

Innehåll

- 7 Inledning – Om att vinda med ögonen
- 25 **Grottbilder**
Utgångspunkter, förslag
Vad vi gör när vi ser
- 43 **Analogt skapande: en metafor**
- 61 **Vad som finns i ett namn**
- 73 **Om doxa – den nya retorikens kunskapssyn**
- 95 **Den tänkande texten**
- 113 **Att skapa sig själv – Michel de Montaigne**
Texten
Essäernas ämnen
- 133 **Traditionen – att den inte finns**
- 145 **För en dödlig, som ni vet, är störstan faran säkerhet**
Naiva frågor
Frågor som skydd – en aspekt av heteronomin
Paradoxal förståelse
Största faran
Till sist
- 181 **Tack**
- 183 **Tidigare publicering**

Inledning – Om att vinda med ögonen

Kanske var det just den skeva tvetydiga blicken, såväl i Jean Paul Sartres filosofi som på officiella porträtt, som en gång fångade mitt intresse. Tänkandet som vänder sig direkt till människan i hennes utkastade och hemlösa existens, som ger henne friheten som en gåva hon inte kan neka att ta emot, kondenseras i bilden av filosofen med de vindande ögonen, i blicken med två fokus. Oförenliga och likväl oupplösligt förbundna, som frihet och fakticitet.

Sartres människa är kluven i sitt vara. Varken blott ett ting bland andra eller ett obundet medvetande måste hon ständigt leva sin splittring. Hon kan inte fly sina villkor annat än genom självbedrägeri, ett bedrägeri som skoningslöst avslöjas i ångestens klarsyn. Hon kan försöka tro att hon existerar och är välbestämd på samma sätt som ett ting i världen – men det är att leva i ond tro. Och hon kan förneka att hon blott är en bland många, en kropp och en situation som hon inte ensam kan bemästra eller förstå – men även detta är den onda tron. Hon är dömd till frihet, och dömd till slaveri; hon måste välja sitt liv och sina värden, men kan aldrig vara säker på att välja rätt. Och ändå, säger Sartre, är existentialismen en positiv filosofi, ja en humanism, ty den återger människan makten över sitt liv.



Mitt första möte med Sartre blev omtumlande. Den radikala frihet som han gestaltar i sin litteratur och dramatik, och argumenterar för i sin filosofi övertygade mig. Sartres sätt att i *Existentialismen är en humanism* omvandla sina tankar i kraftfulla exempel var ovedersägligt. Visst var det Abraham själv som bestämde om det var Guds röst som krävde att han skulle offra sin son. Och naturligtvis varken kunde eller borde Sartre ge några råd till den förtvivlade student som inte förmådde välja mellan sin mor och motståndsrörelsen. Jag kände igen mig i Sartres värld, trodde mig vara oberoende av allt – samhälle, språk, traditioner. Mina tankar, mitt liv, mina val – allt var mitt att leva och välja. Det fanns inga ursäkter eller undanflykter ty “människan är inget annat än vad hon själv gör sig till”.

Senare, när jag återvände till Sartre – denna gång genom *Varat och Intet* – förstod jag hur lite jag tidigare förstätt honom. Denna gång stöttes jag av solipsismen, äcklet inför det vara jag inte kan undfly och inför de andra som ständigt hotar min suveränitet. Den frihet jag mindes som så löftesrik framstod nu – och mer i linje med Sartres uttalade tankar – som en förgiftad gåva. Ensam blickar människan ut mot sin värld och sina likar; varje relation är en kamp på liv och död. Vinner du mister jag min mänsklighet, jag blir ett objekt för dig, en sten bland andra stenar – någon tredje möjlighet ges inte. Genom och inför den Andres blick uppenbaras min belägenhet för mig. I skam erfar jag den Andre som ett hot, någon som stjal min värld från mig, som omvandlar min frihet till slaveri, som behärskar mina projekt. Min värld undflyr mig, jag blir en bifigur i den Andres tillvaro. Samtidigt är det endast genom den Andre som jag kan förstå mitt eget vara. Genom blicken tvingas jag in i tiden och rummet, jag

