

UTSATT eller INSTÄLLT

Plats, kunskap & kultur



UTSATT ELLER INSATT | PLATS, KUNSKAP OCH KULTUR



UTSATT ELLER INSATT: PLATS, KUNSKAP & KULTUR

Kan man tänka sig att det finns alternativa bildningsvägar och andra kulturella möjligheter utanför centrum som utgår från periferins egna resurser och som inte behöver värderas efter centrums normer? Kan centrum lära sig något av periferin? Eller är kulturen och den kritiska diskussionen reglerad av centristiska normer för vad som anses som värdefullt och korrekt?

Texterna i denna bok bygger på föreläsningar från en heldagskonferens i Skräppbo Skola i Riddarhyttan, Västmanland, den 5 juni 2019. Ett samarrangemang mellan Kulturresevatets Folkhögskola, Engaging Vulnerability vid Uppsala universitet och Sparbanksstiftelsen Nya.



KULTURRESEVATETS
FOLKHÖGSKOLA

ENGAGING Vulnerability

Sparbanksstiftelsen
Nya



UPPSALA
UNIVERSITET

Pris: SEK 70



9 789151 957975 >

UTSATT ELLER INSATT
PLATS, KUNSKAP OCH KULTUR



UTSATT ELLER INSATT

PLATS, KUNSKAP OCH KULTUR



Michael Gustavsson & Mats Hyvönen (red.)

ENGAGING VULNERABILITY & KULTURRESERVATETS FOLKHÖGSKOLA

Institutionen för kulturanthropologi och etnologi
Uppsala universitet
Box 631, 751 26 UPPSALA

© Författarna

Formgivning: Mats Hyvönen
ISBN 978-91-519-5797-5

INNEHÅLL

PERIFERIN I CENTRUM (INTRODUKTION).....	7
<i>Michael Gustavsson & Mats Hyvönen</i>	
REFLEKTIONER FRÅN EN NYUTFLYTTAD.....	15
<i>Elinor Hållén</i>	
PERIFERA TANKAR OM PLATS OCH TRADITION.....	29
<i>Sharon Rider</i>	
OM PLATSENS ETISKA BETYDELSE.....	39
<i>Tomas Ekenberg</i>	
FOLKBILDNING OCH PERIFERIERNAS TANKEHORIZONTER.....	51
<i>Erik Hallstensson</i>	
ATT VETA SIN PLATS OCH KONSTEN ATT VARA OENIG.....	65
<i>Michael Gustavsson</i>	
[FÖRFATTARSAMTAL O.S.V.]	75
<i>Johan Jönson</i>	
OM FÖRFATTARNA.....	81





PERIFERIN I CENTRUM

OM BEHOVET AV NYA PERSPEKTIV PÅ LANDSBYGDEN

Michael Gustavsson & Mats Hyvönen

Även om det tycks råda politisk konsensus i Sverige om att hela landet ska leva, sprids en bild av hur storstaden är framgångens och framtidens plats. Det är i de större städerna som försörjningsmöjligheterna finns, men också tillgången på utbildning, kultur, karriär och allehanda kreativa miljöer. Städerna ses som centrala punkter och ”motorer” i globala nätverk och deras invånare identifieras med kompetens och innovationsförmåga. Enligt Richard Florida, en amerikansk professor som analyserar stadssamhället utifrån sociala och ekonomiska teorier, befordras därmed också urbaniseringen: eftersom städerna är fyllda av en tillväxtskapande ”kreativ klass” attraherar de ständigt ännu fler kreativa människor. Florida representerar i hög grad de idéer om kunskap, utveckling och kultur och dess förhållande till ekonomin, som sedan länge dominerat i medier och i politiska diskussioner. På annat håll har dock den tilltagande urbaniseringen setts som ett bekymmer. Man pekar på hur urbaniseringen dränerar landsbygden på kunskap och kompetens och urholkar möjligheterna till försörjning och livskvalitet, och många åtgärdsförslag har formulerats, av politiker, myndigheter och opinionsbildare. Förslagen drivs säkert ofta av ett uppriktigt engagemang och kan till exempel handla

