett ord jag aldrig gillat och vars berömmelse jag blivit överraskad av."[\[9\]](#) Dekonstruktion måste, enligt honom, omgärdas av en hel diskurs med andra begrepp som skrift, spår och difference (skillnad och uppskjutande).

Det är avgörande för Derrida, att inte blanda ihop dekonstruktion med analys.[\[10\]](#) En stor del av den postmoderna textanalysen kan ses som en fortsättning på den anglosaxiska analytiska traditionen. En sak förstås genom

att plocka isär det i dess beståndsdelar. Det är snubblande nära att missförstå dekonstruktion i den riktningen. Derrida laborerar inte med "enkla beståndsdelar"[11] utan med strukturer. Även beståndsdelarna förskjuts och omkonstrueras under dekonstruktionen.

Dekonstruktion är inte heller kritik, enligt Derrida. "Dekonstruktion är varken analys eller kritik." [12] Beslut, bedömningar, val, omdömen kan dekonstrueras. Såväl kritik som det som kritiseras dekonstrueras.

"Dekonstruktion är inte en metod och det går inte heller att göra om dekonstruktion till en metod", enligt Derrida. [13] Det kan inte bli en procedur eller en teknik. Här har vi också en klar profilering från Derridas sida mot en del postmodernism i USA. Metodiseringen av dekonstruktion har verkligen lett vilse, kan han utbrista.

Jag tolkar honom så att ett skäl är att metod blir en upprepningens universalism. För att kunna rättfärdiga användandet av metod måste man framhäva en föraning om att sanningen är likadan, att dess väsen eller struktur upprepas från föregående handling. Detta skulle förutsätta att dekonstruktion är handling och att vi vet att sanningen på något plan beter sig likadant som i tidigare handlingar. Men Derrida hävdar bestämt att dekonstruktion inte vare sig är en handling eller en operation.

Dekonstruktion hör istället nära ihop med det som dekonstrueras ungefär som en signatur hör ihop med texten. Dekonstruktion blir alltså snarare en händelse i texten. Men denna händelse är inte beroende av medvetandet eller övervägandet hos subjektet. Händelsen äger bara rum. Jag kan bejaka eller förneka den. Det som dekonstrueras dekonstruerar sig själv. Det förlorar sin konstruktion.

För att förstå det här resonemanget hos Derrida skulle jag vilja lyfta fram parallellen till förståelse. Förståelse är inte något vi gör. Plötsligt förstår vi bara. Handlingen vi gör eller metoden vi använder för att förstå, som att läsa eller göra en textanalys, är inte i sig förståelse. Det är inte givet att vi förstår bara för att vi analyserar eller läser. Men självklart kan exempelvis en omläsning vara förutsättningen för förståelse eller bättre förståelse. Men det är inte samma sak. Förståelse blir därför snarare en händelse.

Dekonstruktion tolkar jag som den förståelse som uppstår när vi ser att

förutsättningarna för ett resonemang leder till olika tolkningar. Dekonstruktion är alltså en form av förståelse och därför också hermeneutisk eller tolkande. Jag ser dekonstruktion därför som en utvidgning av hermeneutiken eller som en mot-hermeneutik. De-konstruktion förutsätter för att begreppet ska vara meningsfullt att det finns en rimlig eller given förståelse. Annars skulle det ju inte finnas något att de-konstruera.[\[14\]](#) Då skulle vi snarare prata om alternativa konstruktioner. Till skillnad mot en del andra uppfattningar ser jag alltså dekonstruktion som en förståelselära snarare än ett hot mot förståelse.[\[15\]](#) Detta ligger också nära Derridas och Laclaus användning av begreppet.

Till skillnad från Ernesto Laclau menar Derrida att även dekonstruktion kan dekonstrueras. Den som skriver ner en mening att dekonstruktion är si eller så missar själva poängen med begreppet. Definitioner görs snarare ogjorda. Även här ser vi en likhet med förståelse. Förståelse är tolkning medan definitioner är ett försök att värja sig mot sammanhanget och olika möjliga tolkningar.

I *Specters of Marx* menar Derrida att dekonstruktion utgår från en anda hos de texter eller de traditioner som man försöker förstå. Annars skulle den "vara irrelevant eller omöjlig att uppnå".[\[16\]](#) Han betonar närhet och respekt för texten snarare än avfärdande kritik. Detta skulle kunna liknas vid klassisk textutläggning. Men dekonstruktion är dock inte bara en -ism eller en utläggning. Det är enligt Laclau följden av en operation som praktiseras i den obeslutsamhet som finns i texten.[\[17\]](#)

Denna obeslutsamhet ger inte utrymme för vilket beslut som helst utan den begränsas av motsättningen mellan textens anda och textens spöke, exempelvis mellan marxismens anda och Marx' spöke. Ett spöke hemsöker texten. Om jag tolkar honom rätt innebär denna hemsökelse att den förståelse som vi bygger upp med andra läsare gäckas. Vår ortodoxa kanon rubbas, flyttas eller byter skepnad.

Spöken har en underlig struktur. De är kroppar som blir till. De är förkroppsligad ande. Eller, de är varken själ eller kropp, enligt Laclau, och samtidigt både ock. Det kroppsliga är nödvändigt för gästar och spöken. Det måste åtminstone finnas en antydning till kött. Spöken inkarneras i tid och rum. Men för spöken är tiden ur led.

En sådan spökstruktur finns också inom politik. Där är också en klyfta mellan

uppenbarelse och varande. Vi vet inte riktigt om vi bestämmer över våra gemensamma liv eller om demokratin gäcker oss. Att överskrida denna klyfta skulle, enligt Laclau, innebära att politiken slutligen skulle få vila i frid.

Klyftan mellan uppenbarelse och varande skapar möjligheter. Vi kan inte riktigt fånga in samhället eller demokratin. Något oväntat framträder. Vi kan inte riktigt hålla kvar vår bild eller våra ideal. Vi förverkligar men det är något annat som står där framför oss. Dekonstruktion utgår från dessa möjligheter.

Men vad skulle det då kunna vara som inte kan dekonstrueras?

Marxism och kristen-judisk tradition förenas i ett löfte om messias, en rättvis framtid, enligt Derrida. Ett sådant löfte om rättvisa har inte strukturen uppenbarelse-varande. Det är ett framtids löfte snarare än möjligheter som skapas i den gäckande klyftan mellan världar och tider, mellan förverkligande och omöjlighet. Dessa löften om rättvisa, om slutgiltig förlåtelse, försoning och upprättelse som ännu inte blivit drömmar, kan inte dekonstrueras.

Om löfterna blir drömmar eller utopier så kopplas de till nuet. Då kan de dekonstrueras. En dröm är något vi har nu. Det skapar också öppningar för andra drömmar. Rättvisan som löfte är snarare som när någon överraskar oss med en present, innan vi har hunnit börja föreställa oss vad som finns i paketet.

Laclau ger ett liknande svar som Derrida på gränserna för dekonstruktion. All erfarenhet som vi kan reflektera över är strukturerat som språk. Men i erfarenheten finns alltid ett löfte – ett löfte om andra erfarenheter. Detta löfte som löfte kan alltså inte dekonstrueras. Det konkreta innehållet kan dekonstrueras. Men löftet om det förlovade landet är snarare ett löfte än ett speciellt land.[\[18\]](#)

Dekonstruktion river upp beslut. Det river upp det som slutit sig. Istället skapas nya möjligheter och löften. Grunden för dekonstruktion blir här ett ogrundande. Beslutet blir ogrundat genom att dess förutsättningar förskjuts.

Men o-grundandet är inte en kritik eller ett avfärdande utifrån. Man tänker, enligt Derrida, bara från insidan av en tradition. Man måste bejaka för att kunna reflektera över något. Detta gör att Derrida jobbar vidare inom metafysiken. Han har på senare år bland annat funderat på grunden för etik och rättvisa. Det är dock en ofruktbar väg menar dock Laclau. Han är lite orolig

för Derridas vilja att fastställa etiken.[\[19\]](#) Det skulle vara först när denna ambivalens mellan en etik vi i förväg vill bestämma genom en grund och en etik som öppnar möjligheten till olika val, är överkommen som dekonstruktion blir ett av de mest kraftfulla verktygen för att tänka strategiskt.[\[20\]](#) För Derrida blir dekonstruktion etik och för Laclau blir det politisk strategi.

På ett kanske omedvetet sätt bevisar väl Laclau sitt eget resonemang begreppshistoriskt genom att reducera dekonstruktion till strategiskt tänkande (observera betydelseförskjutningen när orden byter plats). Hos Aristoteles finns nämligen en uppdelning mellan just strategiskt handlande och moraliskt handlande (praxis). Hos Kant och Simmel har vi samma uppdelning. Vi handlar omoraliskt när andra blir till ett medel för ett mål. Strategi är just att behandla andra som medel för våra mål. Immanuel Kant skriver i Grundläggning av sedernas metafysik att det praktiska kravet "får alltså följande lydelse: Handla så att du behandlar mänskligheten såväl i din egen som i varje annan person aldrig blott såsom medel utan tillika såsom ändamål."[\[21\]](#)

För Derrida skulle väl dekonstruktion vara användbart även bortom det strategiska tänkandet. Jag tror inte Derrida ser dekonstruktion som strategiskt i en politisk betydelse. Det kan vara strategisk läsning. Men den politiska betydelsen av dekonstruktion är snarare att dogmer öppnas upp och att nya förståelser framträder. Men att använda dessa förståelser för att manipulera människor i politik skulle bli att sluta förståelsen. De som manipuleras strategiskt skulle ju då inte förstå vad vi gör med dem. Deras förståelse skulle slutas. Jag tolkar därför dekonstruktion delvis i motsättning till strategiskt politiskt handlande.

Laclau tolkar dekonstruktion som en form av rättvisa. Rättvisa kan inte dekonstrueras och dekonstruktion kan inte dekonstrueras. Här hänger jag inte helt med i Laclaus resonemang. Det enda sättet jag kan få ihop det här på blir om dekonstruktion är att göra texten rättvisa. Det är att ta texten på allvar. Om vi kopplar detta till Derridas resonemang blir dekonstruktion ett löfte i texten. Där finns möjligheter. Texten lovar mig att även jag ska kunna förstå. Texten lovar mig som annars så ofta misslyckas, upprättelse. Om jag tillåts att vara riktigt kättersk mot poststrukturalismen så får texter en funktion i samhället. De är demokratiserande i sig själv. De sprider förståelse. De öppnar möjligheten till att livet kan vara annorlunda.

Helheten

Vi säger ibland att vi lever i ett speciellt sammanhang. Men vad finns då bortanför sammanhanget? Sammanhang och kontext kan bara förstås genom avgränsning enligt Laclau.[\[22\]](#) När vi pratar om en nation, en kultur eller en historisk period så förutsätter vi att det finns andra nationer, andra kulturer eller andra epoker. Det blir annars obegripligt att prata om Sverige eller västerlandet eller modern tid. Redan hos Saussurs språkssystem "är varje [identitet](#) vad den är endast genom dess skillnad mot alla andra."[\[23\]](#) Vi avgränsar sammanhanget mot det som inte är sammanhanget. Enda sättet att peka ut dessa gränser är att snegla på vad som är bortanför. Men då börjar vi igen prata om sammanhang. Tillhör det som är bortanför också sammanhanget? Eller ska vi istället säga att det är sammanhangets sammanhang? Jag bor i Hammarkullen i Göteborg i Sverige i Norden i Europa i världen i universum så jag när jag var liten. Det gick liksom inte att stoppa vid en gräns. Gränsen visade mej vad som fanns bortanför.

När jag idag säger att jag lever i ett kollektivboende som finns i ett par lägenheter i en förort antyder jag också att förorten finns i ett sammanhang av städer och landsbygd. Men förorter, städer och landsbygd finns också i ett o/bestämt historiskt sammanhang.

Jag använder snedsträck efter o:et för att visa att Laclau bör tolkas som att bestämt och obestämt hör ihop. De kan inte särskiljas helt. När vi pratar om något bestämt så kan vi ändå inte bestämma det helt och hållet. Det finns alltid en osäkerhet. När vi hänvisar till något obestämt har vi ju också redan börjat bestämma det obestämda. Vi skapar kanske en bestämd beteckning på det obestämda; gärningsmän, undermedvetna, opinionen, socialism, spöken.

För Laclau breder sammanhanget ut sej. Det blir svårt att säga stopp där, nej nu är vi allt utanför sammanhanget. Enda utvägen som han ger oss för att kunna avgränsa och då också ha möjlighet att prata om kontexter är att förstå bortanför som det som hotar alla avgränsningar inom sammanhanget. Bortanför blir för honom det som hotar själva strukturen. Jag lanserar då begreppet anti-text för det som är bortom kontexten. Men bortom blir då ändå hitom. Antitexten blir en del av sammanhanget. "Kontext måste bli undergrävt inifrån för att bli möjlig."[\[24\]](#)

Kontext blir för Laclau, alltså endast möjlig i det som undergräver den. Här har vi en av de mest grundläggande logikerna i Derrida och Laclaus tänkande. Vår kontext, vårt samhälle är möjligt i och med omöjligheterna av samhälle - av det totala församhälleligandet av alla våra relationer. Om jag förstår Laclau rätt måste detta gälla för alla sociala system. Systemen är beroende av saker utanför systemet, saker som strider mot systemet. Detta blir extra tydligt hos kapitalismen. Låt mig kortfattat försöka konkretisera Laclaus på just kapitalismen så kan vi kanske se om det här sättet att resonera är relevant för vår förståelse av samhället:

En stor del av reklamen vi ser i tv handlar om kärlek och familjen. Dessa företeelser är i princip antikapitalistiska, de är utgivande och kollektiva snarare än vinstsökande. De kapitalistiska produkterna har ofta bara en indirekt relation till de värden vi eftersträvar som vänskap, stöd, lojalitet, omsorg och generositet. Dessa värden hotar och håller kapitalismen tillbaka. Men just för att de hotar kapitalismen så finns det alltid möjlighet för den att breda ut sej. Vi får en möjlig tillväxt och vi får en konkurrenssituation. Företagens omsättning och vinst kan öka eller så kan de gå i konkurs. I en total kapitalism skulle det inte finnas tillväxt och konkurrens utan snarare en uppdelning av marknaden. Vi skulle köpa den vänskap, den kärlek och det stöd vi behövde. Detta totaltillstånd skulle göra att moroten i kapitalismen, sökandet efter ökad vinst skulle försvinna. Vem skulle investera om de inte kunde öka sin vinst? I den totala kapitalismen skulle kapitalism alltså upphöra till slut. Vi kan tänka oss att några företag tog marknadsandelar från andra företag. Men till slut skulle vi bara ha ett företag. Och då finns det inget sätt att öka sina marknadsandelar mer. Nej, det är just för att marknaden inte är total som nya marknader och nya behov att konsumera uppstår.

Liknande laclauska resonemang skulle man då kunna föra när det gällde samhället. Det är det som hotar samhället som gör samhället så viktigt. Det antisociala blir avgörande för samhället. Det är alltså fattigdom, hot, våld, rädslor och destruktiva konflikter som är en stor del av drivkraften i vårt samhälle.

Jag såg en gång en film om ett samhälle där männen ersatte sina kvinnor med robotar. Dessa var exakta kopior förutom att de alltid var villiga, uppassande och lydiga. Till slut hade man lyckats ersätta även de mest rebelliska och motsträviga. Men vi fick aldrig se vad som hände sen. Hur skulle detta

mansamhälle ha utvecklats. För även männens makt över kvinnorna förutsätter det som hotar mannens överhöghet. Kvinnans självständighet och jämlikhet gör mannens makt möjlig. Det är först när kvinnan älskar mannen, väljer att lyda som mannen får egentlig makt. Den muskelkraft som ibland används i våldtäkter ger inte mannen makt över kvinnan. Han kanske får en falsk känsla av makt. Möjligtvis kan han få en del makt genom att hota. Men ren kontroll ger inte makt. Patriarkatet kan bara fortleva så länge kvinnorna inte blir totalt lydiga robotar.

Vi kan alltså använda Laclaus sätt att resonera för att få fram intressanta och fruktbara perspektiv på olika system. Det skulle naturligtvis krävas en utförligare diskussion för att bevisa att dessa resonemang håller. Jag har bara försökt visa att han är ytterst relevant för vår förståelse av samhället.