placeras i världen, bland andra, ett vara-för-andra. Sartre fångar sin tanke i ett exempel: Jag kikar genom ett nyckelhål, helt förlorad i vad som sker på andra sidan dörren. Så hör jag steg i trappan bakom mig – och skammen drabbar mig. Men märkligt nog inte för att jag gör något skamligt, utan för att jag är sedd – objektifierad av den andre, frusen i en skamlig framåtlutade kikande position just där vi dörren, i just detta ögonblick. Detta skamliga vara klibbar fast vid min frihet, tynger den och tvingar mig att erkänna att jag också är detta, en människa som spionerar genom ett nyckelhål. Man skäms inte i ensamhet – skammen är “skam över en själv inför den andre”. I *Varat och Intet* ges inga andra möjligheter – den andre är alltid den som objektifierar mig, eller som jag gör till objekt. Kärlek och åtrå, begäret efter gemenskap, allt bär självbedrägeriets stämpel. Helvetet är de andra.

Men ytterligare några år senare fick jag så en annan text i min hand, en förstudie till *Varat och Intet*, kallad *Egots transcendens*. Där anade jag en annan Sartre, en Sartre som skrev: ”När jag springer efter en spårvagn, när jag tittar på klockan, när jag går upp i betraktandet av ett porträtt, finns inget Jag. Där finns medvetande om *spårvagn-framför-som-skall-hinnas-upp* osv, och icke-sättande medvetande om medvetande. Jag befinner mig alltså mitt i tingens värld, det är tingen som utgör mina medvetandens enhet och som framträder med olika värden, med tilltalande och frånstötande kvaliteter, men själv har jag försvunnit, jag har utplånats.” Och i denna värld finns också de andra, alla dem för vilka jag framstår som en människa bland människor. Vi delar världen, och ingen av oss vet i själva verket mer om sig själv än om andra. Inget prisgivet subjekt, ingen hopplös solipsism – jag är bland likar. Sartre skriver: “Mitt Jag är inte säkrare för medvetandet än

Jagen hos andra människor. Det är bara mer intimt.”

I dag ser jag mångtydigheten bortom tvetydigheten, det mångfaldiga blickfokus som Sartre trots allt lyckades formulera i ord. Vi är alla i världen, utslängda och prisgivna åt varandra, åt de tankar, språk, ting och värden som redan finns där. Vårt tänkande och våra jag formas ohjälpligt oss förutan – och likväl väljer vi vår väg, överväger våra val, och gör motstånd. Vi är ensamma och tillsammans, fria och bundna, suveräna och slavar – inte i tur och ordning, utan samtidigt, mångskiktat och mångfacetterat.

Nu ser jag inte längre bara de sterila dikotomierna, den naiva frihetstron eller den sorgliga solipsismen i Sartres texter. Jag ser också den vindande blicken och den paradoxala, mångskiftande och gäckande bild av människan som den ger.¹



De följande essäerna försöker artikulera några av de konsekvenser som jag menar följer av denna mänskliga mångfaldighet, denna oundvikliga och likväl självförvållade utkastadhet som vi alla lever. De rör sig på många sätt långt bort från Sartre och den gängse bilden av hans existentialism. De båda alternativa och motsatta existensformer som Sartre räknar med – tingens sätt att vara *i-sig* och människans *för-sig* – framstår i dag som en alltför enkel och reducerad utgångs-

1 Citaten på de närmast föregående sidorna är hämtade från i tur och ordning: *Existentialismen är en humanism (L'existentialisme est un humanisme 1946)*, översättning Arne Häggqvist, Uddevalla, 1986, s. 35; *Varat och Intet (L'être et le néant, 1943)*, översättning Rickard Matz, Göteborg, 1983, s. 145; *Egots transcendens (La transcendence de l'ego, 1936)*, översättning Mats Rosengren, Göteborg 1991, s. 24 och s. 57. Formuleringen 'Helvetet är de andra' är en replik ur dramat *Lyckta Dörrar*.

punkt. Efter den genomgripande kritik av västerländskt dikotomt tänkande som kom att präglade 1900-talets sista årtionden, åtminstone inom en stor del av human- och samhällsvetenskaperna, är det kort sagt svårt att tro på en så oförsonlig motsättning. Vårt medvetande har visats vara kroppsligt, våra kroppar medvetna; gränsen mellan medvetet och själlöst blir alltmer diffus och undanglidande; världar skapas, fakta konstrueras; skiljelinjerna mellan vetenskap, ideologi och makt-politik löses upp. Det blir allt mer uppenbart att vi inte längre kan förlita oss på sekelgamla motsättningar som förstå och förklara, subjekt och objekt, tanke och materia eller ens hermeneutik kontra positivism, när vi söker få grepp om vår värld.² Vår tid är en post-postmodern era, i den meningen att vi nu äntligen har möjligheten att lämna alla fruktlösa 'science wars', alla hopplösa konflikter mellan den sanna vetenskapens väktare och den redlösa relativismens försvarare, bakom oss.