om utlokalisering av statliga myndigheter, förbättrad infrastruktur med mera. Men tankefiguren är vanligtvis densamma oavsett om centrum vill hjälpa periferin eller lämna den åt sitt öde, nämligen att periferin är *utsatt*. Landsbygden definieras i bägge fallen, inte av vad som finns där utan av vad den saknar. Bland Floridas anhängare är det bristen på kunskap, kultur och kreativa människor som brukar framhållas. Bland dem som engagerar sig för landsbygden är det nog snarare bristen på sjukhus, polis, lanthandlare, brandstationer, fungerande kommunikationer, arbetsmöjligheter etcetera som påtalas.

Det är inte bara den "överlägsna" storstadsmänniskan, utan även den urbane "landsbygdsvurmaren" och, för den delen, stora delar av landsbygdens egen befolkning, som lärt sig (eller tvingats till) att definiera och värdera landsbygdens utsatthet utifrån centrums perspektiv. De välmenande anser att landsbygden bör få ta del av det som staden har, andra menar att man måste fly till staden, och framtiden, och lämna landsbygden, och det förgångna, åt sitt öde.

Vem kan förstå landsbygdens problem?

När man undersöker landsbygden, dess problem och möjligheter, kan det med andra ord vara värt att fråga sig vilken utsiktspunkt man har och vilka antaganden som är förbundna med denna utsiktspunkt. Inom media och annan offentlighet reproduceras ofta en "urban" föreställning om landsbygden, men detta sker även i den akademiska samhällsdebatten och i forskningen, eftersom den akademiska, kulturella och intellektuella klassen med den akademiska diskurs, och de teorier och begrepp som tillhör den, i sig tillhör centrums kultur. Samtidigt är det rimligt att tänka sig att dessa föreställningar skiljer sig från hur landsbygdens befolkning själva upplever sina liv.

Ruralforskaren Richard Chambers har ofta påtalat svårigheten med, eller rent av det paradoxala i, den intellektuelles rurala engagemang i allmänhet och ruralforskningens metoder i synnerhet. Forskarna och de intellektuella tillhör centrum per definition, enligt Chambers, oavsett var deras lärosäten, redaktioner eller skrivarlor är belägna. De delar universella begrepp om kunskap och metoder, de delar vissa sociala koder och umgängesformer, de delar livsstil och de kan göra sig förstådda med varandra. Frågan är hur de ska kunna tillägna sig och rätt förstå rurala kunskaper, begrepp och livshållningar såsom de är levande i de kulturella och sociala gemenskaper som ligger utanför de intellektuella och kulturella centra de själva tillhör. Hur kan man till exempel representera specifika rurala livsformer med generella akademiska begrepp? Hur kan man med akademiska verktyg ringa in "tysta" och spårbundna kunskaper, som är ouppslösligt förbundna med platsen, dess traditioner, dess innevånare och deras sätt att leva?

Problembilden är ju välbekant inom sociologin och antropologin, och åtgärdas vanligtvis genom att man utvecklar de etnografiska metoderna alltmer – och metodutvecklingen är väl i sig ett tecken på hur man till varje pris vill hitta en väg utifrån och in. Men frågan är om man metodiskt kan överbrygga det gap som i sig utgör metodens existensberättigande, nämligen den externa relationen mellan den som undersöker något och det som undersöks. En sådan relation motiverar nämligen inte bara metodens nödvändighet, den legitimerar dessutom undersökningen som vetenskaplig: om man "ställer fram" något för undersökning kan man ju samtidigt inte vara ett med sitt objekt. Annorlunda uttryckt: att studera det liv andra lever är något radikalt annorlunda än att leva det liv som man själv lever.