Partikularitet

Nähä, system kan alltså inte vara totala, har vi fått reda på. Men låt oss då titta närmare på delarna. Låt oss försöka förstå motsättningen mellan delen och helheten i det partikulära. Behöver vi verkligen helheten? Hur vi än försöker göra delen självständig hamnar vi ändå i det hela till slut. Det partikulära är relation.[\[25\]](#) Om det inte var en relation skulle det ju vara en helhet, en totalitet snarare än en partikularitet. Men de partikulära identiteterna, ex etniska eller oppositionella, förutsätter den helhet som de är en del av eller vänder sig emot. Även en rad minoritets grupper bildar ju en helhet tillsammans. Partikulariteten blir då hotad av denna totalitet. Delens självständighet hotas av helheten.

Vi får enligt Laclau i princip två typer av hot från helheten. Hotet kan vara själva helheten men det kan också vara alla de andra delarna tillsammans. Antingen är det partikulära underordnad helhetens logik eller så skapar det partikulära en logik genom själva mötet med andra partikulära enheter. I det sistnämnda fallet är det partikulära ändå underordnad mötenas logik, som i exempelvis en marknad. Vi kan alltså skilja på helhetens överordnade logik som i staten, och samspelets eller sammanslagningens (aggregationens) logik som i marknaden.[\[26\]](#) Men båda förutsätter en helhet.

Men delarna måste ha en viss självständighet. Helheten som total totalitet är omöjlig. Även den hårdaste regim låter medborgarna ta de flesta beslut själva.

Den kanske anger gränser för vad du får äta eller ta på dej eller säga. Men inte ens i så kallade totala institutioner som fängelser blir makten total.

Låt oss se närmare på vår historia och vårt samhälle. Historikerna säger att vi lever i upplysningens tidsålder eller i det moderna. Samhällsvetare pratar om världssystemet. Vi har fått en världsmarknad. Olika kulturer möts och det är möjligt att prata om en världskultur. Nästan halva befolkningen bor i närheten av en telefon. Ännu fler använder ibland pengar åtminstone som komplement till byteshandel. Barn av upplysningen och postmodernister debatterar om världen egentligen är global. Finns det universella värden och förutsättningar?

Universalism

Globaliteten är inne i en kris enligt poststrukturalister.[\[27\]](#) Inom populärpsykologin utvecklas en subjektivism. "Prata för dig själv." Vi ska undvika att prata i generella termer. Kvar finns bara personliga behov. Inom feminism och postkolonialt tänkande visas hur det universella alltför ofta bygger på männens eller västerlandets intressen. Alternativet till det universella har varit det lokala eller det enskilda.

Men Laclau visar att det inte bara går att ersätta det universella med det lokala. Delen förutsätter nämligen helheten. Det lokala är inte lokalt om det inte är del av något större, av något globalt.

Laclau använder de två begreppen partikularitet och universalitet för att reda ut konsekvenserna av motsättningen mellan delen och helheten. Han använder dessutom lokalt och globalt parallellt med partikularitet och universalitet. Hans resonemang går kortfattat ut på att delen och helheten förutsätter varandra. Vi kan inte prata om en del utan att åtminstone ha i baktankarna att det finns en helhet som delen är del av. När vi ser en pusselbit så anar vi att det ska finnas ett helt pussel någonstans. Men motsättningen mellan del och helhet får vissa konsekvenser.

Inom klassisk filosofi har det partikulära ibland överskridit partikulariteten och blivit universell.[\[28\]](#) Roms rättvisa blev allas rättvisa.

Eller så har det partikulära vänt sig mot det universella och hävdade det partikulära. Inom en del postmodernism och feminism har det universella ersatts med det lokala eller det partikulära.[\[29\]](#) De har hävdade att vår

demokrati inte ska byggas runt det universella. Rättigheter och demokrati ska istället byggas på det lokala. Detta blir dock en motsägelse. Låt oss se på ett exempel. Judarna hävdade sin egen kulturs särart gentemot romarnas. Men detta hävdande var en hänvisning till en universalism. Man hoppas ju att andra på något sätt ska respektera ens partikularitet. Judarna överskred sin egen lag och hävdade att även romarna skulle respektera deras kultur och religion. Om vi vill att andra ska respektera att vi avviker så vädjar vi till något gemensamt, en respekt för avvikelse.

Själva möjligheten av att prata om det universella bevisar, enligt Laclau, att det universella kan separeras från sitt innehåll. Det är väl ungefär som att prata om brottslingen utan att veta vem det är. Vi kan prata om det universella utan att ha en specifik referens till något. Det behöver inte finnas något innehåll. Det partikulära har då möjlighet att försöka fylla detta innehåll. Det är precis det som västvärlden gjort med sina begrepp modernisering, utveckling och upplysning. De är begrepp som vi i den rika världen förstår utifrån våra erfarenheter. Men inte bara det. Vi förstår även andra kulturer som om de var en del av vårt sammanhang.

Om jag tar mej friheten att dra en egen slutsats här, så behöver vår etnocentrism inte vara förkastlig. Vi kan inte trolla oss över till en annan etnicitet, bara så där. Problemet är snarare den makt vårt synsätt har att tysta motargument eller till och med hindra andra från att tänka tanken på andra möjligheter. Men att dölja vår etnocentrism inför andra folk är istället ett paternalistiskt förmynderi. "Du måste få tänka själv, jag ska inte ge några svar på dina frågor." Med ett laclaunskt ordval skulle jag vilja säga att vi har en motsättning mellan vår kamp mot etnocentrism respektive mot paternalistisk beskyddarism som inte går att avgöra i förhand. Vi får en obeslutsamhet.

Laclau menar att både partikularism och universalism är omöjliga att tänka bort.

Han vänder sig dock emot att sätta det ena framför det andra. Det är just att sätta universalismen först när man som Habermas i dialogen ser en möjlighet att nå konsensus, hävdar han. Men Laclau är även skeptisk till motsatsen, att som i en del postmodernism söka ren partikularism eller kontextualitet och proklamera det universellas död.

Den bro mellan det universella och det partikulära som han istället föreslår är hegemonisk, delen får representera helheten. Detta sker vanligtvis genom en maktkamp. Det mest populära exemplet bland poststrukturalister är när det västerländska systemet får representera civilisation.[\[30\]](#) Men för Laclau kan hegemoni dessutom skapa möjligheter.

Hegemoni

Hegemoni är för Laclau den centrala kategorin för att teoretisera politik.[\[31\]](#) Enligt ett av mina sociologilexikon innebar hegemoni från början ett lands dominans över ett annat.[\[32\]](#) Det kunde också innebära den princip runt vilken olika delar organiserade sig. Inom marxismen hos Lenin, Bucharin och Stalin betydde hegemoni snarare en klass dominans över en annan klass. Det var Antonio Gramsci (1929, 1935) som utvecklade begreppet till att bli mer vetenskapligt intressant. För Gramsci var staten inte bara ett maktinstrument. Det var också samtycke och lydnad. Genom reformer och kompromisser där man tar hänsyn till olika intressen samt genom att påverka hur människor tänker kan en grupp dominera ett helt samhälle.

Hos Laclau får vi en mer strukturalistisk definition. När något partikulärt anses representera det universella allmänintresset får vi en hegemonisk relation. En grupp blir hegemonisk när den inte sluter sig inom ett närsynt perspektiv.[\[33\]](#) Gruppen presenterar sig själv som ett förverkligande av ett bredare mål som exempelvis befrielse eller ordning.

Exempel på en hegemonisk operation är när Jan Nygren uteslöt Svenska Freds vapenexportforskare Henrik Westander från vapenexportrådet för att han skulle ha representerat ett särintresse. Politikerna å andra sidan skulle ha representerat allmänintresset. Svenska Freds gör själva en hegemonisk operation när de visar på nationers snäva nationalistiska intresse och hur det går stick i stäv med målet om en fredlig värld vilket Svenska Fred representerar. Vi ser här att hegemoni inte är något vi kan avfärda bara för att argumenterandet är hegemoniskt. Jag uppfattar Laclau så att hegemoniska argument kan vara rimliga. Men begreppet hjälper oss att genomskåda maktspelet som sker under argumentationen.

Dessutom – och detta tycks vara unikt för Laclau och hans medskribent till många skrifter Chantal Mouffe – uppstår det faktiskt politiska möjligheter i och

med hegemonin.[\[34\]](#) Vi kan dekonstruera hegemonin och peka på andra möjligheter som uppstår just genom den hegemoniska argumentationen. Om politiker vänder sig mot vad de kallar särintressen och säger att de representerar allmänintresset infinner sig osökt frågan om varför andra representanter från allmänheten är diskvalificerade. Men bara det enkla faktum att en regering säger sig representera allmänintresset gör att det skapas utrymme för andra att använda deras argument.

Det finns ett hot mot gruppens makt när deras hegemoni vinner genomslag. Denna fara är att andra grupper använder hegemonin för att beteckna befrielse i största allmänhet. Nu när arbetarrörelsen nått hegemoni – kanske är vi alla på ett sätt socialdemokrater – kan till och med kapitalismen använda dess partier och fackförbund för att befria marknadskrafterna eller rusta ner välfärdsstaten, allt i sysselsättningens eller allmänintressets namn. Hegemonin tenderar att bryta kontakten med den kraft som skapade dess succé.

Här tolkar jag Laclau som att hegemoni får en symbolisk betydelse som kan hota makten i hegemonin.

Universalism som makt eller symbol

Det universella är för Laclau något partikulärt som lyckats dominera.[\[35\]](#) Som vi sett sker detta genom en hegemonisk operation. Detta öppnar möjligheten att förskjuta det universella som gammaldags totalism och hävda ren partikularism. Men det är ingen lösning eftersom vi bara hamnar i en olösbar paradox. Det går inte att hävda minoriteters friheter utan att överskrida partikulariteten.[\[36\]](#) Annars skulle vi få acceptera andra partikulariteters förtryck gentemot vår partikularitet. Detta accepterande skulle antingen innebära utplåning av den egna partikulariteten eller ett krig där jag som soldat bejakade alla parter rätt att döda vem de ville. Till och med legosoldatens slogan "låt den bäste vinna", är en (ironisk?) hänvisning till något universellt.

Möjligheten att jämföra, att säga att något är bättre eller mer förutsätter det universella. Till och med den populära hypotesen från modern fysik, "allting är relativt", är universell i Laclaus bemärkelse. Den förutsätter att vi kan relatera saker till varandra.

En annan form av hegemoni som Laclau antytt tidigare vore att lägga ihop särintressen.[\[37\]](#) Feminismer som menar att de är en del av ett större sammanhang av etniska grupper, minoriteter, rörelser formulerar också en hegemoni. De har då möjligheten att se saker från olika perspektiv och bli mer globala.

Vi har dock fortfarande kvar ett alternativ till hegemoni och universalism. Vi kan tänka oss en fantastisk harmonisk värld där folk levde för sig själva och att de inte önskade någon annan något ont. Men om varje part bara var vänligt åtskilda från varandra så förutsätter det en åtskillnadsidentitet. Denna identitet innebär att ingen önskar överskrida den egna sfären. Detta förutsätter i sin tur också att alla de andra åtskilda identiteterna är närvarande. De finns där som något vi inte klampar in på. En annan förutsättning är att det finns en grund för skillnaden som skillnad. Vi är inte en del av de andras sfärer. Mina behov inskränker inte på andras. Vi har därmed igen hamnat i en universalism.

Han påpekar också ett mer politiskt problem med harmonier. De maktrelationer som finns mellan grupperna skulle bevaras eftersom ingen önskade sig något som någon annan hade. De andliga och materiella resurserna skulle en gång för alla vara fördelade.

Ren skillnad är alltså varken möjlig eller önskvärd. Våra politiska krav kan därför, enligt Laclau, inte bygga på skillnad. De måste vädja till någon universell princip som den etniska minoriteten delar med andra. Alla ska ha rätt till bra skolor, ett anständigt liv eller få delta i det offentliga livet och så vidare.

Det universella har här inget bestämt innehåll. Det växer snarare fram ur det partikulära som en horisont som sammanbinder oss.

Här växer en annan möjlig tolkning fram. Det universella skulle kunna vara en symbol, en saknad helhet, något utopiskt. Men en sådan symbol undergräver Laclaus resonemang. Hegemoni bygger, enligt honom, antingen på maktkamp eller en aggregation av intressen. Universalism som symbol hänvisar istället till andra principer, som den svages rätt, konsensusprocesser, närmande till sanningen eller funktioner i språket. Hegemoni kan inte riktigt fånga upp symbolvärdet hos universalism.

Låt oss titta närmare på funktioner i det använda språket. Förutsättningar i språket som uppriktighet, hävdande, tilltro skulle kunna vara universella

principer som gör språk och gemenskap möjligt. Dessa kan i så fall inte reduceras till en hegemonisk maktkamp.

Men den totala tilltron, uppriktigheten och förståelsen skulle innebära att dialogen ersattes av monolog. Dialog förutsätter om jag förstår det rätt ett förbipratande, att det vi säger inte är kristallklart varken för mig själv eller andra. Det solklara uttalandet avslutar dialogen. Dialogen behövs när vi inte riktigt vet vad vi pratar om. När vi vet så föreläser vi eller vi talar om hur det är. Möjligtvis kan vi av pedagogiska skäl ställa frågor. Den som uppriktigt inte förstår hela sanningen prövar, hävdar, ställer frågor och får svar eller invändningar. Dialogen är ett sökande där vi prövar och omprövar, undrar och ifrågasätter. Identiteten mellan vad jag tycker och vad jag säger skulle undergräva dialogen. Även lögnen, ironin och misstänksamheten måste motsvara principerna för uppriktighet, vilket skapar möjlighet till samtal.

Enligt mitt resonemang skulle det då vara nödvändigt i en dialog med både förbipratande och förståelse. Vid ett totalt förbipratande upplöses dialogen i två monologer. Men vi skulle också få monologer vid en absolut förståelse av våra egna och den andres yttranden. Det skulle bara bli informationsutbyte. "Jag åker hem nu! Jaha!" Vi kan kalla uttömd informationsutbyte för jaha-monolog. Det är skönt att inte all kommunikation leder till dialog. Varken den totala förståelsen och det totala missförståndet kan vara önskvärda principer för dialog. De hotar istället dialogen. Men både känslan av att inte vara förstådd och önskan att bli förstådd öppnar möjligheten till ny eller bättre förståelse.

Samma nödvändiga dynamiska spänning gäller även när det gäller uppriktighet och lögn. Om vi var totalt genomsnittligt uppriktiga skulle vi inte kunna hävda något.

- Vi måste kämpa för rättvisa. Eller jag menar att jag har uppfattningen att vi måste kämpa för rättvisa Eller rättare sagt jag tror till stor del och ganska ofta att vi måste kämpa för vissa former av rättvisa. Jag tror åtminstone att det skulle vara bra om jag trodde på kamp och rättvisa.

Dialog förutsätter att vi hävdar saker även om vi vid ren logisk analys skulle ha tusentals förbehåll.

Den totala lögnen skulle å andra sidan också upplösa dialogen. Vi måste åtminstone hålla ihop lögnen så att en fantasivärld blir någorlunda

sammanhängande. En lögn fungerar inte utan en viss form av ärlighet och uppriktighet. Det skulle då bara bli nonsens. Nonsens kan i och för sig tolkas meningsfullt men det totala struntpratet fungerar inte som en dialog.

Jag har försökt visa utan att göra anspråk på att bevisa, att hegemoni inte är den enda möjliga lösningen på problemen med universalism och partikularism. Laclaus kritiker har till och med föreslagit att vi ska vända på Laclaus hegemoniska förståelse av det universella. Istället skulle vi använda universella pragmatiska regler för samtal för att förstå hegemoni.[\[38\]](#) Det universella skulle då förklara hegemonin istället för tvärtom.

I vilket fall som helst öppnar universalism som symbol upp för andra möjliga tolkningar än att universalism bara skulle vara symbolernas hegemoniska maktkamp.

Ernesto Laclau ser en positiv möjlighet för det partikulära att tillfälligt fylla och representera det universella. Det partikulära gör då en så kallad hegemonisk manöver. Delen dominerar helheten. Men genom att det är tillfälligt skulle hegemonin vara demokratisk. Den öppnar möjligheter till demokrati. Den ger oss en gemensam horisont.

Universalism som horisont

Låt oss då sammanfatta Ernesto Laclaus diskussion om universalism. Det universella "kan inte ha ett eget innehåll eftersom det då skulle sluta sig kring sig själv".[\[39\]](#) Det universella är nämligen en beteckning på något annat, exempelvis sanningen, mänskliga rättigheter, människans natur. Vi kan inte säga att detta är poängen med Det Universella.