- 2 Samtidig får man inte glömma att denna kritik av överdriven dikotomisering inte bara är ett samtida fenomen. När det moderna tänkandet etablerades och konsoliderades under 1600-talet och framåt blev även kritiken av detsamma möjlig – något som man kan se bland annat i de tankespår som leder från 1600-talsfilosofier som Anne Conway, Gottfried Wilhelm Leibniz och i viss mån Baruch Spinoza. Det är alltså inte fråga om något slags framstegsberättelse här, snarare om en alltmer oundviklig reflektion och repetition av vissa redan tänkta tankar, i nya sammanhang som också förnyar och transformerar det redan tänkta. Se exempelvis Gilles Deleuze, *Le Pli*, Minuit, Paris 1988 [Sv övers: *Vecket*, översättning och inledning Sven-Olov Wallenstein, Glänta Produktion, Göteborg, 2004]; Cecilia Rosengren, "Kroppsliga tankar, tänkande kroppar. Om Anne Conways reflektioner kring kropp och själ" i *Svensk Neuropsykologi*, årgång 16, nr 2, 2004 samt "Form, materia och barocka figurer i Anne Conways naturfilosofi" i *Lychnos*, årsbok för idé- och lärdoms historia, Uppsala 2003 och Fredrika Spindler, *Philosophie de la puissance et détermination de l'homme chez Spinoza et Nietzsche*, Glänta Produktion, Göteborg, 2005.

Men att denna möjlighet finns innebär inte att den har förverkligats. Trots att de flesta forskare i dag, inom såväl human- som stora delar av samhälls- och naturvetenskaperna, knappast ifrågasätter att giltigheten hos vår kunskap och hos våra sanningsanspråk betingas och begränsas av biologiska, sociala och historiska faktorer, eller tror på möjligheten av att någonsin nå fram till en slutgiltig sanning om oss själva och vår värld, är det som om denna insikt inte hade några effekter. De traditionella motsättningarna mellan objektivism och relativism, mellan verklig kunskap och blotta åsikter, mellan vetenskapliga argument och publikfriande retorik driver fortfarande, och tämligen obehindrat, sitt spel i vårt tänkande – såväl inom vetenskaperna som i den offentliga debatten kring dessa frågor. Det är som om man ännu trodde att de gamla termerna och tankefigurerna självklart och utan problem kan användas också inom de post-postmoderna vetenskapliga domänerna. Här finns många till synes öppna dörrar som måste slås in igen och igen, oförtrytligt, om den möjlighet jag nyss nämnde skall kunna tas tillvara.³

Essäerna i denna bok är ett försök att ta sig an denna situation. Jag har kallat dem *doxologiska*, en i filosofiska sammanhang sällsynt benämning som jag gärna vill förklara lite närmare. För termer är, som språkhistoria och historiskt orienterad språkfilosofi lär oss, inte blott godtyckliga, påklistrade etiketter på tingen och idéernas yta. De har alla en historia, kort eller millennie-lång, och genom denna är de sammanvuxna med de tankar de bär, liksom med de ting de pekar ut. Försök bara tänka på en stol, skrev en gång den franske filosofen Yvon Belaval, utan att ordet 'stol' kommer emellan.⁴

3 Se till exempel min diskussion av P C Jersild i "Ovetenskapligheter och den svenska humanistiska forskningens kris.", *Glänta* # 1-2, 2005.

4 Se nedan, "Den tänkande texten".

Filosofen Gottfried Wilhelm Leibniz använde en gång termen doxologi en smula nedsättande i betydelsen 'ett sätt att tala som anpassar sig till det skenbara, till åsikter eller till praktiken'.⁵ Termen har dock knappast vunnit någon större spridning inom filosofin – inom teologi och liturgi används den däremot ofta, men då i betydelsen 'lovprisande'. Jag vill dock gå längre bakåt i historien, bortom såväl teologi som 1600-talsfilosofi, och hämta fram dess betydelse ur den antika filosofin och dess kanske främst platoniska motsättning mellan *episteme*, kunskap, och *doxa*, det man tror är sant, åsikter. En av mina utgångspunkter är att denna dikotoma skillnad mellan kunskap och åsikter är en chimär som bygger på en missuppfattning av åsikternas roll och status i vårt mänskliga kunskapsbygge. Doxologi är alltså en grekisk term som för mig närmast betyder 'läran om åsikter'.