När det gäller vårt eget liv och vår egen plats, kan vi visserligen stundtals representera och studera det, titta på våra liv ”utifrån”, men förutsättningen för att kunna göra det är att vi (tillfälligt) försöker ställa oss utanför, abstrahera och främmandegöra, den livsform som vi redan är en del av. I det vardagliga och praktiska livet är det dock för de flesta av oss ogörligt att upprätta en sådan distans till det liv vi lever, den plats vi bor på och dem vi lever med, i alla fall under längre tid (såvida vi inte är deporterade eller internerade) och ännu svårare är det förstås att förstå andras sätt att leva sådant det är inom den livsform där livet levs.

Hur ska man kunna förstå det perifera livet, dess traditioner, spår, förutsättningar, tysta kunskaper med mera när man själv *inte* är en del av en sådan livsform. Även om man som forskare under längre tider deltar i den främmande livsformen, och ägnar sig åt ”deltagande observationer” till exempel, är platsen ändå något ”annat” – forskaren åker till slut *hem*.

Centrum definierar periferin

I stället för att grubbla över hur man utifrån centrum skall kunna förstå periferin kanske man kan grubbla över själva modellen. Ett centrum-periferi-förhållande brukar beskrivas som att det främst berör tre områden: kultur, ekonomi och politik. Statsvetarna Stein Rokkan och Derek W. Urwin menar att modellen har två dimensioner. Mest påtagligt är att den representerar ett rent rumsligt, horisontellt, förhållande mellan två platser, där man bland annat kan konstatera att tillgång på infrastruktur, varor, tjänster och andra materiella och kulturella resurser markerar avgörande skillnader mellan urbana centra och geografiska periferier. Men modellen representerar också ett ”vertikalt” förhållande mellan olika kulturer, livsformer och beteenden. Även om det förekommer rurala livsformer i staden och urbana på landsbygden förenas de bägge dimensionerna

av det faktum att livsformerna vanligtvis är platsbundna, de hänger samman med platsens resurser, platsens sociala och kulturella spår och platsens betydelse.

Själva begreppsparet centrum-periferi frammanar dock bilden av ekonomin, kulturen, kunskapen etc. såsom geografisk definierade, ofta accentuerat av tillägget "centra" efter respektive begrepp. Delvis är väl bilden korrekt: den starkaste koncentrationen av näringar, kultur, utbud, "events" med mera går ju helt riktigt att koppla till storstaden. Och allt detta finns i mycket mindre utsträckning, eller saknas, på landsbygden. Men betyder det att centrum också bör få definiera de *centrala* värdena i livet generellt och därmed utgöra normen för hur även livet i periferin ska levas? Man kan i så fall, å ena sidan, tänka sig åtgärdsprogram som innebär att periferins perifera kulturliv skall berikas genom att kulturen *decentraliseras* (till exempel genom att man utlokaliserar nationella kulturinstitutioner), att ekonomin skall utvecklas enligt globala (urbana) modeller, att högre utbildning skall regionaliseras för att fler ska vara delaktiga i den centralt formulerade "kunskapsekonomin" och så vidare. Om det inte handlar om att hjälpa landsbygden, kan man, å andra sidan, tänka sig att landsbygdens kommuner själva får spela efter centrums regler. Ett uttryck för en sådan underordning kan vara att landsbygdskommuner anställer kommunikatörer med uppgift att "marknadsföra" och "sälja" kommunen på centrums marknad, antingen genom att sloganmässigt tala om hur *centralt* belägen kommunen trots allt är – det är bara så och så långt till de och de större städerna – eller genom att utnyttja sin perifera position som en rekreationsplats för stadsbor – landsbygd som upplevelse.