Om det universella kan inte ha ett helt eget innehåll kan det inte vara identiskt varken med sig själv eller med något annat utan det måste identifieras. Universalitet är alltså själva idén om helhet och fullkomlighet. Det universella kan då, enligt Laclau, bara växa fram utifrån partikularitet. Universaliteten negerar partikularitet. Det överskrider det partikulära.

- Men hej! Vänta lite. Då är det universella bara en utveckling av det partikulära!

Nej, det är snarare så att det universella inte kan fyllas. Det kan inte vara en

helhet. Laclau menar att det universella är tomt. Det innehåller ingen egen mening. Det universella visar att det finns något gemensamt mellan lokala kulturer och grupper. Det utgår från det lokala och visar på något mer. Den lokala kulturen vill ju istället hävda något eget.

Här får vi då en grund för universaliteten. Denna grund är att partikulariteten både förnekar och förutsätter helheten. Men detta innebär även att det universella både förnekar och förutsätter delen. Vi får både en samhörighet och en antagonism. Utan denna dubbelhet skulle exempelvis kulturfestivaler bli obegripliga. Där visas ju kultur från olika platser upp samtidigt som man menar att dessa kulturer hör ihop på samma festival.

Det universella blir både jämförbart med det partikulära samtidigt som det inte kan existera skild från det partikulära. Denna paradox är olösbar, enligt Laclau. Denna olösbarhet är själva förutsättningen för demokrati. Om vi löste paradoxen så skulle det partikulära få sig en fast grund, vilket också skulle bli det universellas grund. Partikularitet skulle inte längre existera. Partikularitet skulle övergå till att bli konsekvenser av det universella.

Om demokrati är möjligt beror det på, enligt Laclau, att det universella inte har något fast innehåll.[\[40\]](#) Skilda grupper konkurrerar istället om att ge sin partikularitet funktionen av universell representation.[\[41\]](#) Samhället skapar en rad sådana beteckningar utan eget innehåll. Innehållet blir då temporärt. Det universella blir som en horisont som drar sig tillbaka ju mer vi närmar oss.

Det är det slutgiltiga "misslyckandet" för samhället - att förverkliga "samhället" - som gör skillnaden mellan det universella och det partikulära omöjlig att överbrygga. Samhällets "misslyckande" att göra alla våra relationer underställda samhället är positivt. Detta förhållande gör att vi sociala och politiska aktörer får bära bördan att göra politiskt samarbete möjligt. Klyftan som inte kan överbryggas skapar utrymme för politik.

Representera

Hegemoni är delens försök att definiera helheten. Det innebär att helheten inte är sig själv nog. Det är delens logik snarare än helhetens logik som fyller helheten. Genom att helheten inte blir total så skapas samtidigt öppningar. En hegemoni kan därför inte vara totalitär.

Laclau påpekar att vi den senaste tiden gått igenom en process där samhällets lager skalas bort. Samhället avtotaliseras. Institutioner blir aldrig avslutade. Det politiska breder både ut sig samtidigt som det decentrerar samhället.[\[42\]](#) Det går därför inte att tolka den politiserande tendensen som totaliserande. Detta hade bara varit möjligt och farligt om det politiska var centrerat.

Jag ska försöka konkretisera Laclau för att bättre förstå resonemanget: När människor försöker lösa gemensamma problem tillsammans praktiserar de politik. Det finns alltså som Laclau nyss angav inget centrum för politik. Politik bubblar upp lite här och var som sumpgas i ett träsk. Men politik kommer inte ur en organisk process. Den är ett ofta oväntat försök att besluta tillsammans. Det kan handla om när några grannar i mitt bostadsområde nyligen tillsammans beslöt att rusta upp lekparken. De förhandlade med bostadsbolaget, fick färg och gjorde jobbet själva. Politik behövs eftersom vi när vi möter våra medmänniskor hamnar i konflikter eller får gemensamma problem. Om det hade funnits färdiga logiska strukturella svar på våra problem hade politik inte behövts. Då hade vi bara behövt fullfölja strukturen eller följa logiken. Jag tolkar honom som en radikal demokrat. Han försöker visa att politik inte handlar om experter som efter att ha samlat tillräckligt med information tar de riktiga besluten. Politik handlar om att tillsammans välja.

Låt oss igen lyssna lite närmare på Laclau: Politisk teori måste mer än tidigare bejaka den strukturella obeslutsamheten. Detta innebär nödvändigheten av att välja snarare än avgöra. Teorin om beslut måste undersöka det obeslutbara. Obeslutsamheten uppstår då vi inte kan avgöra motsättningar som mellan det partikulära och universalismen. Vi kan inte (be)sluta den öppning som uppstår. Här är Laclau klart påverkad av Derridas teori om beslut. Men vi undrar nog fortfarande vilken betydelse obeslutbarheten i praktiken får för politisk teori.

Låt oss börja med representationsproblemet. En bra representation kräver en klar överföring av de representerades vilja till representanten. Detta förutsätter någon form av identifiering mellan den representerade och dennes vilja. Vi kan inte på ett begripligt sätt överföra något som vi inte kan identifiera. Representanten behöver veta vad de representerade tycker.

Det finns ett skäl till representation. Den representerade är frånvarande. Beslut som berör denne måste tas även då denne inte närvarar. Beslutet tas genom en förhandling där den representerade är frånvarande. Något nytt uppstår i denna

förhandling.

Representerandet kan därför inte bli fullständigt. Det krävs också en rörelse från representanten till de representerade. Intressen och viljor är fragmenterade. De är inte identiska. Representanten måste därför försöka samla ihop viljorna, forma viljorna till en kollektiv vilja, som denne kan representera. Representanten är alltså med och skapar den vilja denne representerar.

En representativ kanon skapas. Vissa saker blir politiskt möjliga andra anses inte möjliga. Vi skulle kunna säga att representation skapar speciella representationsideologier.[\[43\]](#)

I tidig marxism representerade arbetarklassen allmänintresset. Det kunde de något förenklat göra genom att de fysiskt bearbetade den objektiva verkligheten. Detta skulle skapa en möjlighet att objektivt förstå samhället. Problemet var bara om arbetarklassen själva förstod att de bar på någon sorts allmän sanning. Hos marxismen finns därför ett gap mellan klass i sig och klass för sig, de som rent objektivt tillhör en klass kontra när en klass ser sig själv som just klass. Genom att bli medveten om sin historiska roll blev arbetarklassen en klass som representerade sina egna intressen. Men detta gap gav, enligt Laclau, utrymme för ytterligare en representation. Inom leninismen fick partiet representera arbetarklassen och därmed också de universella intressen som arbetarklassen representerade.

Denna marxistiska operation är ett exempel på hur en grupp får förkroppsliga - inkarnera - det universella. Laclau menar att det är just en sådana hegemonisk operationer som gör att det partikulära börjar representera det universella.

Laclaus hegemonibegrepp förutsätter ett speciellt sätt att resonera. Motsatspar kan inte separeras helt från varandra. Omöjligheten att separera tvingar fram vissa politiska och sociala konsekvenser eller möjligheter. Detta blir ännu tydligare när vi följer hans dekonstruktion av subjekt, [identitet](#) och emancipation. Vi ska titta närmare på dessa begrepp. De används av Laclau för att radikaliserar demokratin, för att upptäcka möjligheter för medborgare att delta och välja. Men låt oss först börja med frihet och tvång.

Frihet och tvång

Frihet innebär självbestämmande.[\[44\]](#) Med detta menar Laclau att inget yttre är bestämmande. För att kunna vara sanna väljare kan inte våra handlingar vara logiskt förutsägbara. Fullständig rationalitet och möjligheten att välja är alltså, enligt Laclau, uteslutande. En rationell valhandlingsteori är därför en logisk motsägelse. En fullständigt logisk slutledning är alltså inte ett val.

Frihet är för Laclau alltså att välja snarare än att följa eller avgöra. I ett helt fritt samhälle skulle makt inte finnas. Behovet av makt skulle ha försvunnit. Men eftersom våra val per definition inte är kalkylerbara blir varje val ett utövande av makt. Våra val inskränker andras möjligheter att välja.[\[45\]](#) Här tycks Laclau förutsätta ett nollsummespel. Gör vi något så minskar andras möjligheter i motsvarande utsträckning. I sådana fall uppstår en obeslutbarhet mellan frihet och makt. Vad vi än väljer så ökar vår makt och andras frihet minskar.

Denna obeslutbarhet innebär att frihet blir att överskrida andras makt. Friheten måste då ta spjörn mot makten. Makt är hindrandet av valmöjligheter. Men denna makt blir också min frihet. Jag kan välja att lyda eller inte lyda. Jag kan välja att utnyttja de nya handlingsmöjligheter som uppstår när andra väljer och utövar sin makt.

Om vi tar exemplet Argentina som Ernesto Laclau kommer ifrån så var befrielsen från diktaturens bojor också ett undertryckande av militärens och överklassens frihet. Men befrielsen innebar också att nya hinder skapades för gemene man och kvinna. Folket fick ta mer ansvar för att organisera egna arbetstillfällen. Makten blev inte lika förutsägbar.

Den totala anarkin å andra sidan skulle vara som att sväva i en rymd utan stjärnor. Jag skulle då kunna röra mig hur som helst, öka och sänka farten, ändra riktning. Men rörelsefriheten skulle inte upplevas av mig själv. Jag kunde eventuellt snegla på min kompass för att se åt vilket håll jag för tillfället vänder mig åt. En fartmätare skulle registrera om jag är på väg åt något håll. Den totala friheten från hinder skulle i längden vara det mest extrema fängelset. Det går alltså inte att tänka sig ett totalt fritt samhälle. Befrielsen innebär alltid undertryckande av möjliga val.

Under en fullständig obeslutsamhet skulle vilket beslut som helst vara riktigt. Det skulle inte finnas några strukturer överhuvudtaget. Inget skulle kunna bestämma något annat. Ingen skulle kunna diskvalificera något beslut. Obeslutsamheten hos Laclau är snarare strukturerad obeslutbarhet. Varje subjekt är då placerad någonstans.[\[46\]](#) Riktigheten hos beslutet är dessutom reglerad utifrån sammanhanget.

Obeslutbarheten är en grundläggande struktur. Beslut kan inte grundas i något yttre eftersom det då inte längre blir ett beslut, ett val, utan en konsekvens, resultatet av en kalkyl. Beslutets ögonblick är som Kierkegaard sa, ett ögonblick av vansinne.

Här föreslår Laclau att beslutet därför måste vara grundat i sig själv. Att grunda det i sig själv innebär att det blir singulärt och partikulärt. Här motsäger Laclau enligt min mening sin egen logik. Ett beslut, ett val, måste ju kunna ha den universiella regeln som en valmöjlighet. Annars har Laclau skapat en universiellt tvingande regel om partikularitet. Beslut är snarare möjligheten att välja en grund eller att välja bort grund. Det är också så vi använder språket:

- Vad grundar du ditt beslut på?
- Ditt beslut är helt grundlöst!

Sammanfattningsvis menar Laclau att frihet har med beslut och val att göra. Friheten är beroende av och tar avstamp från tvånget. Det överskrider tvånget. För oss sociologer finns det dock en frestelse att förklara människors val. Detta menar Laclau är en motsägelse. En grund för beslut är inte samma sak som orsaken till beslutet. Det sistnämnda skulle då vara en språklig motsägelse. Vi kan inte som sociologer bestämma orsaken till val. Möjligtvis kan vi hävda att ett beslut inte var ett beslut. Det var istället följden av vissa omständigheter. Det skulle ju vara en sociologisk intressant iakttagelse. Men för Laclau är det avgörande att inte blanda ihop orsakade handlingar med handlingar som kommer ur ett val. För att utreda detta ytterligare ska vi låta Laclau utreda vad ett subjekt är.

Subjektet som beslut

Vi har i diskussionen kretsat kring individen som katten kring het gröt. Nu är

det dock dags att brottas direkt med subjektet. Laclau definierar subjektet som skillnaden mellan obeslutsamhetens struktur och beslutet.[\[47\]](#) En möjlig tolkning skulle vara att denna skillnad är själva beslutandet. Men jag tolkar dock hans resonemang så att subjektet snarare blir synonymt med beslutet.

Att dekonstruera struktur är att visa dess obeslutbarhet. Obeslutbarheten är skillnaden mellan det faktiska strukturella arrangemanget och alla möjligheterna till arrangemang. Jag tolkar honom så att arrangemang här innebär strukturens innehåll. Inom Saussures strukturalism kallas detta för meningen eller det betecknade. Det aktuella arrangemanget kan då ha uppkommit ur ett beslut. Det är inte bestämt av strukturen. Strukturen har bara angivit förutsättningarna.

Lustigt nog tvingas jag dra slutsatsen att dekonstruktion blir att visa på möjligheterna. Laclaus ser begreppet politiskt. Dekonstruktion ökar möjligheterna till beslut.[\[48\]](#) Det leder inte automatiskt till demokrati. Men det radikaliserar demokratin. Detta är ju sympatiskt även om det låter lite väl banalt. Det måste ju finnas något skäl till att Derrida valde just begreppet dekonstruktion och inte visa-på-möjligheterna-i-strukturen-eftersom-den-inte-är-fixerad.

I varje fall blir hos Laclau beslutets ögonblick något som är lämnat åt sig själv utan några transcendentala regler. Detta är subjektets ögonblick. Subjektet blir lika med beslutet. Grunden för subjektet är då att det inte kan underordnas någon strukturell orsak, determinism.

Men om subjektet inte kan vara underordnad någon orsak kan det inte heller vara något bestämt, enligt Laclau. Subjektet måste vara avsaknad av varande eftersom varande skulle vara bestämmande. Nu får vi inte låta oss falla in i ett självklart resonemang att ett subjekt kan vara kopplat till ett varande. Naturligtvis kan subjektet också höra ihop med varande. Det är själva subjektet som inte kan vara varande eftersom det inte är något speciellt, något bestämt.[\[49\]](#)

Subjekt är därför inte synonymt med begreppet aktör, enligt Laclau, utan snarare till beslut. En människa är alltså inte per definition subjekt. Hon kan vara objekt för andra subjekt. Hennes handlande kan vara orsakat eller det kan vara regelstyrt. Det är just genom ett beslut som ett subjekt uppstår. I vårt

grammatiska vardagsspråket förstår vi ofta subjekt som aktör. Men om vi granskar subjektet i en mening lite närmare kunde vi tänka oss att det egentligen var någon annan som handlade genom aktören. Vi kan ha blivit knuffade. Då är det denna andre som är det egentliga subjektet.

Även om vi inte likställer subjektet med ett mänskligt varande så skulle ju beslutet kunna vara kopplat till ett annat varande. Med vårt språk kan vi säga att; beslutet är taget, beslutet är att vi ska... Jag har inte hitta något ställe där Laclau utreder detta. Men en skillnad skulle kunna vara att ett beslutat vara möjligtvis inte är ett ontologiskt vara. Man kan alltså skilja på att vara och varat.

Vi har kvar problemet att subjektet/beslutet inte kan ha en egen bestämmande substans men att det måste vara självbestämmande. Beslutet kan, hos Laclau, inte hänvisa till något annat än sig själv. En sådan hänvisning skulle ersätta beslutet med effekt. Laclau liknar därför beslutet med en simulation. Vi kan inte vara Gud men vi simulerar att vi är Gud.

Laclaus teori riskerar att hamna i en aktivism och beslutism.[\[50\]](#) Subjektet kopplas lätt till vad det är att vara människa. I sin förlängning uppstår risken att människovärdet blir något som vi måste prestera. Rätten att bara vara förstås i värsta fall som rätten som blir till i beslutet.[\[51\]](#)

Vi kan ana vissa etiska problem som åtminstone måste hanteras om vi kopplar subjektet till beslutet.

Etik som val

Derrida har på senare år funderat på grunden för etik. Laclau tycks dock värja sig mot varje försök att grunda etiken i något universellt.

Det universella kan vara en logisk rationalitet. Logiken kan vara mitt eget bästa som i utopin om den fria marknaden, eller folkets bästa som i fascismen, eller nationens bästa som i nationalismen, eller naturens bästa som i ekologin. Men universella regler kan också vara etiska. Ett etiskt uttalande kan överskrida bundenheten till situationen. Jag skulle vilja säga att etiken kan befria sig från kontextbundenheten och lägga sig i sammanhanget. Etiken kan säga oss något om hur vi bör leva.