Om man ser närmare efter ser man snart att Sartre varken var den förste, eller ens den som bäst artikulerat människans mångtydiga villkor. Redan Platons samtide, sofisterna Protagoras, gav genom sin berömda sentens om människan som alltings mått en första aning om hur komplicerat, mångtydigt och undflyende människoväsendet är. "Människan är alltings mått", skrev Protagoras, och fortsatte: "för det varande att det är och för det icke-varande att det icke är."⁶ Om vi tar Protagoras på orden – och hur skulle vi med vår filosofiska heder i behåll kunna göra annat? – och verkligen utgår från att människan är 'alltings mått' får detta i det närmaste oöverskådliga konsekvenser för det som vi traditionellt kallat sanning, kunskap och vetande. Medger vi att allt, verkligen allt,

5 G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, Vrin, Paris, 1994 (1686), § XXVII, s. 74.

6 Platons *Theaitetos* 152a, *Skrifter – Platon i svensk tolkning av Claes Lindskog*, [ny utgåva], revid. och komment. av Holger Thesleff, Lund, Doxa, 1984- 85.

mäts med mänskliga och inte naturliga, objektiva eller gudomliga mått kommer det inte längre att vara meningsfullt att tala om obestridliga fakta, naturgivna sanningar eller objektiv (i meningen oberoende, oavhängig) kunskap. Alla fakta, sanningar och kunskaper måste då förstås som mänskliga, det vill säga relaterade till och avhängiga av vårt mänskliga skovara och våra olika *doxai*.

Men vad betyder detta? I en trivial mening är förstås alla kunskaper och sanningar mänskliga just genom att det är vi människor som 'har' dem, talar om dem, lever i enlighet med dem. Protagoras tanke är mer radikal än så. Den säger oss att vi aldrig kan veta något i den mening som Platon, och med honom snart sagt hela det västerländska vetenskapliga tänkandet, eftersträvade. Den säger oss att varje föreställning om objektiv, neutral, naturgiven och ointresserad kunskap – dvs om *episteme* – är en illusion, ett självbedrägeri. Men innebär detta att vi måste ge upp alla anspråk på objektivitet och sanning bara för att hamna i en rotlös relativism och bottenlöst tyckande? Inte alls. Men väl att vi måste förstå dessa begrepp – kunskap, sanning, faktum, objektivt och så vidare – som immanenta, dvs som giltiga blott inom de ramar som vårt mänskliga mätande ger oss. Här är det alltså inte fråga om att välja mellan objektivism eller relativism, inte en fråga om att vara modern eller postmodern om man så vill, utan om att lämna dessa motsättningar för att söka förstå villkoren och förutsättningarna för såväl objektiv kunskap som relativistisk skepticism.

Rent filosofihistoriskt hänger mycket på hur man tolkar just ordet 'människan' – på grekiska *anthropos* – i Protagoras fragment. Platon, som kanske var den förste att avfärda Protagoras ord (och som just därigenom en smula paradoxalt

bidrog till att de bevarades och när ända fram till oss), menade att de ledde just till en hopplös relativisering av allt sant och av all kunskap. I dialogen *Theaitetos*, som till stor del handlar om kunskapens problem, låter Platon Theaitetos göra flera försök att definiera vad vetande är. Han försöker bland annat med påståendet att vetande ”ingenting annat är än förnimmelse”. Då förklarar Sokrates att Protagoras sagt samma sak, fast med andra ord. Han citerar *homo mensura*-satsen och frågar Theaitetos: ”Han menar väl antagligen så, att varje sak är för mig sådan, som den synes vara för mig, och för dig sådan den synes vara för dig. ’Människan’ — det är ju just du och jag!” Och Theaitetos håller med utan reservationer. (152)⁷

Enligt Platon skulle konsekvensen av att ta Protagoras på orden alltså bli att varje enskild människa är instängd i sitt eget sätt att uppfatta sig själv, sin värld och sina medmänniskor. Hon förmår inte, liksom Sartres solipsistiska människa, lämna sin egen subjektiva utsiktspunkt. Allt hon vet, tror, ser och gör är ohjälpligt knutet till henne själv och just hennes sätt att uppfatta sin omvärld. För henne blir hennes egna uppfattningar den enda möjliga sanningen – ty någon annan står inte till buds. Hon är, kort sagt, fångslad inom och av sina egna perceptioner och sensationer. Detta framstod för Platon som en uppenbar absurditet. Alltså, menade Platon, måste det vi kallar kunskap handla om oeftergivliga fakta, om eviga och oberoende sanningar och ge oss insikt i världens och universums tvingande lagar.