Men så länge centrum definierar periferin är det svårt att se hur landsbygdens kultur, livsformer och resurser kan överleva. Förutom dess värde som upplevelse- och rekreationsområde – vilket svarar mot urbana behov – kommer periferin alltid

att karaktäriseras av sina brister i förhållande till normen och normaltillståndet – centrum. Det som anger vad landsbygden är tar då sin utgångspunkt i det som saknas i förhållande till staden. Med en sådan utgångspunkt kommer landsbygden alltid att vara utsatt, ett evigt problem för generationer av politiker, forskare och andra att ”lösa”. För att undvika denna intellektuella och politiska återvändsgränd kanske det är dags att fråga sig vad som skulle hända om man vände på centrum-periferi-modellens implicita antaganden.

Periferin i centrum – utsatt blir insatt

Vad skulle visa sig om man tittade på periferin utanför centrumets skugga, från en annan utsiktsplats än den vanliga? Om man till exempel granskade förhållandet mellan centrum och periferi *utan* antagandet om de finansiella transaktionernas centra och urbanitetens avgörande betydelse för kunskap och kultur. Vad händer när man försöker förstå de sätt att leva, de sociala mönster, de olika typer av tyst kunskap, praktiska färdigheter och informella bildningsgångar som är naturliga för ”platser” utanför universiteten, den så kallade kultureliten, konstlivet, medierna? Kan det vara så att det som utifrån betraktas som utsatthet i det rurala livet inifrån kan uppfattas som autonomi, oberoende och kanske till och med potentiell styrka? Vill man till exempel studera hur landsbygden tar tillvara och utvecklar kunskap och kultur, så bör man kanske ställa förutsättningar, livsformer och resurser som genereras *i* landsbygden i förgrunden och kontrastera dessa med centrala policyer och vidhängande föreställningar *om* landsbygden.

En sådan analys förutsätter emellertid en insikt om att omständigheter som beskrivs från ett ”centristisk” perspektiv i termer av ”brist” och ”utsatthet”, kan förstås annorlunda av de som lever i ”periferin”, till exempel som motståndskraft, själv-

tillit, oberoende och frihet. Finns det kunskaper och resurser i periferin själv som förbises när det gäller att lösa periferins egna problem? Ett allvarligt menat försök att förstå periferin förutsätter att den som betraktar landsbygden utifrån – politikern, forskaren, kulturarbetaren eller den intellektuelle – försöker ta del av de kunskaper och kunskapskonceptioner som genereras i landsbygden, och tar dem på allvar, även om han eller hon inte kan göra dem till sina egna. I stället för att "undersöka" landsbygden, med all den (urbana, akademiska, kulturella) förståelse man bär med sig, kan man låta sig undervisas av dem som lever i periferin. I stället för att projicera sina teoretiska begrepp på landsbygden, kan man låta det som är specifikt för periferin, utmana den förståelsehorisont man själv är placerad inom.

Men för att det urbana så kallade "etablissemangen" ska kunna lära sig något av landsbygden betyder det inte att de som tillhör detta etablissemang skall transformera sig till något de inte är, eller ens försöka bli en del av en annan livsform, utan snarare börja med att granska och pröva de värderingar och självklarheter som vidhänger den livsform de själva tillhör. Ur centrumets perspektiv kan till exempel sådana värderingar och självklarheter kopplas till utbildningsnivå, kulturvanor, umgängessätt, stil, språkbruk med mera där bristen på det ena ofta förknippas med bristen på det andra. Det ligger också då nära till hands att värdera en typ av kunskaper över andra, en typ av kultur över andra och så vidare.

För den som är engagerad i landsbygdens framtid, som forskare, politiker, opinionsbildare, kulturarbetare, är det nog därför viktigt att, istället för att direkt fokusera på landsbygdens problem, som om de vore oavhängiga av centrumets problem, och genast leta lösningar, börja med att granska sin egen förförståelse, eller sina egna fördomar, för att över huvud taget

göra det möjligt att förstå problemen annorlunda, nämligen som problem vi utifrån centrumets position faktiskt inte omedelbart kan erfara, känna till eller identifiera oss med, än mindre direkt definiera med någon färdig teori. Vi måste därför ständigt pröva och reflektera över de begrepp och värderingar vi själva bygger på, och i vilken utsträckning vi projicerar våra tankemönster och värdeskalor på det och dem vi studerar. Vi bör med andra ord inte undvika den metodiska svårigheten att utifrån nå en förståelse av det som bara rätt kan förstås i perspektivet inifrån, utan inse denna svårighet fullt ut.