Svårigheten är dock hur vi kan argumentera för en universell etik som inte är bunden av sammanhanget.

Den danske teologen Lögstrup föreslår en spontan etik som kommer ur vårt väsen. När någon försöker hoppa upp på bussen i farten sträcker vi spontant ut handen för att hjälpa till.

Men Laclau, precis som Derrida och Levinas, värjer sig mot en ontologisk grundad etik.[\[52\]](#) En sådan etik grundat på varat blir i sin förlängning oetisk. Den tar bort möjligheten att välja. Och om vi inte väljer är etik ett malplacerat begrepp. Det totalt spontana, det som inte ens beslutar, skulle då snarare tillhöra vår sociala natur. Etik är något annat.

Vi kan å andra sidan tänka oss att etiken grundas på vårt sociala system eller på en struktur av gemensamhet. Etik skulle också kunna grundas i diskursen, i vår språkliga strukturering av erfarenheter. Men både Laclau och Derrida menar att det inte går att härleda etik utifrån strukturen av erfarenheter. Etiken måste snarare kopplas till det gemensamma. Laclau menar att ingen norms riktighet kan härledas ur någonting som är oberoende av de gemensamma utrymmena.

Men låt etiken då grundas i just det gemensamma, skulle jag säga. Jag anar att Derrida och Levinas inte skulle avfärda detta. Men Laclau är skeptisk.

Levinas föreslår exempelvis en universell öppenhet inför den andre, ett bejakande av den andre. Att vi borde följa denna regel innebär inte att vi inte skulle kunna välja bort den. Bör:at är alltid per definition något vi kan bejaka eller förneka. Vi kan inte välja bort bör:at i sig, det etiska ansvaret finns kvar. Men vi kan välja att göra precis det vi inte borde göra.

Låt oss använda Laclaus sätt att resonera mot honom själv. I ett samhälle utan etiska lagar skulle vi knappast kunna ta etiska beslut. Etiken är möjlig just genom att det åtminstone principiellt finns möjlighet att följa beslut. Vi kan välja ett etiskt förhållningssätt när vi handlar. Men just därför uppstår ett universalitet hos etiken. Den kan vädja utöver den lokala situationen. Vi får då etiska regler eller krav.

Men detta gör samtidigt att vi faktiskt måste välja om dessa regler fungerar på nästa situation. Vi kan välja att följa den generella etiska regeln. Annars skulle

vi ju ha hittat en regel som begränsade våra valmöjligheter: – Följ inga etiska regler.

Både avsaknaden av en universell etik och absoluta etiska regler skulle enligt det här synsättet omöjliggöra etiken. Vi får här en spänning mellan etiska regler och partikulära etiska beslut. Men denna spänning gör etik möjlig. Etik rör sej då i en rymd mellan beslut och regel. Detta är inte uttömmande utläggning om etik. Jag försökte snarare skissa ett laclaunskt sätt att bejaka möjligheterna till en universell etik.

Laclau har ju antytt att själva grundandet måste vara ett val, annars blir beslutet en effekt och därmed amoraliskt. Det är också så vi använder språket. "Jag grundar mitt beslut på..." Av någon anledning värjer sig Laclau mot de öppningar han själv öppnat.

Om jag förstår skillnaden mellan Laclau och Derrida rätt är Derrida mer öppen för det universella etiska ansvaret inför andra. Men Laclaus resonemang är inte oetiskt. Det får etiska konsekvenser. Han visar bland annat hur tolerans begränsar möjligheten till ett fullkomligt gott liv.

Tolerans som intolerans

Tolerans är en viktig aspekt av politik. Här ser vi ytterligare en av Laclaus obeslutsamheter.[\[53\]](#) Vi kan varken tänka oss en total tolerans eller ett fullständigt gott samhälle.

En fullkomlig tolerans skulle inte ha rum för intolerans. En tolerans som innehåller intolerans är ju inte helt och fullt tolerant. Om vi bildar en tolerant förening för tolerans i samhället accepterar vi inte en massa intolerans hos medlemmarna.

Tolerans bygger alltså på intolerans mot just intolerans.

Om vi istället grundar toleransen helt i något yttre utanför begreppet själv förlorar det mening. "Vi tolererar att folk driver med vår kultur men inte på ett sådant sätt att någon tar skada." Det skulle innebära att vi tolererade det som är bra enligt denna yttre måttstock. Vi skulle inte tolerera det som inte är bra. Men då vore ju tolerans ett malplacerat ord.

För att det ska bli meningsfullt måste jag tolerera det jag inte håller med om. Jag kan inte grunda det i något värde som jag helt ställer mig bakom. Om vi vill förverkliga ett gott samhälle kan tolerans, enligt Laclau, bara handla om det som inte är gott.

Vi har gått igenom tolerans som intolerans mot intolerans. Och så har vi avvisat intolerans baserad på yttre regler. Men vi har ytterligare en viktig diskussion. Vi skulle kunna tänka oss ett fullkomligt tolerant gott samhälle. Om vi konsekvent försökte skapa det goda livet riskerar vi ständigt inbördeskrig. Fullkomligheten är alltid fullständigt intolerant, hävdar Laclau. Någon österländsk mystiker invänder kanske att fullkomligheten uppnås bara genom tolerans gentemot andra. Men då får vi en dualism. Fullkomligheten blir en inre egosak och då också intolerant när det gäller mig själv. Toleransen utåt mot det ofullkomliga innebär samtidigt att vi inte kan vara fullkomliga i våra relationer. Fullkomliga relationer kan inte ha någon plats för tolerans.

Tolerans innebär istället att vi har plats för ofullkomlighet.

En kristen invänder kanske att tolerans måste bygga på kärlek mot alla ofullkomliga syndare. Men om vi pratar om kärlek säger vi också något om vad som inte är kärleksfullt. Tolerans blir då bara relevant gentemot det som inte är kärleksfullt.

Vi anar här en motsättning. Tolerans kan inte helt tolerera intolerans. En obegränsad tolerans skulle vara lika destruktivt som intolerans. I ett tolerant samhället måste vi vara intoleranta mot vissa företeelser.

Intolerans är alltså förutsättningen både för möjligheten och omöjligheten till tolerans. Det är inte möjligt att besluta vad gränsen mellan tolerans och intolerans går. Själva motsättningen tolerans/intolerans blir alltså mer grundläggande än respektive poler.

Här skulle jag vilja dra ut ytterligare en konsekvens av Laclaus resonemang. Det öppnar möjligheten att tolka tolerans som en motvikt mot alla goda värden. Tolerans får då enligt min mening, en dekonstruerande funktion. Tolerans ruckar och förskjuter alltid det som vi anser är gott. Tolerans är en problematisering av det goda. Det är en öppning för ondskan. Denna öppning vill vi gärna sluta. Men vi kan inte sluta den helt. Då skulle vi bli djävulskt intoleranta.

När vi kämpar för solidaritet ger tolerans plats för det som inte är solidariskt. Solidariteten kan då aldrig bli total eller totaliserande. I ett tolerant samhälle vill vi inte nå fram till fullkomlighet. Vårt samhälle och våra visioner kan inte bli identiska.

Närvaro och identitet som politikens hot

Den totala närvaron – identiteten – ger inget utrymme för skillnad. Det som är åtskilt är inte närvarande. Här har vi en av de svåraste dekonstruktionerna hos Laclau. Sammanfattningsvis går den ut på att om något är identiskt med sej själv så är det inte skilt från sej själv. Skillnad och identitet är motsatser.

Samma sak gäller närvaro. Närvaro kan inte vara frånvarande. Närvaro är en identitet. När vi pratar om närvaron är vi frånvarande. Vi har distanserat oss gentemot närvaron. Det är antagligen därför den totala närvaron i österländska religioner förknippas med tomhet. När vi börjar reflektera så har vi redan börjat distansera oss.

En total närvaro innebär att närvaron inte är tillgänglig för argumentation eller förnuft.[\[54\]](#) Argumenterandet kan inte fånga verkligheten som närvarande. Det finns en skillnad mellan det jag hävdar och verkligheten. Argumenterande är skiljande.

I en total närvaro är alla möjligheter uteslutna. De är ju frånvarande. Möjligheter splittrar närvaron. Det är möjligen så. Den närvarande närvaron kan ju inte peka utöver den aktuella närvaron. Då skulle ju närvaron också innebära frånvaro, det som ännu inte är. Den närvarande drömmer sej inte bort.

Närvaro är det som är och frånvaro är det som (ännu) inte är. Begreppen förknippas alltså med varat och intet. Närvaron och frånvaron, varat och intet har därför blivit en ontologisk grund för förståelsen eller vetenskapen. Varat splittras genom skillnad, genom frånvaro, det som inte är. Grunden är splittrad. Grunden kan aldrig vara identitet. Det är alltså så att subjektet kan få tillgång till varandet bara genom att inte vara närvarande. Det är det vi kallar reflektion.

Här återkommer Laclau till subjekt och objekt. Subjektet är för honom en frånvaro av ett bestämt vara. Subjektet kan inte vara på något speciellt sätt. Då

blir det förklarat och förutsägbart. Det som är förutsägbart är då inte ett subjekt utan en kalkyl.

Laclau drar då den för honom logiska slutsatsen att subjektet kan ses som saknad och identitet kan ses som objektivitet. Det närvarande, själva varat, är bestämt. Där finns ingen reflektion. Där finns inga beslut. Därför blir identitet, den totala närvaron, när man är identisk med den som man tror sej vara ett objekt. Man undrar då inte om man egentligen är någon annan än den man tror sej vara. Man funderar inte på andra möjliga sätt att vara. Man är närvarande. Man drömmer sej inte bort.

Det är just genom att subjektet kan identifiera sej med något annat som gör subjektet till ett subjekt. Det är då vi kan ta beslut. Behovet av identifiering förutsätter att det inte finns någon identitet. Det ideala subjektet som orsakar sig själv och är identisk med sig själv finns inte enligt Laclau.

Subjektets identifiering är saknadens utsträckning mot närvaro och bestämning. Identifieringen får funktionen att fylla ett tomrum. Detta ska inte här tolkas existensialistiskt eller psykologiskt. Laclau opererar här med mening som text - inte med medvetandet.[\[55\]](#) Egot blir snarare precis som subjektet en strukturell förutsättning för hur vi lever.

Egot får, hos Laclau, funktionen att missförstå. Det som inte är avslutat blir illusoriskt avslutat. Egot går igenom transformerings genom en rad identifieringar. Dessa identifieringar använder två huvudmekanismer - projektion och introjektion. I projektionen förstås omgivningen utifrån egot. I introjektionen införlivas omgivningen med egot. Jag tolkar egot som en möjlighet i meningsstrukturen. Egot är hos Laclau inte bestämmande eller avgörande. Det är alltså inte så att vi är ego-istiska. Vi kan möjligtvis välja att bli det.

På så sätt blir egot snarare ett sociologiskt än ett psykologiskt begrepp. Jag anar att här har vi en möjlig socialpsykologisk brygga mellan individ och samhälle. Genom introjektion[\[56\]](#) förs samhället in i individen. Samhället blir införlivat med mej själv. I vårt favoritexempel lagen måste faktiskt en introjektion ske. Lagen blir en del av egot.

Lagen blir införlivad i vårt ego. Vi lyder och tar spjörn mot lagen. Lagen blir då också något som subjektet tar spjörn emot. Detta är giltigt om vi ser subjektet

som ett beslut som kan identifieras med individ såväl som med grupp eller rörelse. En grupp av vänner kan genom ett beslut om handling bli ett subjekt. Subjekt är alltså inte bara individuella beslut.

Inom politisk teori identifieras lagen med samhällen. Men lagen är inte bara något externt. Den blir en internaliserad lag. Den blir något fast, något att stå på, något att luta sig mot. Lagen blir en plats. Subjektet blir en ickeplats för Laclau.[\[57\]](#) Lagen är en objektivitet som gör identifieringen möjlig. Den fyller tomheten i subjektet. Men vi kan inte identifiera oss helt med lagen. Subjektet skulle upphöra om identifieringen med lagen lyckades.[\[58\]](#)

Lagen ger en möjlighet för gruppen att bli ett vi, en enhet. Vi:et som är obestämbar tar spjärn mot något bestämt. Om lagen bestämde åt oss skulle vi:et inte vara subjekt.

Samma sak sker även med andra institutioner. Språk och strukturer fyller samma funktion. De är objektiva, bestämda. Subjektet skulle bli predikat (min formulering) om språket bestämde. Om språket bestämde våra tankar skulle det egentliga subjektet vara språket. Men språket är bestämt. Detta skapar den möjlighet som gör subjektet möjligt.

Vi ser då flera sätt att identifiera individ och samhälle med varandra. Egot för in samhället i individen genom introjektion och för ut individen i samhället genom projektion. Subjektet tar spjärn mot lagar, språk och andra strukturer vilket gör politik och samhälle möjligt.

Egot och subjektet är bara två av flera bryggor mellan samhälle och individ. Det viktiga för vår diskussion är att båda förutsätter att vi inte har någon identitet eller närvaro varken hos samhället eller individen eller mellan dem.

Varken identitet eller närvaro behöver några bryggor. Identitet innebär ju att flera företeelser egentligen är ett. Vi behöver inga bryggor mellan det som är samma sak. Och närvaro innebär på ett liknande sätt identitet. Något är närvarande i något.

Tjaha! Vi börjar lite smått tvivla på om något av det här är relevant för våra liv. Låt oss pröva det på samhället. Vi tänker oss att samhället blir helt och fullt närvarande. Försök att tänka dig den förverkligade kommunismen eller det harmoniska organiska ekologiska samhället. Då skulle subjekten till slut få sin

sanna identitet. Det skulle då inte finnas någon plats för identifiering med något annat. Vi strävar inte efter några andra utopier. Vi är inte på väg någonstans.

Utopin är tänkbar. Men frågan är om vi kan organisera total ordning. Om splittringen mellan ordning och ordnande istället är grundläggande, då är det frånvarande subjektet och omöjligheten till stabil identitet förutsättningar för att hantera samhället.

Avsaknaden av identitet är förutsättningen för politik överhuvudtaget.[\[59\]](#) Det är bara när vi ser oss som ofullkomliga (ohela) som vi kan identifiera oss med våra medmänniskor och skapa någon sorts gemenskap. Detta gäller grupper såväl som individer. En fullkomlig grupp med en förverkligad identitet skulle inte bara vara överlägsen andra grupper. Den skulle inte heller behöva andra grupper. Utopierna om autonomi, suveränitet och självförvaltning är alltså i sin förlängning ett hot mot samhället.

Mycken politisk teori såväl som praktik har haft för avsikt att ta bort ambivalens och motsättningar. Man måste då dra slutsatsen att politik har försökt avskaffa sig själv.[\[60\]](#)

Motståndets bundenhet till makten

Laclaus diskussion om makt är intressant. Den är hoppfull. Den lyckas nästan flytta över makten till oss medborgare. Intressant är också att synsättet ligger nära mer aktivistiska maktteorier som Henry David Thoureaus, Mahatma Gandhis och Barbara Demings. Kortfattat går Laclaus resonemang ut på att makt förutsätter lydnad. Men lydnad är ett val. Om makten hade möjlighet att direkt kontrollera människor rent fysiskt så skulle det inte vara makt. Vi utövar inte makt när vi får en kasperdocka att agera som en människa. Vi kontrollerar den.

Laclau lyfter fram tre politiska synsätt. Identifieringen av friheten med subjektet. En extern bestämd trygghet som ledaren eller riksdagen. Och till sist synen att organisation behövs för att förverkliga friheten.[\[61\]](#)

Under identifieringen av subjektet med friheten förutsätts vanligen subjektet vara rationellt. Detta förutsätter i sin tur att friheten inte är orsakad. Det som är orsakat blir då objektivt snarare än subjektivt. Och det som är objektivt är

därför inte heller förnuft-igt.

I orsaksbestämningen främliggörs subjektet. Men det är detta främliggörande som gör friheten möjlig. Bestämning blir förutsättning för friheten snarare än bestämning av den. Organisationen blir då det tvång som gör friheten möjlig.

Vi ser här den dialektiska vändningen hos Laclau där friheten måste ta spjörn mot tvånget. Friheten förutsätter tvång. Friheten kan inte frigöra sig från ingeting. Det måste frigöra sig från nånting. Det bestämda objektet är i motsats till ingeting.