Men trots att Platons läsning kom att bli oerhört inflytel-

7 När jag här och längre fram i boken refererar till Platons dialoger använder jag mig, som brukligt, av den paginering som infördes i Stephanusutgåvan 1578 och som återfinns i snart sagt alla utgåvor av Platons verk.

serik är den varken den enda möjliga, eller ens en god återgivning av Protagoras ord. Man kan lika väl, ja hellre läsa fragmentet som att Protagoras, just genom att välja ordet *anthropos*, syftar på människan i allmänhet, ja kanske till och med på det som vi i dag skulle kalla arten *Homo Sapiens*. Och då blir innebörden en annan, subjektivismen träder tillbaka: Människan är, i kraft såväl av sin biologi (vilken, exempelvis, medför att vi med blotta ögat kan se färger, men inte infrarött ljus) som av sina mångskiftande kulturer, språk, vanor och traditioner, samtidigt både alla tings mått och den varelse som mäter upp dessa ting. Hon blir därmed måttet såväl för sig själv som för allt annat i hennes värld. Att tala om kunskap, sanning, fakta och vetande bortom detta högst mänskliga sammanhang skulle vara meningslöst. Men där inom kan individer tvivla, veta, tro, vara övertygade eller tveksamma, kommunicera eller tiga. Där inom lever vi alla, så gott som vi förmår.⁸

Det grekiska ord som jag sökt upp för att kunna tala om detta mänskliga sammanhang är alltså *doxa*, ett ord som snarare hör till retoriken än till filosofin i snäv mening.⁹ Det betecknar den väldiga väv, eller bättre de vävar av övertygelser, vanor, praktiker, traditioner, språkligheter och tankefigurer som innesluter oss alla och som vi lever i och genom. Min grundtanke är att det vi traditionellt kallat kunskap och sanning, och som vi uppfattat som objektiva oavhängiga storheter mot vilka vi kan pröva våra mänskliga strävanden, i själva verket är i högsta grad mänskliga – i meningen av männi-

8 Jag har utvecklat och diskuterat dessa tankar mer i detalj i min *Doxologi – en essä om kunskap*, Rhetor förlag, 2002. Jag återkommer till en snarlik diskussion av Protagoras också nedan i ”Vad som finns i ett namn”.

9 Se nedan ”Doxa – den nya retorikens kunskapssyn”.

skor skapade – måttstockar. Därigenom är de också föränderliga och förbara, frambringade som de är av vår ständigt skiftande vilja att veta och veta säkert. Denna strävan efter säkerhet – Platon skulle kanske ha talat om strävan efter epistemisk visshet, den visshet som skådandet av den eviga formvärlden kan ge filosofen – är, som jag på olika sätt återkommer till i de följande texterna, bedräglig och leder oss vilse.

Men på vad sätt skiljer sig doxologiska resonemang från gängse skepticism och relativism? Är de inte blott ett annat sätt att säga att eftersom vi aldrig kan veta säkert, aldrig finna en fast och stabil grund för vår kunskap, så kan vi inte veta något alls? Tvärtom, skulle jag vilja svara: Självfallet vet vi en massa saker, och vi både kan och bör skilja mellan sant och falskt, mellan kunskap och illusion, mellan berättigade argument och ren övertalning – men vi måste förstå dessa termer och tankefigurer, och de många andra som hänger samman med dem, på andra sätt än de som varit de gängse inom den västerländska epistemologin sedan Platons dagar. Genom att acceptera att kunskap och inte minst sanning kan vara både mångfaldig, föränderlig och osäker kan vi få veta, och jag menar verkligen veta, något (nygammalt) om oss själva. Distinktionerna mellan objektivt och relativt, mellan sant och falskt, gott och ont, rätt och fel blir möjliga först inom mänskliga *doxai*, de finns inte före eller oberoende av de mänskliga kunskapssträvandena. Först genom att ta vår kunskaps immanenta och doxiska karaktär på allvar kan vi hoppas på att bli klara över de såväl fysiska som socialhistoriska möjligheter och begränsningar som vår strävan efter kunskap och våra kunskapsanspråk måste förhålla sig till. Objektivitet, sanning och kunskap finner därmed sina platser, men också sina så ofta dolda begränsningar och betingelser, inom dessa

doxai. Doxologin är ett försök att föra dessa tankar vidare, bortom objektivismens och relativismens stelnade dikotomier och frusna tankefigurer.¹⁰