Hänvisningar

- Chambers, R. (1983). *Rural development: Putting the Last First*. London: Routledge.
- Florida, R. (2002). *The rise of the creative class: and how it's transforming work, leisure, community and everyday life*. New York: Basic Books.
- Florida, R. (2005a). *The Flight of the Creative Class. The New Global Competition for Talent*. New York: HarperCollins.
- Florida, R. (2005b). *Cities and the Creative Class*. New York: Routledge.
- Rokkan, S. & Urwin, D. (1983). *Economy, territory, identity*. London: SAGE Publications.



REFLEKTIONER FRÅN EN NYUTFLYTTAD KUNSKAP, KULTUR OCH SOCIAL SAMVARO

Elinor Hållén

Jag bor på landet sedan drygt två år tillbaka, i Edinge, en jordbruksbygd några mil öster om Uppsala. Här har jag tillbringat stora delar av min barndom. Hundratals dagar hos farmor och farfar på deras bondgård medan min pappa byggde på det hus som jag bor i nu med min familj. Halva veckor med mamma och halvsystrarna i Uppsala, halva veckor med pappa och farmor och farfar i Edinge till dess jag började skola i Uppsala och kom att bo mer med min mamma. Men jag hade aldrig något eget socialt liv Edinge under min uppväxt förutom med några kära kusiner.

Det är mot den bakgrunden som Edinge både är väl bekant för mig och tämligen obekant. Jag skulle kunna gå vissa vägar med förbundna ögon och jag gläds åt att ta cykelturen ner till sjön med min dotter och väl där i vattnet tydligt minnas alla sommarkvällar som jag har badat och lekt där som barn, jag och kusinen. Men jag känner få. De relationer som jag har till personer på bygden är nästan alla grundade i min nu bortgångne fars bekantskaper. Vi har en god relation med grannfamiljen som vi också delar väg tillsammans med och det arbete det innebär. Bekantskapen med min fars bäste vän och hans familj har djupnat sedan vi tog över, inte minst genom den praktiska

hjälp som vi har fått från honom. En annan av min fars bekanta på bygden har vi anlitat för arbete på huset. Ytligt bekanta är några gamla män i Edinge, nästan alla bönder, som brukade titta in till farmor och farfar. Men i de allra flesta husen vet jag inte vem som bor och inte vad de gör.

Därför har jag funderat över hur man som inflyttad på landsbygden blir bekant med de människor som bor i närheten, hur man får insyn i vad som engagerar dem och vilka kunskaper och kulturella resurser som finns. Vad kan underlätta för en person som kommer utifrån, som kanske i huvudsak är fostrad i stadens sociala miljö och gemenskapsformer, att bli bekant med eller kanske till och med insatt i bygden och det sociala livet där? Vilka träffpunkter eller ytor för socialt liv och engagemang finns? I texten reflekterar jag över dessa frågor från den konkreta plats där jag befinner mig. Det finns också ett annat spår i texten, en reflektion över bondens arbete, erfarenheter och kunskaper utifrån begreppen 'praktisk kunskap' och 'kultur'.