Jag väljer att åskådliggöra hans resonemang med hjälp av lagen. Domstolen ska göra en bedömning och sen besluta. En domstol som konsekvent följde slutledningar skulle inte ta dom(be)slut. En helt kalkylerbar lag skulle då inte behöva domstolar. Lagen blir något objektivt. Den är motsatsen till ingen-lag. Därför är den också bestämmande. Om lagen istället var förnuft så vore den inte bestämmande. Ett domslut kan då inte vara lagen. Det är snarare ett subjekts förhållande till lagen. Domaren kan fatta ett domslut just för att beslutet inte är identiskt med lagen. Det är alltså inte så att något förnuft i lagen besätter domaren och styr domarens beslut.

Rättspositivismen med sin identitet mellan gällande rätt och riktighet blir, enligt min tolkning, i sin förlängning en teori om att domaren eller medborgaren är besatt av lagen. Jag skulle vilja hävda att identiteten mellan gällande rätt och riktighet försöker frambesvärja ett förnuft i lagen. Vi får då en demonisering av lagen. Advokater och aktivister som hänvisar till sunt förnuft eller moral blir då exorcister. De försöker driva ut detta främmande förnuft som besatt lagen. Först då blir det möjligt att tolka lagen och föra en dialog med åklagare och domare. Och det är först då som domaren kan fatta ett domslut.

En förnuftig lag skulle, enligt Laclau, vara en förlängning av subjektet. Subjektet är ju per definition inte bestämt. Vore det bestämt så skulle det vara ett objekt. Detta objekt kan inte ens vara lydigt eftersom lydnad förutsätter ett förnuftigt subjekt. Ett förnuftigt subjekt kan tolka lagen. Då blir det också möjligt att lyda lagen eller bryta den. I denna möjlighet ligger friheten. Friheten kan förverkligas tack vare lagen.

Ett totalt brytande mot lagen skulle då vara lika beroende av lagen som en total lydnad. I vilket fall som helst fyller lagen funktionen av extern trygg

bestämning. Hobbes menar att ordning måste accepteras för sin egen skull, inte för att den skulle ha någon etisk företräde utan för att alternativet är oordning.

Vi famlar inte i intet. Den totala oordningen kan inte ens vara kaos. Även förvirring eller kaos innebär en ordning som man kan ordna sig efter.

Avgörande för vår syn är att makt inte blir absolut.[\[62\]](#) Till och med den konservativa maktförespråkaren Hobbes menar att vi har ett val. Makt kan bara finnas där makt inte finns. Friheten gör makt möjlig.

Men då kan det inte som i en del postmodernism finnas ett likhetstecken mellan legitimitet och makt. Under total makt skulle det vara likhetstecken. Då skulle det ju inte finnas något utrymme att säga att makten är legitim eller illegitim.[\[63\]](#) Total makt eller makt som är jämlikt fördelad är inte någon makt alls, enligt Laclau.[\[64\]](#)

Om makten alltid öppnar upp för motstånd så sker också en motsatt rörelse. Motståndskämpens identitet innebär en skillnad gentemot förtryckaren. Detta är en väsentlig del av att vara oppositionell. Men det innebär också att motståndskämpen inte kan hävda sin identitet utan förtryckaren.

Vi får här en grundläggande ambivalens i allt motstånd. För att skapa verklig förändring krävs en eliminering av både det förtryck som hindrar ens befrielse samt min egen identitet som befrielsekämpe. Detta är knappast möjligt under själva kampen. Rent sociologiskt får vi i varje fall en förklaring till att det finns och också måste finnas en viss konservatism inbyggd i all opposition.

Idén att opposition i sig innebär en radikal omvandling måste därför överges. En politik av skillnad betyder också fortsatt skillnad. Detta är en välkänd diskussion inom feminism mellan de som vill lyfta fram kvinnligheten och de som menar att föreställningen av kvinnlighet är en förutsättning för patriarkatets förtryck. Kvinnor kommer alltid att förbli det andra könet så länge vi accepterar en uppdelning av mänskligheten i två kön.

Aletta J Norval från Sydafrika reflekterar över hur hennes egen identitet som en annan är grundläggande för henne själv.[\[65\]](#) Hennes lösning är att apartheid måste vara närvarande även under postapartheid. Men apartheid blir då ett varningens ord mot allt hävdande av en slutgiltig enhet och identitet.

Aletta J Norvals operation kan tolkas som att den oppositionella identiteten främst negerar apartheid som universell form. Motståndsidentiteten bygger inte på det specifika innehållet hos apartheidregimen. Det är själva företeelsen med slutgiltiga identiteter som kritiseras. Eller kanske är det identitet i sig som avvisas.

Ytterligare en möjlighet för den envetret oppositionelle är att befrielsen tar över förtryckets form. Detta beskrivs i myterna som Freud återger om det rituella mordet på den tyranniske fadern. Sönerna äter rituellt upp fadern för att verkligen utplåna honom. Men de blir istället som honom. Faderns förtryck lever vidare genom sönerna.

Befrielsens befrielse

En helt genomförd emancipation förutsätter avskaffande av makt.[\[66\]](#) Men frigörelsen förutsätter också ett förtryck att befria sig ifrån. Detta i sin tur inkluderar att vi har ett löfte eller åtminstone en vision om något annat. Relationen mellan de som deltar i befrielsen och det andra kan inte vara en objektiv identitet. Det är just en relation – inte ett förutbestämt samband. Befrielse har alltså mer med val och beslut att göra än objektiva processer.

Om befrielsen istället skulle vara en objektiv process skulle den vara underordnad någon logik i befriandet, påpekar Laclau. Befrielsen skulle med andra ord vara underordnad logiken hos förtrycket. Vi skulle ha en identitet mellan förtryck och befrielse.

En befrielse som är orsakat av förtryckets inre motsägelser eller inre upplösning skulle, enligt hans synsätt, inte vara en sann emancipation. Vi skulle i och för sig kunna bli befriade. Men detta är inte samma sak som befrielse eller emancipation. Befrielse förutsätter också att inte heller förtrycket kan vara totalt objektivt. Då skulle ju inte befrielse vara praktiskt möjligt.[\[67\]](#)

Emancipation kan alltså inte objektivt förklaras, enligt Laclau. Naturligtvis kan jag förklara en rad förutsättningar som gjorde befrielsen eller förtrycket möjligt. Jag kan förklara hur motstridiga krafter utvecklats eller hur de är konstituerade. Men jag kan inte förklara själva konfrontationen, beslutet att kämpa. Här skulle man kunna använda Laclau för att visa hur den spontana konfrontationen måste vara ett val. Om den vore orsakad skulle spontaniteten

upphöra.

Laclau menar att den första diskussionen om radikal emancipation uppstod i kristendomen.[\[68\]](#) Här uppstår då också några av de grundläggande problemen med makt och emancipation. Om Gud var allsmäktig i betydelse orsaken till allt som sker är Gud inte helt god. Han skulle då vara ansvarig för att ondska finns till.

Ytterligare en spänning är mellan den universella uppgiften att skapa rättvisa, mätta fattiga, befria fångar och den ändlighet som kännetecknar aktören. Vi är partikulära.

Vem representerar egentligen de fattiga? Vi kan inte hänvisa till Kristus, proletariatet eller tredje världen. Hur kan vi då säga att vi deltar i en befrielsekamp snarare än ett förtryck? Om vi hävdar att vi deltar i befrielse börjar vi själva representera de förtryckta. Men då hotar vi samtidigt de förtrycktas befrielse. En total representation skulle omöjliggöra befrielsen.

Ett alternativ är att grunda befrielsen i något objektivt. Men då får vi tillbaka problemet att själva grundandet blir en representativ akt. Jag hävdar kanske att mitt val av grund är riktig. Alternativet vore om grunden verkligen var objektiv i sin fulla betydelse. Men om jag inte ens behöver välja grunden för befrielsen, då skulle det objektiva vara totalt och emancipation omöjligt.

Universell emancipation blir, enligt Laclau hur vi än vänder på det logiskt omöjligt.[\[69\]](#) Men vår erfarenhet säger oss att befrielse är nödvändig och vi hoppas dessutom att den är möjlig.

Ofullständigheten som grund för befrielse

Låt oss ta ett par steg tillbaka i våra funderingar. Ett motsatspar kan inte vara totalt. Därför kan vi inte hitta någon fullständig grund för revolution. Att vara i motsats till något innebär aldrig ett fullständigt utplånande av det andra. Motsättandet bygger, hos Laclau, snarare på omöjligheten av det andras totala eliminering.

Osäkerheten och "ofullständigheten hos de gränser som skapar social ojämlikhet är grunden" för möjligheten till en självständig kamp.[\[70\]](#) Det kan alltså inte vara så hos Laclau att rörelser skulle vara underordnade något

avgränsat intresse eller någon grupps identitet. Om så skulle vara fallet vore rörelser underordnade själva fronten, den som uppehåller avgränsningen. Grunden är ofullständighet snarare än identitet, osäkerhet snarare än intresse.

I klassiska diskurser som inom en del feminism och socialism var den befriade identiteten tvungen att existera före själva befrielsen. Man sökte ett urmatriarkat eller en urkommunism. Detta var ett resultat av ett radikalt motsatsförhållande gentemot de andra. Urfriheten var ett försök att komma bort från beroendet av motparten. Denna urfrihet fanns ju före motparten. Då var man inte framväxt ur patriarkatet eller ur kapitalismen.

Socialismen tog åtminstone två vägar, enligt Laclau. Inom socialdemokratien och leninismen blev arbetarklassen delvis införlivad i staten. Den andra vägen ledde till klassegregation genom våld och avståndstagande från allt deltagande i demokratiska institutioner.

Idag är det lättare att bejaka att motparten är en del av min egen identitet som motståndskämpe. Det finns inga skarpa gränser. De tycks ha luckrats upp. Något han inte nämner är att denna uppluckring av frontgränsen inom vänstern har föregåtts av ickevåldsrörelsen. Redan Thoreau, 1849 och Gandhi vände upp och ner på tanken på en front, mellan vi och dem. För Thoreau var "det allvarligaste hindret" för förändring de människor som fastän de i åsikt är motståndare till regeringen "skänker den sin lydnad".[\[71\]](#) Gandhi hade en liknande formulering: "Om bara folk förstod att det är omänskligt att lyda orättfärdiga lagar, så skulle ingen tyrann kunna förtrycka dem".[\[72\]](#)

Förutsättningen för denna självförståelse är, enligt Laclau, att bejaka sina egna begränsningar och ofullkomligheter.[\[73\]](#) Jag kan inte bli hel eller hitta min egen identitet. Det vill jag inte heller eftersom jag då inte skulle kunna sträcka mig ut efter andra, identifiera mig med min nästa.

Om jag får ta mig friheten att dra ut konsekvenserna av Laclaus resonemang så antyds här en teori om möjligheterna till solidaritet och faktiskt även kärlek. Som hel varelse skulle jag inte kunna älska. Jag skulle inte vilja förena mig med en annan. Ofullständigheten ger möjligheten till identifiering med den andre. Den romantiska drömmen inom äktenskap att vilja bli ett[\[74\]](#), uppgå i den andre, kan då ta sig två uttryck. Det kan vara en dröm som verkar genom identifiering. Men det kan också vara en begynnande identitet som då blir

uteslutande och sig själv nog.

Meningslösheten gör samhället möjligt

Vi har sett hur motsättningar skapat skrevor, öppningar och utrymme för ny förståelse. Universalism och partikularism diskuterades med hjälp av hegemoni. Friheten gjordes möjlig tack vare tvång. Subjektet frigjordes från alla orsaksförklaringar. Identitet och helhet ställdes mot identifiering.

Laclau bygger en stor del av sin dekonstruktion på strukturalismens uppdelning av tecken i form och innehåll, betecknande och betecknat, syftande och mening. För att inte motsägelser bara ska förvrida begrepp till förvrängd oigenkännlighet försöker Laclau hitta logiker som överbrygger motsägelserna. Dessa bryggor bygger på uppdelningen av tecken i form och innehåll. Vi får en grundläggande obeslutsamhet. Tecknen hänvisar inte till något bestämt. Denna osäkerhet möjliggör samvaro och befrielse.

Men jag är tveksam om skillnaden mellan form och innehåll verkligen är så knivskarp. Form är också en form av innehåll.

Laclaus resonemang bygger på Saussures beskrivning av tecken som är beroende av andra tecken genom ett system. Ett tecken syftar på något meningsfullt. Mening är då det som fyller, själva innehållet.

Laclau lyfter då fram möjligheten till tomma tecken.[\[75\]](#) Det är tecken som inte syftar på något speciellt. På ett sätt är de menings-lösa. Denna möjlighet till tomma tecken försonar tillfälligt motsägelserna i Laclaus diskussion. Men ett tomt tecken är ändå att syfta. Det finns dock inget givet innehåll. Förtryck, ordning, enhet, revolution, befrielse eller rättvisa skulle kunna fungera som tomma tecken.

Tomma tecken har inte med ambivalens eller med tvetydighet att göra. Motsägende syftningar har fortfarande meningsfullt innehåll. Om man inte syftade på något så kan man inte heller vara motsägelsefull. Även att inte riktigt kunna bestämma sig är meningsfullt. När vi tvekar så tvekar vi därför att vi upptäcker alternativ.

Men hur kan en beteckning syfta utan att så att säga syfta? Enda möjligheten, hävdar Laclau, är att det finns något som uppnås i just det att beteckna.

Saussure menar att språk är ett system av skillnader. Poängen med ord är att de är skilda från varandra. Annars får vi samma effekt som när den färgblinde Magnus Härenstam i Fem myror är fler än fyra elefanter skulle lära sig spela piano. Hoppfullt tog han till sig en ny pedagogik. Han målade varje tangent i olika färger. Men resultatet blev grå-grå-grå-grå-grå.

Skillnad är en relation. Det innebär, enligt Laclau, att hela språket är inblandat i varje beteckning. Vi kan inte beteckna något specifikt om vi inte vet att det betecknar något annat än andra tecken. Det finns ingen direkt koppling mellan tecknet för katt och själva katten. Men de fyra bokstäverna skiljer sej från andra bokstavskombinationer. De skiljer sej från hund eller badkar. Möjligheten att beteckna ligger i språket som helhet, som system.

Men denna möjlighet att beteckna är också språkets begränsning. Det vi inte kan beteckna faller utanför språket. Det finns en gräns runt språksystemet. Men denna gräns kan vi inte beteckna för då låg den ju innanför språksystemet. Gränsen måste då vara själva avbrytandet av processen att beteckna - dess kollaps.[\[76\]](#) Vad som skapade möjligheten att beteckna har också skapat dess omöjlighet.

Men vi får ytterligare en motsägelse.

Varje beteckning får sin identitet från skillnad. Identitet blir lika med skillnad. Katt stavas annorlunda än hund. Varje språklig identitet uttrycker sig själv som skillnad samtidigt som det upphäver sig själv genom att vara en del av systemet - ickeskillnad. Detta är en olösbar motsägelse.

Laclau drar därför slutsatsen att det bara är denna radikala omöjlighet av system som ren närvaro och identitet som gör system möjliga. Grunden för systemet är själva gränsen för systemet. Systemet kan inte bygga på ett närvarande innehåll eller dess identitet.

Den snåle skribenten Laclau ger oss sällan exempel att tugga på. Men låt oss själva pröva detta på byråkratier. En byråkrati ska skapa förutsägbarhet. Vi ska veta vad som gäller. Vi ska inte behöva vara oroliga för att någon i byråkratin ska sluta eller byta arbetsuppgifter. Byråkratin ska fungera ändå. Alternativet till byråkrati är kontakter och intitiativ, att man var gång får starta från början. En byråkrati skulle då bygga på en avgränsning gentemot tillit, kreativitet, spontanitet eller när-jag-känner-för-det.

Byråkrati bygger alltså i det laclaunska tänkesättet inte på rutinerna utan på rädslan för att saker och ting inte ska bli gjorda. Nåväl, detta sistnämnda råkar vara den populära definitionen på byråkrati, att något är alltför byråkratiskt. Men att man i praktiken ofta behöver ha kontakter i en byråkrati, att man behöver smörja och ställa sej in, visar bara att byråkrati är en kamp mot just detta. Det som vi kallar för "typiskt byråkratiskt" är egentligen obyråkratiskt. Men det obyråkratiska blir då ändå förutsättningen för byråkratin. Vi säger till och med så; "hon var obyråkratisk, hon var smidig". Det behövs något obyråkratiskt för att en byråkrati ska fungera. Det finns en motståndskraft som kommer från Jaroslav Haseks Den tappra soldaten Svej. Han fick byråkratier att kollapsa bara genom att lyda dem ordagrant. Den totala byråkratin skulle vara omöjlig.