Såväl när det handlar om politik och etik som om filosofi i mer snäv mening får strävan efter ett absolut fundament, objektiva värden och en evig rätt oss att missförstå oss själva och vår verksamhet. Det handlar inte om att hitta sanningar, värden eller fakta – det handlar om att skapa dem. Men detta innebär inte att vi skulle kunna skapa hur som helst, eller av vad som helst. Vårt skapande är inte fritt och obetingat, utan kringskuret och begränsat – men likväl är det inte determinerat, förutbestämt eller reducerbart. Vi är inte längre, som Sartre menade, dömda till frihet men väl till autonomi, som den franske filosofen Cornelius Castoriadis – vars tänkande på olika sätt genomsyrar hela denna bok – kunde ha formulerat det. Castoriadis tänker autonomin både i dess etymologiska mening – alltså att det är vi själva som ger vår värld dess lagar (*auto nomos*), de har sitt ursprung hos oss, vi finner dem inte 'där ute' eller mottar dem från något slags auktoritet (Gud, naturen etc) – och i dess politiska: vi kan inte, genom att skylla på tvingande socialhistoriska lagar, genetisk determinism, naturgivna tvång eller gudomliga påbud, undslippa vårt moraliska och politiska ansvar för den värld och de samhällen vi skapat och ständigt skapar, här och nu.

Som autonomins motsats lyfter Castoriadis fram heteronomin (*hetero nomos* – utifrån kommande lagar). Han menar att heteronoma tänkesätt varit de dominerande inom det väs-

10 Många tänkare, från Protagoras till Pierre Bourdieu och Cornelius Castoriadis, har på olika sätt sökt kartlägga dessa den mänskliga kunskapens doxiska villkor. I min redan nämnda *Doxologi – en essä om kunskap*, Rhetor förlag, 2002 ger jag en mer detaljerad presentation av några av dessa försök.

terländska tänkandet, oavsett om det rört sig om religion, politik, historia eller filosofi (Platons vurm för *episteme* är ett typiskt heteronomt tänkesätt). Varje gång någon försöker lägga grunden till vår mänskliga värld utanför eller bortom denna värld – hos en skapande gud, hos en objektiv natur med tvingande och oföränderliga lagar, hos socialhistoriska nödvändigheter eller i förutbestämmande genetiska kombinationer – så talar han eller hon med heteronomins röst, och försöker täcka över, dölja och tränga bort varje aning om att det är vi själva som skapar vår värld *också* när vi presenterar heteronoma teorier och förklaringar. Föreställningen om oss själva som heteronoma och underkastade tvingande, yttre krav är kort sagt en autonom skapelse genom vilken vi människor lurar oss att tro att vi inte är autonoma – och därmed heller inte förmögna att i grunden förändra något och följaktligen inte heller fullt ansvariga för tillståndet i vår värld.

Därför är också heteronomins lockelse är stark och allestädes närvarande såväl i samtiden som genom vår historia. Att tänka autonomin – att tänka autonomt – är därför varken enkelt eller självklart. Det kräver såväl begreppslig omsorg som genomtänkta strategier, olika på olika områden.

Den doxologi som jag strävar efter att skissera kan ses som ett försök att – i linje med det post-postmoderna belysnings-tänkande där det inte längre handlar om att 'avförtrolla världen' utan snarare om att driva ut myten om det rena förnuftets och vetenskapens neutrala objektivitet – tänka autonomin. All kunskap, alla fakta är intresserade, i den meningen att de alltid producerats i ett visst sammanhang som svar på en viss kunskapssträvan.¹¹ Det gör dem inte mindre värde-

11 Jag ägnar del 2 och 3 av min *Doxologi – en essä om kunskap* åt att skissera hur jag i bland andra kunskapsteoretikern Ludwick Flecks efterföljd tänker

fulla, eller mindre användbara inom vetenskap, teknik, politik eller det dagliga livet. Men det innebär alltså att kunskap, vetande och sanning inte längre låter sig bestämmas på samma sätt som tidigare – som återgivning av en redan existerande och av människans strävanden oberoende ordning.