Gemenskap och kultur

En viktig skillnad mellan stad och landsbygd är att det finns få om ens några offentliga rum på landsbygden medan det i staden i regel är där man träffas och umgås. Bibliotek, teatrar, biografer, caféer, barer, lekplatser, parker är alla sociala miljöer. Där träffar man sina vänner och dit kan man också gå själv och delta i gemenskapen passivt eller inleda ett samtal med någon, okänd eller bekant. De här är miljöer där man, det vill säga om man känner sig tillräcklig bekväm där, utan ansträngning och lite anonymt kan träffa nya människor eller umgås med vänner. Där erbjuds också redan underhållning och dekor. Landsbygden kan mot en sådan bakgrund framstå som i avsaknad av gemenskapsformer. För den som är van vid skapade rum och

fora och att gemenskap med andra inte är något vi måste ta initiativ till, måste initiera genom att knacka på, bjuda in, be om hjälp, kan det vara svårt att se vägar in i gemenskapen på landsbygden. För en person som flyttar till landet och vill utvecklas bortom stadens offentliga miljöer men som inte riktigt vet hur man gör på landet, kan de träffpunkter som finns i ens nya bygd vara värdefulla.

I Edinge finns få platser dit man kan gå för att träffa någon från bygden utan att knacka på. En sådan plats är sjön. Där finns en kommunal badplats men sjön håller på att växa igen och kanadagässen häckar gärna nära badplatsen. Vi tycker om att vara där ändå och under sommarmånaderna är det ofta andra badgäster där. Ibland även något barn för vår dotter att leka med. Sjön är också föremål för engagemang. En badförening arbetar för att bevara sjön som badsjö. De har sökt EU-bidrag för ändamålet och skulle ha beviljats en stor summa pengar om alla jordägare kring sjön hade sagt ja till höjning av vattennivån. Någon jordägare sade nej så badföreningen kunde inte nyttja bidraget. Det här är förstås en komplicerad och intresseladdad fråga då höjningen av vattennivån innebär viss förlust av mark för jordägarna. Olika intressen står emot varandra, olika syner på vad som är mest värdefullt och viktigt.

En annan typ av träffpunkt är de gårdsbutiker som finns i Edinge och som vi gärna besöker. Förutom glädjen över att kunna köpa lokalt, se att djuren tycks ha det bra och stödja lantbruket på bygden är det värdefulla sociala tillfällen. Ett sätt att som ny bli bekant med grannarna och den verksamhet de har. Därför köper vi ägg på ett ställe, honung på ett annat och färskött och ullvantar på ett tredje fastän man kan köpa både honung och ägg hos vår ägghandlare. De kunskaper, den kreativitet och den energi som de personer som driver dessa gårdar har är beundransvärd och inspirerande. Tomas arbetar heltid

och tar hand om sina djur – kossor, grisar, höns, får och bin – samt jordbruksmark och skog på mornar, kvällar och helger med god hjälp från familjen. Fia driver en eko-gård där hon i huvudsak har får men där hon också bevarar gamla lantraser av höns och ko. Hon säljer ägg och kött men också vackra garvade fårskinns och hantverk av ull och hyr ut boende för de som vill tillbringa sommaren på landet. Vid sidan om detta driver hon en skrivbyrå där hon ger stöd till olika företag och har startat ett projekt för att stärka ullförmedlares kontakter med förädlare i Uppland.

Fias verksamhet är kommersiell men också kulturell. Om man ser till etymologin hos det latinska begreppet *cultura* betecknar det odling, och begreppet kultur har en vid och månggrenad betydelse som bland annat innefattar betydelserna bearbetning, uppfödning och kultivering. I det antropologiska eller samhällsvetenskapliga kulturbegreppet står socialt överförda levnadsmönster i fokus. De ovannämnda betydelserna uttrycker väl vad Fia gör i sin skötsel av gamla lantraser, i garvning av skinn och som jaktinstruktör. Humanismens konstnärligt orienterade kulturbegrepp, den andliga odlingen eller bildningen, betecknar kanske mindre vad Fia gör. Och är det inte så att det är det kulturbegreppet som har blivit det dominerande? Det som har sina emblematiske uttryck i litteratur, konst, musik, arkitektur och i studium av dessa och inte i levnadsmönster och kroppsnära praktiker? Centrums kulturbegrepp snarare än periferins.