Kännetecknet för ett system är just det som det inte skulle vara. Ett system som fungerar väl glöms bort. Det bortglömda förlorar sina kännetecken. Kännetecknen är bara för det som är känt. Byråkrati förutsätter alltså ickebyråkrati för att fortleva.

Liknande resonemang borde då också gälla kapitalism. Utan möjligheten till utebliven vinst finns ingen konkurrens. Utan konkurser ingen kapitalism. En garanterad vinst skulle göra kapitalism omöjligt. Det är inte överflöd utan knapphet som föder kapitalismen.

Tillbaka till ämnet. En tom beteckning är , enligt Laclau, det som betecknar systemets rena närvaro. I vår diskussion fanns ju inte närvaro. Men vi får ändå en beteckning. Vi får en beteckning utan innehåll. Denna beteckning av systemet är en helhetsbeteckning. Den betecknar likhet. Den måste ignorera att systemet består av skillnader.

Det är just detta förhållande som gör politik möjligt. Tomma beteckningar gör samhället möjligt. Det går att fatta beslut som berör olika människor i helt olika situationer när vi inte i detalj försöker bestämma varje situation som ska innefattas i beslutet. Ett extremt konkret detaljrikt beslut skulle frontalkrocka med människors olika liv och förutsättningar. Kanske är det bara tomma beteckningar som större grupper kan komma överens om.

Jag är dock inte övertygad om Laclaus och Saussures dualistiska uppdelning av tecken håller. Förtryck är inte ett meningslöst tomt begrepp även om det

används generellt utan specificerat innehåll. Om en syftning är generell är just vagheten det mest precisa. En vag antydning är kanske precis det vi menar. Exakthet är vanligen missvisande.

Ytterligare ett argument mot Laclaus tomma beteckningar är att det konkreta innehållet dessutom alltid är en tolkningsmöjlighet så fort vi använder vad Laclau kallar tomma tecken.

Jag tror att Laclau i sitt resonemang om tomma tecken gör misstaget att blanda ihop tecken med begrepp eller ord. Ett begrepp som apartheid kan ju användas för att beteckna en företeelses form eller struktur utan att begreppet ska analyseras som tecken. Men apartheid kan också förstås som ett tecken utifrån ett språksystem.

- Oh hjälp, tänker kanske du som läser. Ord och begrepp är självklart del av språket. Nu rör han till det för sig.

Jag skulle vilja svara att språk kan förstås på olika sätt. Språksystem är bara en aspekt på språket. Man kan analysera ett ord som ett tecken eller som ett begrepp. Även om det råkar vara samma bokstäver behöver inte teckensystem ha samma struktur som en annan meningsstruktur. Språk kan fungera på olika sätt. Form och innehåll, syftning och mening hos begrepp och tecken behöver inte alltid vara analoga. När vi talar och läser förstår vi ord genom de kopplingar som görs till andra saker vi förstår. Vi har inte en mental kapacitet att förstå ord utifrån hela språket. Hela språket som skillnad kan inte vara närvarande i det konkreta användandet av språket. Detta bevisar ju Laclau indirekt när han visar att skillnad inte kan vara närvarande. Språket kan inte bli en identitet. Det finns alltså en öppning i hans tänkande att förstå språket som icke-språksystem, som något splittrat och mångfacetterat.

Det finns dock en totalisering av meningsstrukturer hos Saussure som ibland klibbar sig fast i Laclaus poststrukturalistiska hantverk. Poststrukturalismen blir strukturalism. Trots att han säger att språk inte kan vara totalt som undrar man ibland.

Jag skulle efter den här kritiken dock vilja bejaka en poäng i Laclaus resonemang. Hans förslag är i praktisk konflikthantering ofta alldeles utmärkt. Genom att undvika innehållet kan överenskommelser nås. Låsningar kan exempelvis övervinnas om ett samtal går över från konkret kritik av motparten

till universella principer för vad som är riktigt. Genom att tömma begrepp på ett konkret innehåll kan överenskommelser nås. Dessa kan sedan användas för att på nytt tolka konkreta konflikter. Men tömning av innehållet är snarare en möjlighet än en följd av en viss typ av tomma beteckningar.

Några tankar

Laclau är statsvetare. En ytligt läsning skulle kanske inte ge en sociolog så mycket matnyttigt. Men mellan raderna anar vi hur den ena giftpilen efter den andra avlossas mot de sociologiska sanningar som vi kanske alltför lätt tar för självklara. Ibland är det synd att han inte uttryckligen hänvisar till de texter och teorier han kritiserar och dekonstruerar. Ofta är det uppenbart men lite referenser och tydligare meningsskiljaktigheter hade varit till hjälp.

Jag ska inte upprepa alla dessa attacker här. Men Laclau visar bland annat hur den rationella valhandlingsteorin blir en motsägelse. Val är inte alls kalkylerbara för då skulle de snarare vara ett resultat. Dessutom hamnar nyrealistiska förklaringar av människors beteenden på stupstocken. Vi är inte enbart orsakade. Billen faller, realismens förutsättningar får byta plats, och valet görs istället möjligt trots och tack vare tvingande förklaringar. Det finns säkert olika mer eller mindre lyckade sätt att försvara sej mot Laclaus attacker. Men han är i högsta grad relevant för sociologin.

Laclaus poststrukturalism sitter till viss del fast i strukturalismen. Ibland upplever jag därför resonemangen som onödigt sofistikerade. Med det menar jag att det är fast i sin egen logik. Han försöker visa med hjälp av språket att språket inte kan vara totaliserande. Men på så sätt underställer han sig fortfarande språksystemets logik. Kritiker har hävdade att Laclau istället för att reducera samhället till ekonomin reducerar samhället till diskursen.[\[77\]](#) Detta värjer han sej emot. Hans tankesätt tillåter inte sådana reduceringar. Men hans praktik ligger allt nära att reducera det sociala till språket.

Trots detta är Laclaus diskussioner intressanta och ofta mycket rimliga. Det finns åtskilligt att hämta för oss som är intresserade av problem kring samhälle, politik, motståndskamp eller sociala relationer i största allmänhet.

Mest revolutionerande för mig som sysslar med motståndsrörelser är omöjligheten till identitet. Det går inte att förstå dessa rörelser som identiteter.

Laclaus alternativ - identifiering - är också mer sympatiskt för någon med min vänsterbakgrund. Identitet luktar kollektiv egoism och självcentrering, en introvert kamp. Identifiering med de fattiga, de förtryckta, med rättvisan handlar om solidaritet, om att vi behöver varandra.

Per Herngren

Hammarkullen, 1997, version 0.6, upplagd 2001 11 23

Metod för att läsa Laclau

Laclau är inspirerad av bland annat Gramsci, Saussure och Derrida. Av Gramsci tar han hegemonibegreppet. Saussures uppdelning av tecken i att syfta och det som åsyftas är logiken i flera av hans diskussioner. Derrida tycks vara inspirationskällan för det mesta han skriver.

Jag har läst Saussure och mer av Derrida för att förstå Laclau. Denna läsning finns bara sparsamt med som illustration eller förtydligande. I denna text försöker jag tolka Laclaus strikt logiska tankegångar till ett något mer begripligt språk. Denna text är min tolkning av Laclau. Men mina egna funderingar finns bara mycket sparsamt med. Jag har på ett par ställen försökt att visa att det finns andra möjliga tolkningar än Laclaus. Dessa utvecklingar ska inte ses som färdiga eller tillräckligt underbyggda. De är snarare med för att öppna upp för annan möjlig förståelse.

Tack

Jag skulle vilja passa på att tacka Stellan Vinthagen, Annika Spalde, Leif Herngren, Klaus Bögniel, Catharina Eriksson, Per Månson och David Karlsson för kommentarer på olika versioner av texten.

Fotnötter

[1] I sin *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*, London: Verso, 1987 (först publ 1985) använder Laclau själv begreppet postmarxism.

[2] Gianni Vattimo, *Utöver tolkningen Hermeneutikens betydelse*, Göteborg: 1997, s 13.

[3] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 34.

[4] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 87.

[5] Anders Olsson, *Den okända texten*, Kristianstad: Bonniers, 1987, s 61.

[6] Jacques Derrida, "Letters to a Japanese friend", Peggy Kamuf (red), *A Derrida Reader Between the blinds*, London: Columbia University Press, 1991, s 270-272. Först publicerad: "Lettre à un ami japonais" *Psyché: Invétions de l'autre*, 1987.

[7] Det framgår också i Anders Olsson, *Den okända texten*, Kristianstad: Bonniers, 1987, s 61-87.

[8][8] Citerad och översatt av Anders Olsson, *Den okända texten*, Kristianstad: Bonniers, 1987, s 62.

[9][9] Jacques Derrida, "The time of a thesis: punctuations", Alan Montefiore (red), *Philosophy in france today*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s 44.

[10][10] Jacques Derrida, "Letters to a Japanese friend", Peggy Kamuf (red), *A Derrida Reader Between the blinds*, London: Columbia University Press, 1991, s 272. Först publicerad: "Lettre à un ami japonais" *Psyché: Invétions de l'autre*, 1987.

[11][11] Jacques Derrida, "Letters to a Japanese friend", Peggy Kamuf (red), *A Derrida Reader Between the blinds*, London: Columbia University Press, 1991, s 273. Först publicerad: "Lettre à un ami japonais" *Psyché: Invétions de l'autre*, 1987.

[12][12] Jacques Derrida, "Letters to a Japanese friend", Peggy Kamuf (red), *A Derrida Reader Between the blinds*, London: Columbia University Press, 1991, s 273. Först publicerad: "Lettre à un ami japonais" *Psyché: Invétions de l'autre*, 1987.

[13][13] Jacques Derrida, "Letters to a Japanese friend", Peggy Kamuf (red), *A Derrida Reader Between the blinds*, London: Columbia University Press, 1991, s 273. Först publicerad: "Lettre à un ami japonais" *Psyché: Invétions de l'autre*, 1987.

[14][14] Observera att verbformen att dekonstruera motsvarar verbformen att

förstå.

[15][15] Ett kritik mot Laclau är att han blir reduktionistisk, reducerar förståelsen av samhället till språk. Ett förslag från Rene Antonio Mayorga är att lösa detta med ett hermeneutiskt synsätt där det finns ett gap mellan tal/text och språk. Själv ser jag nog Laclaus och Derridas dekonstruktion som en speciell hermeneutik snarare än motsatsen. Men visst, hermeneutiken har väsentliga invändningar mot dekonstruktionen. Se Rene Antonio Mayorga, *Diskurs und Konstitution der Gesellschaft. Zur Kritik des sprachtheoretischen Ansatzes von Ernesto Laclau (Discourse and Structure of Society: A Critique of Ernesto Laclau's Linguistic Approach)*, *Argument*, 1984, 26, 147, Sept-Oct, 725-735 från Sociofile.

[16][16] "Derrida insists that deconstruction would be either inconceivable or irrelevant if it were not related to the spirit or the tradition of a certain Marxism. And yet deconstruction is not just Marxism", Ernesto Laclau, "The time is out of joint", *Diacritics*, summer 1995, v 25, nr 2, s 86, se även 87, 90.

[17][17] Obeslutsamhet använder jag omväxlande med obeslutbarhet vilket skulle vara en mer ordagrann översättning. Men för Laclau innebär obeslutbarhet i strukturen att beslutet är upp till oss. Obeslutsamhet i strukturen öppnar möjligheten till beslutsamhet hos subjektet. Strukturen beslutar inte åt oss. Det är för att poängtera att vi tvingas välja som jag ofta väljer att använda obeslutsamhet.

[18][18] Ernesto Laclau, "The time is out of joint", *Diacritics*, summer 1995, v 25, nr 2, s 91, 93-94.

[19][19] "undecidability as the source of an ethical injunction is still hovering in Derrida's texts." Ernesto Laclau, "The time is out of joint", *Diacritics*, summer 1995, v 25, nr 2, s 95.

[20] Ernesto Laclau, "The time is out of joint", *Diacritics*, summer 1995, v 25, nr 2, s 95.

[21] Immanuel Kant, *Grundläggning av sedernas metafysik*, Lund: Daidalos, 1987, s 74, reprint från 1920 års utgåva, första utgåvan 1785.

[22] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 53.

[23] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 52.

[24] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 53.

[25] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 13, 15.

[26] Det är intressant att Laclau här tycks bygga en brygga mellan de kanske största och mest skilda teoritraditionerna. Vi har Hegel med helhetens logik å ena sidan och Adam Smith med individuella ekonomiska beteenden å andra sidan. Även mikroekonomin (hur handlingar koordineras främst genom utbud och efterfrågan) laborerar ju med helhetens bästa och tendenser hos helheten. Men det är delarna sammanslaget som leder till samhällets bästa.

[27] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s vii-viii.

[28] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 22-23.

[29] En parodisk motsägelse finner vi i en artikel där författaren utifrån postmodernism och feminism sätter upp principer för hur den liberala demokratin ska rekonstrueras i feministisk riktning. 1 Den offentliga sektorn ska inte förstås som bygd runt det universella. Individuella rättigheter ska definieras i termer av partikularitet. 2 Partikularitet ska vara i centrum av den offentliga debatten. 3 Inga frågor eller uttryckssätt ska uteslutas från den offentliga sfären. 4 Universalitet och opartiskhet ska ses som del av den gamla maktsystemet och de ska inte vara mål i sig själv. Ann Travers, Radical Democracy's Feminist Potential, *Praxis-International*, 1992, 12, 3, Oct, 269-283 från Sociofile.

[30] Jag skulle nog vilja hävda att Habermas har hittat en annan motsvarande förmedling mellan det universella och det partikulära genom just konsensusbegreppet. Deltagarnas utopiska möjlighet att lägga in veto gör att konsensus blir det utrymme där det partikulära inte går över till universellt våld. Det partikulära får ett utrymme i och genom det universella. Vetot är det partikuläras del i det universella.

[31] Ernesto Laclau, "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony", Chantal Mouffe (red), *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge, 1996, s 47-49.

[32] Anne Showstack Sasson, "hegemony", William Outhwaite, Tom Bottomore (red), *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, Oxford,

1995.

[33] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 43.

[34] Deras mest kända verk tillsammans är Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony & Socialist Strategy Towards a radical democratic politics*, London: Verso, 1987 först publicerad 1985.

[35] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 26-28.

[36] Intressant här är att Laclau tycks bejaka en universalitet i det använda språket. När vi vänder oss utåt och hävdar min egen särart uppstår samtidigt ett förslag på eller en hänvisning till ett gemensamt universellt värde. Tidigare har vi dock sett att han avvisar Habermas förslag att det finns universella regler för hur språk används.

[37] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 57.

[38] Ett försök att försona Habermas och Laclau teori om samtal och hegemoni finns i Kieran Keohane, "Central Problems in the Philosophy of the Social Sciences after Postmodernism: Reconciling Consensus and Hegemonic Theories of Epistemology & Political Ethics", *Philosophy-and-Social-Criticism*, 1993, 19, 2, Apr, 145-169.

[39] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 34-35.

[40] Intressant här är att dekonstruktivisternas ärkefiende Jürgen Habermas säger något liknande. Han menar att demokratin inte kan ha ett universellt innehåll. De universella demokratiska kraven handlar om proceduren, de berörda möjligheter att delta i beslutet, få relevant information etc. Jürgen Habermas, *Diskurs rätt och demokrati*, Uddevalla: Daidalos, 1977, s 51-53, 56-58.

[41] Här undrar man om in Laclau blandar ihop ett par nivåer. Frågan är om grupper alltid konkurrerar om att ge sin partikularitet en universell funktion. Grupper kan ju istället lika gärna hävda andra universella principer som gör att de får plats. En grupp behöver ju inte heller referera till sej själva. De kan hävda solidaritet med andra människor som förtrycks.

[42] Decentrerar använder jag här med en lite speciell betydelse. Det finns

inget centrum för samhället. Vi kan inte förstå det utifrån någon övergripande logik. Ett centrerat samhälle skulle vara genuint kapitalistiskt eller patriarkaliskt eller styrt av en viss klass eller av en viss organisation som statsmakten.

[43] Representationsideologier är mitt begrepp för att tolka Laclau.

[44] Ernesto Laclau, "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony", Chantal Mouffe (red), *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge, 1996, s 52-53.