Är man medveten om denna situation, och tar den på allvar, får det naturligtvis konsekvenser för ens egna kunskapsanspråk, liksom för den form man kan presentera dem i. Det vore bedrägligt att presentera ett försvarstal för den doxiska kunskapen i form av en argumenterad, sammanhållen framställning, som steg för steg och genom förment ovedersägliga bevis driver hem sina teser. En sådan form skulle i sig motsäga det doxologiska perspektivet. Då är det retoriska, övertygande talet med sin förhoppning om att åstadkomma en effekt en bättre form – ett försök att övertyga sin publik om det rimliga i det man säger utan att göra anspråk på universell, tids och platsberoende giltighet; som i denna inledning till exempel.¹²

På samma sätt är det problematiskt att använda just de termer som krävs för att klargöra den problematik som jag försöker komma åt – alltså termer som heteronomi, autonomi, kunskap, sanning, fakta, politik, vetenskap ja till och med doxa – eftersom de alla är formade för och inom ett annorlunda synsätt, med sina uttalade utgångspunkter och självklarheter. Problemet består, som Jacques Derrida visade redan i början av sin filosofiska verksamhet, i att innebörden hos de termer och vändningar vi använder undslipper våra inten-

mig denna kunskap, sannings och faktaproduktion.

12 Se nedan kapitlet "Om doxa – den nya retorikens kunskapssyn" där jag återkommer till vad en sådan retorisk-filosofisk position kan innebära, bland annat med hjälp av Chaïm Perelmans begrepp 'universellt auditorium'.

tioner och i stället reaktiverar sina ofta mångsekelgamla betydelser så fort vi yttrat dem – det finns helt enkelt inget filosofiskt eller vetenskapligt språk som inte alltid redan bär på just det heteronoma synsätt som en doxologi måste sträva bort från.

Här återkommer försöket att vinda med ögonen som en möjlighet, en strategi. Genom att låta fokus på en och samma gång mångfaldigas och splittras kommer världen att te sig på ett annat sätt – inte helt nytt eller helt originellt, men definitivt annorlunda. Och genom att beskriva denna annorlunda värld kommer vi också, i en viss mening och till en viss del, att skapa den.

Frågan är bara hur man i detta sammanhang vindar med ögonen, annat än i metaforisk mening. Vissa romantiker ansåg att vår kunskap är ohjälpligt fragmentarisk, och menade följaktligen att den borde återspegla detta tillstånd – fragmentet skulle därför vara sannare än den sammanhållna, motsägelsefria redogörelsen.¹³ Genom att låta kunskapens form – fragmentet – isomorft återspegla dess innehåll menade man sig skapa en sannare korrespondens mellan form och innehåll. En sådan möjlighet erbjuds inte för doxologin – det finns helt enkelt ingen helhet, den må vara splittrad eller sammanhållen, i förhållande till vilken vår mänskliga kunskap skulle kunna vara ett fragment. Vi har själva skapat, och skapar ständigt, hela vår kunskap, hela vår politik och vår värld – så frågan gäller främst *hur* vi skapar och inte *om* denna vår skapelse motsvaras, eller inte motsvaras, av något 'där ute'.

13 För en mångfacetterad presentation och diskussion av dessa problem, se till exempel Daniel Birnbaums "Det romantiska fragmentet" i *Novalis, Fragment. I* översättning och med efterskrifter av Daniel Birnbaum och Anders Olsson, Kykeon, Lund, 1990.

Castoriadis talar om vår skapade värld som *magmatiskt skiktad*: inom varje skikt – exempelvis det biologiska, det fysiska eller det socialhistoriska – kan enheter skapas, kausala kedjor etableras, lagar formuleras, stora berättelser berättas. Men skikten är, som han säger, inte reducerbara till varandra. De samexisterar, påverkar varandra (Castoriadis använder termen 'betinga', *conditionner*) ömsesidigt och bildar just den värld som är vår, men de kan inte alla förklaras av en enda gemensam logik, inte alla återföras till ett enda gemensamt ursprung eller sägas sträva mot ett gemensamt, i fjärran hägrande mål. Drömmen om en 'teori om allt' är, menar Castoriadis, blott ett heteronomt försök att än en gång skyla över vår autonomi och vår oupphörliga världsskapelse.¹⁴ Min förhoppning är att jag, genom att avstå från att försöka samla mina doxologiska tankar till ett systematiskt helt, i de följande essäerna skall lyckas vinda med ögonen och mångfaldiga mina foci på ett sådant sätt att några skikt i vår magma kan komma att belysas på ett annorlunda, intressant annorlunda sätt. Genom omtagningar och repetitioner hoppas jag kunna sätta illusionen om *det samma* ur spel. 'Samma' tankar blir andra tankar då omständigheterna och sammanhangen kring dem förändras – och det gör de ständigt. Ibland uppstår också nya tankar och ting – men aldrig obetingat, utan ständigt i sammanhang med det som alltid redan finns där. Såväl som biologiska som socialhistoriska varelser är vi alltid nedströms, i den meningen att det som föregår oss utgör den ofrånkomliga utgångspunkt som ger oss de nödvändiga men aldrig tvingande förutsättningarna för vår världsskapande verksamhet.

14 Jag arbetar för tillfället på en större monografi om Castoriadis och hans filosofi där jag kritiskt och mer i detalj kommer att diskutera dessa frågor.

Därför har jag också valt en vag kronologisk ordning för essäerna, en ordning som både kan och kanske bör sättas ur spel. Men man får inte missta sig här: *någon* ordning måste varje framställning ha. Det är inte ordning i sig som är problematisk – naturligtvis inte! – utan tron att just *denna* ordning, oavsett vilket skikt man organiserar, representerar en självklar, naturlig eller universell ordning. Inte ens tiden är universell i denna mening.

Jag börjar likväl i de paleolitiska grottorna med deras gäckande bilder för att, bland annat, ställa frågan om det verkligen är konst vi ser i grottorna. Skapande, metaforiskt och analogiskt skapande, där grottbilderna också har en roll att spela står i fokus för den följande texten. Sedan följer två texter – 'Vad som finns i ett namn' och 'Om doxa – den nya retorikens kunskapssyn' – som via de retoriska och hermeneutiska lärornas många facetter skisserar konturerna hos det synsätt jag kallar doxologiskt. Den nästföljande essän ägnas åt vårt tänkandes mest oundgängliga verktyg, texten, och åt hur den tänker i, med, för och åt oss. Skapande text står också i fokus när jag försöker visa hur Michel de Montaigne med sin skepticism, sina repetitioner och omskrifter skapar sig själv i och genom sina essäer. Därefter, i 'Traditionen – att den inte finns', återvänder jag till hermeneutiken och dess i mina ögon förfelade tro på traditionen som riksläkare. Den avslutande essän, som är skriven särskilt för denna volym, skisserar vad jag ser som en möjlig politisk doxologisk hållning i relation till två av de frågor som jag uppfattar som mest akuta i dag: Är det verkligen säkerhet vi vill ha? Är säkerhet alltid eftersträvansvärt? Georges Bataille och William Shakespeares *Macbeth* ger mig här anledning att försöka mig på ett kontraintuitivt och naivt resonemang.

Gemensamt för alla texterna är att de kretsar kring en tematik som berör skapande och konstruktion – hur vi människor skapar och konstruerar vår värld, och de olika former av ansvar detta medför. Därför återkommer också flera av essäerna till olika såväl som till 'samma' aspekter av Cornelius Castoriadis tankar om radikal föreställningsförmåga och människans förmåga till nyskapelse. Denna repetition fungerar, åtminstone för mig, som ett slags röd tråd – densamma men ständigt annorlunda.

Jag önskar alltså att den bild som framträder skall vara rörlig och mångfaldig. Dels att den visar att inget tänkande är fritt, oberoende eller helt och hållet nytt, dels att allt tänkande måste ta frågan om det nya på största allvar för att inte bländas av de gängse sanningarna. Doxologin blir på så sätt otänkbar utan den vindande blick jag en gång fann hos Sartre, samtidigt som Sartre själv utgick från just den typ av klassiska motsättningar (subjekt/objekt; i-sig/för-sig och så vidare) som doxologin måste lämna bakom sig. En paradoxal situation, som kräver ständiga nyfokuseringar, ruckningar och repetitioner för att inte mångfalden skall reduceras till den i vårt tänkande alltför välbekanta enfalden.