[45] Ernesto Laclaus tes att våra val inskränker på andras val förutsätter att vi alltid ständigt har ett nollsummespel. Om jag får något så får någon annan mindre. Men det kan i många fall vara tvärtom. Våra handlingar kan öka andras möjligheter att handla. Handlingar som att tänka, lyssna, läsa, skriva, diskutera, kritisera, ge råd kan ju i vissa fall skapa förutsättningar för den andres handlingar som inte fanns där tidigare. Det är då inte alls säkert att dennes möjligheter att handla samtidigt minskar. En invändning mot mitt resonemang vore att boken jag läser är upptagen och att det är svårt att göra sej hörd när någon annan yttrar sej. Men sådana invändningar skulle enligt min mening blanda ihop olika nivåer av handlingar. Jag kan läsa utan att hålla fast vid boken. Även om vi säger att vi tar utrymme när vi pratar är givandet av information eller ett råd en handling som delvis går utanför själva ljudgivandet. Att ge uppmärksamhet eller lyssna handlar om att ge stöd inte bara om att titta någon i ögonen. Att titta någon i ögonen och att ge stöd kan ytligt sett vara samman handling. Men de är som fenomen helt olika handlingar som inte enkelt kan härledas ur varandra. Våra handlingar kan alltså inte alltid reduceras till nollsummespel där vi tar utrymme eller resurser från andra.

[46] Ernesto Laclau, "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony", Chantal Mouffe (red), *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge, 1996, s s 57.

[47] Ernesto Laclau, "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony", Chantal Mouffe (red), *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge, 1996, s 54-56.

[48] Ernesto Laclau, "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony", Chantal Mouffe (red), *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge, 1996, s 58.

[49] Inom strukturalism och postmodernism har subjektets död proklamerats. De har väl menat att det inte finns några absoluta subjekt. Vi tar inte helt

självständiga beslut. Beslut korsar varandra och följer på varandra. Vi anpassar oss. Våra beslut bygger vidare på gamla idéer. Inget nytt under solen. Jag är inte speciellt insatt i subjektets död diskussionen så låt oss gå vidare till en annan poäng hos Laclau. Han vänder sej mot att göra subjektet till något objektivt. Jag kallar det för dråp på subjektet.

En tendens inom samhällsvetenskapen har varit att objektifiera subjektet. Subjektsposition är en sådan förvandling av subjektet till objektiv struktur.[49][49] Vår position som exempelvis arbetslös svart kvinna bestämmer vår plats i strukturen och då också vårt sätt att handla. Denna omvandling av subjektet till position skulle kanske kunna kallas för dråp. Men det är inte så lätt att ta död på subjektet. Något som hemsöker oss med sin frånvaro är ju fortfarande närvarande.

Laclau visar dock att en ny möjlig tolkning följer av diskussionen – subjektets döds död. Subjektet återuppstår fast utan föreställningen om ett absolut subjekt. När föreställningen av absoluta subjektet kollapsar så kollapsar också möjligheten av absoluta objekt. Då ruckas föreställningen om objektiva positioner för subjekten. Resultatet blir en explosion av samtida överlappande identiteter – etniska, politiska, nationella, sexuella. Vi kan inte helt identifiera oss med någon enda av dem. Därför kan vi inte heller placera subjektet i en enhetlig position som exempelvis chef eller underlydande.

[50] Kritik mot Laclaus rena beslutism finns bl a i Egid E Berns, *Politique et justice dans un style deconstructif* (Politics and Justice in a Deconstructive Style), *Filozofski-Vestnik*; 1995, 16, 2, 15-21. Engelskt abstrakt finns i Sociofile.

[51] Detta är en liknande fara som i Sartres bok *Varat och intet*. Vårt vara som subjekt blir där till genom att jag ser att jag har blivit sedd. Jean-Paul Sartre, *Varat och intet*, Göteborg: Korpen, s 143- 164 original 1943.

[52] Ernesto Laclau, "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony", Chantal Mouffe (red), *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge, 1996, s 58.

[53] Ernesto Laclau, "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony", Chantal Mouffe (red), *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge, 1996, s 50-51.

[54] Ernesto Laclau (red), *The Making of Political Identities*, London: Verso, 1994, s 30-31.

[55] I andra texten ansluter sig Laclau till ett psykoanalytiskt resonemang hos Lacan. Han menar att det finns en grundläggande splittring i vår personlighet. Den kan alltså inte vara identitet. Om jag förstått det rätt kan inte heller Lacans psykoanalys tolkas psykologiskt i traditionell mening. Den är snarare strukturer hos språket.

[56] Introjektion används när yttre företeelser som hot hanteras genom att de blir en del av mej själv. Projektion innebär istället att jag tolkar samhället eller andra personers beteenden som eller utifrån mej själv

[57] Ernesto Laclau (red), *The Making of Political Identities*, London: Verso, 1994, s 34.

[58] Subjektets upphörande i identiteten är vanlig i österländsk filosofi. Nirvana är en bild på att jaget upphör och därmed också längtan och smärtan. Denna aspekt har oskadliggjorts i de västerländska varianterna av österländska religioner. Tomheten i meditationen skulle dock vara en bild på att språket upphör och att vi därmed blir hela varelser.

[59] Ernesto Laclau (red), *The Making of Political Identities*, London: Verso, 1994, s 37.

[60] Ernesto Laclau, "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony", Chantal Mouffe (red), *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge, 1996, s 65.

[61] Ernesto Laclau (red), *The Making of Political Identities*, London: Verso, 1994, s 12-13.

[62] Ernesto Laclau (red), *The Making of Political Identities*, London: Verso, 1994, s 18.

[63] Ernesto Laclau (red), *The Making of Political Identities*, London: Verso, 1994, s 23.

[64] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 45.

[65] Aletta J Norval, "Letter to Ernesto", i Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time*, London, Verso, 1990, s 157, samt i Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 30-31.

[66] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 1-3, 101.

[67] Någon kanske invänder att man skulle kunna tänka sig att förtrycket är orsakat men att det finns en objektiv förutsättning som gör att om man ruckar denne så skulle förtrycket falla ihop. Men då är inte förtrycket totalt objektivt. Det bygger på underlåtenhet (valet) att inte rucka på just den förutsättningen.

[68] Själv skulle jag nog snarare härled emancipation bak till judendomen. Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 8-9.

[69] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 12.

[70] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 17.

[71] Henry David Thoreau, *Om civilt motstånd*, (R Ekner översättning), Stockholm: Arkturus, 1977, s 14, första utgåvan 1849.

[72] Mahatma K Gandhi, *Non-violent resistance*, New York: Schocken Books, 1985, s 18, min översättning.

[73] Ett klassiskt uttalande finner vi i 2 Kor 12:9 1917 års översättning "Ty kraften fullkomnas i svaghet." Eller i 1981 års översättning "Ja i svagheten blir kraften störst."

[74] En klassisk formulering finner vi i Matteus 19:6 "Därför skall en man lämna sin far och sin mor för att leva med sin hustru, och de två skall bli ett. De är inte längre två utan ett."

[75] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 36-37.

[76] Intressant här är att genom att säga att det är något som vi inte kan beteckna så har Laclau precis betecknat detta som *det som vi inte kan beteckna*. Med språket kan vi hänvisa till det som är utanför språket som *det som inte går att språkligt uttrycka*. Jag vet inte om Laclau är medveten om denna motsägelse.

[77] Atilio A Boron, "'Postmarxismo'? Crisis, recomposicion o liquidacion del marxismo en la obra de Ernesto Laclau" (Postmarxism? Crisis, Recomposition or Liquidation of Marxism in the Work of Ernesto Laclau), *Revista-Mexicana-de-Sociologia*; 1996, 58, 1, Jan-Mar, 17-42. Engelskt abstrakt finns i Sociofile.

Se också diskussion om *diskursivism* i Robert Miklitsch, *The Rhetoric of Post-Marxism: Discourse and Institutionalality* in Laclau and Mouffe, Resnick and Wolff, *Social-Text*, 1995, 45, winter, 167-196.

Kärlek eller hel människa - Ernesto Laclau

I ickevåldsrörelsen hörs ibland att man behöver vara hel för att kunna hjälpa andra. Vi behöver vara närvarande. Det skulle dessutom vara viktigt att finna sin [identitet](#), att veta vem man är. Den Argentinske forskaren Ernesto Laclau menar att det snarare är tvärtom. Den som funnit sin identitet och blivit en hel, närvarande människa kan inte älska sin nästa. Hen kan inte vara solidarisk.

Ernesto Laclau föddes i Buenos Aires men har sedan 1973 varit samhällsforskare i bl a Frankrike och Amerika. (Han dog 2014 efter den här artikeln skrevs.) Han betecknas ofta som postmarxist och poststrukturalist. Poststrukturalism bryter föreställningen att system och motsättningar skulle kunna vara totala. [System](#) skapar alltid öppningar för något annat än sig själv. Feminister har använt sej av Laclaus teorier om samhällen och människans villkor.

Närvaro har inte plats för skillnad

Den totala närvaron - identiteten - ger inget utrymme för skillnad. Det som är åtskilt är inte närvarande. Här har vi en av de svåraste diskussionerna hos Laclau. Sammanfattningsvis går den ut på att om något är identiskt med sej själv så är det inte skilt från sej själv. Skillnad och identitet är motsatser.

Samma sak gäller närvaro. Närvaro kan inte vara frånvarande. Närvaro är en identitet. När vi pratar om närvaron är vi frånvarande. Vi har distanserat oss gentemot närvaron. Det är antagligen därför den totala närvaron i österländska religioner förknippas med tomhet. När vi börjar reflektera så har vi redan börjat distansera oss.

En total närvaro innebär att närvaron inte är tillgänglig för argumentation eller förnuft.[\[1\]](#) Argumenterandet kan inte fånga verkligheten som närvarande. Det finns en skillnad mellan det jag hävdar och verkligheten. Argumenterande är skiljande.

Närvaron har inga möjligheter

I en total närvaro är alla möjligheter uteslutna. Möjligheter är ju alltid på ett sätt frånvarande. Annars vore de förverkligade och inte möjligheter. Möjligheter splittrar närvaron. Det är möjligen så. Den närvarande närvaron kan ju inte peka utöver den aktuella närvaron. Då skulle ju närvaron också innebära frånvaro, det som ännu inte är. Den närvarande drömmer sej inte bort.

Närvaro är det som är och frånvaro är det som (ännu) inte är. Begreppen förknippas alltså med varat och intet. Vårt vara splittras genom skillnad, genom frånvaro, det som inte är. Grunden är splittrad. Grunden kan aldrig vara identitet. Det är alltså så att jag kan få tillgång till varandet bara genom att inte vara närvarande. Det är det vi kallar reflektion. Jag funderar just nu på mej själv, innebär att jag har en viss distans till mej själv. Jag är inte mej själv.

Jaget är ett missförstånd

Jaget får, hos Laclau, funktionen att missförstå mej själv. Jag identifierar mej med något annat. Dessa identifieringar använder två huvudmekanismer – projektion och introjektion. I projektionen förstås omgivningen utifrån jaget. I introjektionen införlivas omgivningen med mej själv.

Genom introjektion[\[2\]](#) förs samhället in i individen. Samhället blir införlivat med mej själv. I mitt favoritexempel lagen måste faktiskt en introjektion ske. Lagen blir en del av mej själv. Den kan inte bara vara något yttre. Vi lyder och tar spjörn mot lagen.

Inom politisk teori identifieras lagen med samhällen. Men lagen är inte bara något externt. Den blir en internaliserad lag. Den blir något fast, något att stå på, något att luta sig mot. Men vi kan inte identifiera oss helt med lagen. Då skulle jag ju sluta tänka själv.[\[3\]](#)

Varken identitet eller närvaro behöver några bryggor. Identitet innebär ju att

flera företeelser egentligen är ett. Vi behöver inga bryggor mellan det som är samma sak. Och närvaro innebär på ett liknande sätt identitet. Något är närvarande i något.

Förverkligad utopi

Tjaha! Vi börjar lite smått tvivla på om något av det här är relevant för våra liv. Låt oss pröva det på samhället. Vi tänker oss att samhället blir helt och fullt närvarande. Försök att tänka dig den förverkligade harmoniska organiska ekologiska samhället. Då skulle jag till slut få min sanna identitet. Det skulle då inte finnas någon plats för identifiering med något annat. Vi strävar inte efter några andra utopier. Vi är inte på väg någonstans. Om vi önskade oss något annat så skulle samhället inte vara helt. Utopin och vår omgivning skulle inte vara identiska.

Utopin är tänkbar. Men frågan är om vi kan organisera total ordning. Samhället kan inte bli identisk med våra drömmar. Samma sak gäller oss själva. Vi kan inte vara den bild vi har oss själva. Bara det att det är en bild tyder ju på att det är något annat. Vi är ju inte en bild.

Ofullkomlighet kan vara empatisk

Avsaknaden av identitet är förutsättningen för politik överhuvudtaget.[\[4\]](#) Det är bara när vi ser oss som ofullkomliga (ohela) som vi kan identifiera oss med våra medmänniskor och skapa någon sorts gemenskap. Detta gäller grupper såväl som individer. En fullkomlig grupp med en förverkligad identitet skulle inte bara vara överlägsen andra grupper. Den skulle inte heller behöva andra grupper. Utopierna om autonomi, suveränitet och självförvaltning är alltså i sin förlängning ett hot mot samhället.

Mycken politisk teori såväl som praktik har haft för avsikt att ta bort ambivalens och motsättningar. Man måste då dra slutsatsen att politik har försökt avskaffa sig själv.[\[5\]](#)

Makt bygger på frihet

Laclaus diskussion om makt är intressant. Den är hoppfull. Den lyckas nästan flytta över makten till oss medborgare. Intressant är också att synsättet ligger

nära mer aktivistiska maktteorier som Henry David Thoreaus, Mahatma Gandhis och Barbara Demings. Kortfattat går Laclaus resonemang ut på att makt förutsätter lydnad. Men lydnad är ett val. Om makten hade möjlighet att direkt kontrollera människor rent fysiskt så skulle det inte vara makt. Vi utövar inte makt när vi får en kasperdocka att agera som en människa. Vi kontrollerar den.

När vi ser oss som fria [individer](#) förutsätter vi att vi kan ta beslut. Detta förutsätter i sin tur att friheten inte är orsakad. Det som är orsakat blir då objektivt orsakat snarare än subjektivt bestämt.

När något annat orsakar våra handlingar, exempelvis känslor eller kulturen blir vi främlingar för oss själva. Vi beslutar inte själva. Vi är inte fria. Men att det finns en massa saker runt omkring oss kan ändå vara förutsättningen för att vi ska kunna ta beslut och vara fria. Organisationen blir då det tvång som gör friheten möjlig.

Friheten förutsätter tvånget

Vi ser här att friheten måste ta spjörn mot tvånget. Friheten förutsätter tvång. Friheten kan inte frigöra sig från ingeting. Det måste frigöra sig från nånting.

Vi säger att vi är subjekt. Vi handlar och tar beslut. Men vi kan ibland säga att vi är objekt. Någon annan handlar med mej. Subjektet är ju per definition inte bestämt. Vore det bestämt så skulle det vara ett objekt. Ett objekt kan faktiskt inte ens vara lydigt eftersom lydnad förutsätter att vi tar beslut och är subjekt. Ett förnuftigt subjekt kan tolka lagen. Då blir det också möjligt att lyda lagen eller bryta den. I denna möjlighet ligger friheten. Friheten kan ofta förverkligas tack vare lagen.

Ett totalt brytande mot lagen skulle då vara lika beroende av lagen som en total lydnad.

Vi famlar inte i intet. Den totala oordningen kan inte ens vara kaos. Även förvirring eller kaos innebär en ordning som man kan ordna sig efter. Total oordning vore som att sväva omkring i en rymd utan stjärnor. Vi vet inte om vi rör oss eller är stilla. Det finns inget att ordna sig efter.

Avgörande för vår syn är att makt inte blir absolut.[\[6\]](#) Makt kan bara finnas där

makt inte finns. Där det är möjligt att ta beslutet att lyda. Friheten gör makt möjlig. Ofrihet skulle bara vara kontroll, att vi blir en sak som någon handskas med, ett objekt.

Motståndskämpens beroende av förtryckaren

Om makten alltid öppnar upp för motstånd så sker också en motsatt rörelse. Motståndskämpens identitet innebär en skillnad gentemot förtryckaren. Detta är en väsentlig del av att vara oppositionell. Men det innebär också att motståndskämpen inte kan identifiera sej som motståndskämpe utan förtryckaren. Vi blir beroende av förtryckaren.

Vi får här en grundläggande ambivalens i allt motstånd. För att skapa verklig förändring krävs ett avskaffande av det förtryck som hindrar ens befrielse. Men vad gör vi med vår i samt min egen identitet som befrielsekämpe. Detta är knappast möjligt under själva kampen. Rent sociologiskt får vi i varje fall en förklaring till att det finns och också måste finnas en viss konservatism inbyggd i all opposition.

Idén att opposition i sig innebär en total omvandling måste därför överges.

Aletta J Norval från Sydafrika reflekterar över hur hennes egen identitet som en annan är grundläggande för henne själv.[\[7\]](#) Hennes lösning är att apartheid måste vara närvarande även efter apartheid. Men apartheid blir då ett varningens ord mot allt hävdande av en slutgiltig enhet och identitet.

Ytterligare en möjlighet för den envetret oppositionelle är att befrielsen tar över förtryckets form. Detta beskrivs i myterna som Freud återger om det rituella mordet på den tyranniske fadern. Sönerna äter rituellt upp fadern för att verkligen utplåna honom. Men de blir istället som honom. Faderns förtryck lever vidare genom sönerna.

Befrielsens befrielse

En helt genomförd befrielse förutsätter avskaffande av makt.[\[8\]](#) Men frigörelsen förutsätter också ett förtryck att befria sig ifrån. Detta i sin tur inkluderar att vi har en vision om något annat.

Befrielse kan inte förklaras med någon orsak-verkan, enligt Laclau. Naturligtvis kan jag förklara en rad förutsättningar som gjorde befrielsen eller förtrycket möjligt. Jag kan förklara hur motstridiga krafter utvecklats eller hur de är konstituerade. Men jag kan inte förklara själva beslutet att kämpa. Då skulle befrielsen ju vara orsakad snarare än ett beslut.

Ofullständigheten som förutsättning för befrielse

Låt oss ta ett par steg tillbaka i våra funderingar. Att vara i motsats till något innebär aldrig ett fullständigt utplånande av det andra. Motsättandet bygger, hos Laclau, snarare på omöjligheten av det andras totala utplåning.

Osäkerheten och "ofullständigheten hos de gränser som skapar social ojämlikhet är" förutsättningen för möjligheten till en självständig kamp.[\[9\]](#)

Det kan alltså inte vara så att rörelser skulle vara underordnade något intresse eller någon grupps identitet. Om så skulle vara fallet vore rörelser underordnade själva fronten, den som uppehåller avgränsningen. Grunden är ofullständighet snarare än identitet, osäkerhet snarare än intresse.

Inom en del feminism och socialism var den befriade identiteten tvungen att existera före själva befrielsen. Man sökte ett urmatriarkat eller en urkommunism. Detta var ett resultat av ett radikalt motsatsförhållande gentemot de andra. Urfriheten var ett försök att komma bort från beroendet av motparten. Denna urfrihet fanns ju före motparten. Då var man inte framväxt ur patriarkatet eller ur kapitalismen.

Idag är det lättare att bejaka att motparten är en del av min egen identitet som motståndskämpe. Det finns inga skarpa gränser. De tycks ha luckrats upp. Något han inte nämner är att denna uppluckring av frontgränsen inom vänstern har föregåtts av ickevåldsrörelsen.

Redan Thoreau, 1849 och Gandhi vände upp och ner på tanken på en front, mellan vi och dem. För Thoreau var "det allvarligaste hindret" för förändring de människor som fastän de i åsikt är motståndare till regeringen "skänker den sin lydnad".[\[10\]](#) Gandhi hade en liknande formulering: "Om bara folk förstod att det är omänskligt att lyda orättfärdiga lagar, skulle ingen tyrann kunna

förtrycka dem”.[\[11\]](#)

Kärlek måste vara ofullständig

Förutsättningen för denna självförståelse är, enligt Laclau, att bejaka sina egna begränsningar och ofullkomligheter.[\[12\]](#) Jag kan inte bli hel eller hitta min egen identitet. Det vill jag inte heller eftersom jag då inte skulle kunna sträcka mig ut efter andra, identifiera mig med min nästa.

Om jag får ta mig friheten att dra ut konsekvenserna av Laclaus resonemang så antyds här en teori om möjligheterna till solidaritet och faktiskt även kärlek. Som hel varelse skulle jag inte kunna älska. Jag skulle inte vilja förena mig med en annan. Ofullständigheten ger möjligheten till identifiering med den andre.

Den romantiska drömmen inom äktenskap att vilja bli ett[\[13\]](#), uppgå i den andre, kan då ta sig två uttryck. Det kan vara en dröm som verkar genom identifiering, som en längtan att förena sej. Men det kan också vara en begynnande identitet, att de två blir ett. Detta skulle vara uteslutande och sig själv nog.

Inom ickevåldsrörelsen finns det ofta en längtan till en identitet. Men en ickevåldsidentitet skulle utesluta de som inte är identiska, de som avviker från ickevåldet, de som inte kan uppnå ickevåldet.

Om Laclaus ifrågasättande av helhet och identitet håller, vilka konsekvenser skulle det få för ickevåldsrörelsen? Kanske skulle det bli lättare att ansluta sej. Icke våldsaktivisten blir då också motsatsen till den hela människan, den som är närvarande i sin identitet. Icke våldsaktivisten är ofullkomlig. Och som ofullkomliga kan vi älska varandra. Då behöver vi varandra. Då kan vi längta efter något mer än det vi är. Vi kan längta efter gemenskap och en bättre värld. Vi kan älska!

Per Herngren

1997 11 06, version 0.2

Fotnötter

[\[1\]](#) Ernesto Laclau (red), *The Making of Political Identities*, London: Verso,

1994, s 30-31.

[2] Introjektion används när yttre företeelser som hot hanteras genom att de blir en del av mej själv. Projektion innebär istället att jag tolkar samhället eller andra personers beteenden som eller utifrån mej själv

[3] Subjektets upphörande i identiteten är vanlig i österländsk filosofi. Nirvana är en bild på att jaget upphör och därmed också längtan och smärtan. Denna aspekt har oskadliggjorts i de västerländska varianterna av österländska religioner. Tomheten i meditationen skulle dock vara en bild på att språket upphör och att vi därmed blir hela varelser.

[4] Ernesto Laclau (red), *The Making of Political Identities*, London: Verso, 1994, s 37.

[5] Ernesto Laclau, "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony", Chantal Mouffe (red), *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge, 1996, s 65.

[6] Ernesto Laclau (red), *The Making of Political Identities*, London: Verso, 1994, s 18.

[7] Aletta J Norval, "Letter to Ernesto", i Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time*, London, Verso, 1990, s 157, samt i Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 30-31.

[8] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 1-3, 101.

[9] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996, s 17.

[10] Henry David Thoreau, *Om civilt motstånd*, (R Ekner översättning), Stockholm: Arkturus, 1977, s 14, första utgåvan 1849.

[11] Mahatma K Gandhi, *Non-violent resistance*, New York: Schocken Books, 1985, s 18, min översättning.

[12] Ett klassiskt uttalande finner vi i 2 Kor 12:9 1917 års översättning "Ty kraften fullkomnas i svaghet." Eller i 1981 års översättning "Ja i svagheten blir kraften störst."

[13] En klassisk formulering finner vi i Matteus 19:6 "Därför skall en man lämna sin far och sin mor för att leva med sin hustru, och de två skall bli ett. De

är inte längre två utan ett.”

Allians av olikhet, ej identitetspolitik - Judith Butler

I Judith Butlers teori om ickevåld lyfter hon fram hur prekaritet, bekymmer, visar hur vi behöver varandra. Ömsesidig hjälp och att vara social är förutsättningar för att kunna leva. Detta gäller även politiska organisationer. Folkrörelser och andra politiska organisationer behöver varandra. Motstånd och folkliga rörelser ska, enligt henne, skapa skillnader snarare än identitet. Organisationer som arbetar för solidaritet, feminism, rättvisa, politisk förändring behöver samarbeta med varandra i allianser. Att organisera sig autonomt skulle vara en återvändsgränd.

Organisationer behöver varandra

Kritiken mot individualism blir ibland alltför individualistisk. Judith Butler kritiserar därför även organisationers individualism. Även politiska rörelser och motståndsgupper är beroende av samarbete och ömsesidig hjälp.

Butler skriver: "Prekaritet skär tvärs över såväl identitetskategorier som mångkulturella kartor, och bildar sålunda grunden för ... allians ... mot statligt våld och dess förmåga att skapa, exploatera och distribuera prekaritet för ändamålen profit och territoriellt försvar. En sådan allians skulle inte kräva enighet i alla frågor om begär eller övertygelse eller självidentifikation. Det skulle bli en rörelse som ger skydd åt vissa slags pågående motsättningar mellan deltagarna och värdesätter sådana fortgående och animerande skiljaktigheter som tecknet på och substansen i en radikalt demokratisk politik." [1]

Motståndsgupper och politiska organisationer kan inte vara sig själva nog. De behöver alltid gå in i allianser och koalitioner med andra grupper.

Allianser istället för identitetspolitik

Istället för en kamp som bygger på enhet och identitetspolitik föreslår Judith Butler allianser och koalitioner mellan grupper som producerar skillnader snarare än identitet.

Judith Butler menar att därför "bör inriktningen vara mindre på identitetspolitik, eller de slags intressen och övertygelser som formulerats med identitesanspråk som grund, och mer på prekaritet och dess differentiella distribution, i förhoppning att nya koalitioner kan bildas"[2].

Det solidaritetsgrupper, vänster, feminister, ickevåldsrörelser har gemensamt är inte identitet utan sårbarhet, osäkerhet, oförutsägbarhet, prekaritet. Att de behöver varandra.

Möjligheten till förändring ligger därför i allianser och koalitioner mellan grupper och organisationer. Prekaritet är det som tvingar fram samarbete därför behöver allianserna också ha prekaritet som avgörande del av alliansen, av hur man organiserar sig, av hur man tar hand om varandra, av hur man kan bli solidariska med varandra. Att erkänna och ta hand om varandras osäkerhet och sårbarhet tvingar fram andra former av organiserande än kamp som bygger på styrka och enhet.

Bejakande av prekaritet förändrar vårt organiserande på åtminstone två sätt. För det första behöver allianser alltid organisera och kämpa utifrån sårbarhet och osäkerhet. För det andra behöver allianserna organisera hur man fördelar de resurser som hanterar eller tryggar den osäkerhet människor lever under.

Allianser snarare än autonomt självorganiserande

Prekaritet blir hos Judith Butler en kritik mot föreställningar om autonoma subjekt. Kollektiva subjekt: klasser, kvinnor, undertryckta folk eller sociala rörelser, har i kritiska teorier ibland setts som förutsättning för radikala politiska förändringar.

Ofta har synliggörandet av revolutionära eller progressiva subjekt ställts gentemot ödesbestämd determinism, strukturalism eller mekanisk materialism

vilka skulle bortse från aktörer och subjekt.

Genom prekaritet blir det dock möjligt för Butler att välja en tredje väg: "(K)oalitionerna i sig kräver ett omprövande av subjektet som en dynamisk samling sociala relationer. Mobiliserande allianser formas inte nödvändigtvis mellan etablerade och erkännbara subjekt, och de är inte heller beroende av en förhandling mellan identitära anspråk. Istället kan de mycket väl komma att sättas igång av kritik mot godtyckligt våld, kringskärandet av den offentliga sfären, ... samt instrumentaliseringen av rättighetsanspråk"[3].

Subjektet blir därmed inte en ensam politisk aktör eller grupp som ensam utför en förändring. Det är snarare samarbetet och våra relationer (inklusive djur, natur) som är subjektet, det som bygger samhällen och förändring. Subjektet är inte enhet: "där 'subjektet' inte är så mycket en separat substans som en aktiv och transitiv uppsättning ömsesidiga förhållanden."[4]

Det skulle därmed bli missvisande att förstå allianser som nya enheter. Det handlar inte om den ena eller andra samarbetsorganisationen eller om just den gemensamma kampanjen. Judith Butler talar om det ständiga sökandet efter samarbete med andra, med de som är olika, med de som inte riktigt passar in, med de som har fel. Snarare än allians som substantiv bör man nog förstå det som verb: samarbete mellan grupper och organisationer snarare än just ett definierat samarbete.

Kamp producerar konflikter och skillnader - inte enhet

Istället för en klasskamp eller kvinnokamp som skapar enhet visar Butler att möjligheten till verklig förändring finns i kamp som producerar skillnader och konflikt, alltså även mellan de som kämpar med varandra.

"Tvärtom fortsätter jag, i Laclaus och Mouffes fotspår, att argumentera att antagonism håller alliansen öppen och suspenderar idén om försoning som ett mål. ... Det som håller en allians mobil är ... det kontinuerliga fokuserandet på de maktformationer som överskrider den strikta definitionen av identitet tillämpad på dem som är inkluderade i alliansen."[5]

Konflikt och antagonism kan därmed bli kreativt. Det hindrar motståndet från

att kollapsa in i enhet, identitet och autonomt självorganiserande. Det är inte rätt ideologi eller rättfärdigt leverne som gör en organisation radikal utan snarare fel ideologi och orättfärdigt leverne.

Kamp för rättvis fördelning av resurser och politisk förändring innebär alltid samarbete med dem som har fel, med dem som inte är så 'upplysta som en själv'. Krav på ett upplyst medvetande skulle göra både motstånd och socialt liv tillsammans omöjligt.

”(S)ekulariserade eliters försök att exkludera religion från den offentliga sfären kan ha sitt ursprung i vissa klassprivilegier och en blindhet inför det faktum att religiösa nätverk ofta ger det stöd som sårbara befolkningar med nödvändighet är beroende av.”[6]

För att sammanfatta: Prekaritet skapar förutsättningarna för hur vi organiserar och kämpar. Sårbarhet och osäkerhet avgör metoderna för hur vi organiserar tillsammans, men även hur vi gör motstånd mot våld och förtryck, samt hur vi organiserar våra samhällen så resurserna för att hantera livets prekaritet fördelas jämnt mellan oss.

Per Herngren

2011-03-30, version 0.1

Fotnoter

[1] Judith Butler, *Krigets ramar - När är livet sörjbart?*, Hägersten: Tankekraft förlag, 2009, s 38.

[2] Judith Butler, *Krigets ramar - När är livet sörjbart?*, Hägersten: Tankekraft förlag, 2009, s 38.

[3] Judith Butler, *Krigets ramar - När är livet sörjbart?*, Hägersten: Tankekraft förlag, 2009, s 149.

[4] Judith Butler, *Krigets ramar - När är livet sörjbart?*, Hägersten: Tankekraft förlag, 2009, s 137.

[5] Judith Butler, *Krigets ramar - När är livet sörjbart?*, Hägersten: Tankekraft förlag, 2009, s 138.

[6] Judith Butler, *Krigets ramar - När är livet sörjbart?*, Hägersten: Tankekraft förlag, 2009, s 135.

Några texter om rasism och våld

Nedan finns länkar till texter om rasifiering och våld.

Rasifiering är handlingen att behandla folk annorlunda på grund av hudfärg. Ras finns alltså inte som biologiskt begrepp om människor. Ras produceras istället som maktmedel genom att människor rasifieras. Rasifiering använder sig av kropp, kultur, nationalitet och andra medel.

Texter kring rasifiering, makt och våld

[Texter om rasifiering](#)

[Texter om postkolonialism](#)

[Texter om makt](#)

[Texter om feminism](#)

[Texter om våld](#)

urval från texterna om rasifiering

[Kurser i att ingripa vid rasism](#)

[Bortom mångkulturalism: Butler](#)

[Kultur är inte container](#)

[Vem ska integreras?](#)

[Kritik mot integration](#)

[Ta hand om flyktingar: kolonialism](#)

[Offergöra flyktingar som rasifiering](#)

['Förstå dom' som rasifiering](#)

[Vithet i antirasism](#)

[Antirasism blir nyhetsbyrå för rasism](#)

[Antirasism som svensk stolthet](#)

[Svenskhet blir vithet: nation & ras](#)

[Krig, terrorism, nation i resonans](#)

[Konsumtion, nationalism och rasism](#)

[Fascism](#)

[Är domstol strukturellt rasistisk?](#)

Texter kring våld

[Handbok för provokatörer](#)

[Legitimeravåld i Göteborg 2001](#)

[Rasistisk förklaring av kravaller](#)