Praktisk kunskap med estetiska kvaliteter

Det är inte ovanligt att kunskap likställs med teoretisk kunskap, något en person uppnår genom att dra slutsatser från information denne har inhämtat eller från perceptuella erfarenheter, empiri. Det här vetenskapligt präglade kunskaps-

begreppet kontrasteras ibland med praktiska färdigheter, som då, implicit eller uttalat, inte anses uppnå statusen av kunskap. Vid Södertörns högskola finns *Centrum för praktisk kunskap* som har del i utbildningen av professioner inom vården, skolväsendet och polismyndigheten och som genom att utgå från dessa yrkespraktiker, i forskning söker belysa just den praktiska, erfarenhetsbaserade kunskapen och visa varför den bör ses som kunskap. Jag har läst ett par av de böcker som *Centrum* har givit ut, *Klassiska texter om praktisk kunskap* och *Vad är praktisk kunskap?*, i förhoppningen att dessa skulle hjälpa mig i min reflektion över former av kunnande som finns på landsbygden utifrån begreppet praktisk kunskap. *Centrum för praktisk kunskap* fokuserar på mellanmännsliga relationer och dessa två böcker gav mig inte någon *direkt* hjälp i förståelsen av eller försöket att sätta ord på bondens – jordbrukarens och boskapsskötarens – kunskaper. Men dessa två böcker erbjuder ändå inlägg och uttryck som är väl värda att reflektera över givet vad som står i fokus här. Till exempel hävdandet, som genom boken *Vad är praktisk kunskap?* visas övertygande i åtskilliga exempel, att man naturligt vis *kan* tala om så kallad tyst kunskap (erfarenhetskunskap, förtrogenhetskunskap, praktisk kunskap). Man kan beskriva den och reflektera över den från en mängd olika perspektiv. Etiska och politiska, vardagliga och vetenskapliga.

I boken finns korta mellanspel mellan de längre akademiska texterna. De är utdrag ur konversationer mellan lärare och studenter på kurser. I mellanspelet "En glömd kunskap?", som är ett utdrag ur ett samtal mellan personal i äldreomsorgen och högskoleläraren, säger undersköterskan i reflektion över vad 'förtrogenhetskunskap' är och hur den förhåller sig till andra kunskaper: "Klart det är en kunskap jag har efter att ha jobbat på äldreboende som undersköterska i 20 år. Jag vet hur man

ska ta i de gamla, och jag vet hur man ska bemöta de dementa. Självklart är det en kunskap, och ännu mer så just för att den inte kan stolpas upp i regler eller slås fast i färdiga formuleringar.” Jag läste detta och åkallade vår granne Tomas beskrivning av hur en dräktig ko beter sig när det är dags för henne att föda. Att hon rör sig långsamt, hur hon ligger, och så vidare. När det är dags för bonden att förbereda sig på en natt i ladugården. Praktisk kunskap, förtrogenhetskunskap, tyst kunskap som kräver mer än ord för att förmedlas fullt ut men som kan uttryckas.

Kanske är det så att det som karakteriserar bondens praktiska kunskaper sällan har adresserats eller artikulerats *som* kunskap, att det verkligen är tysta kunskaper, men dem *kan* uttryckas. Vidare är det intressant, mot bakgrund av de reflektioner som jag just gjorde kring Fias aktiviteter som kulturella, att John Dewey i sin text ”Att göra en erfarenhet” från *Art as Experience* enträget vidhåller att ”Varje praktisk aktivitet, såvida den är integrerad och rör sig av egen fri vilja mot fullföljande, har en estetisk kvalitet.” Endast då är den *en erfarenhet* och inte bara ett fragmentariskt erfarande. Mellan planlöst handlande och ett handlande som styrs av en mekanisk effektivitet finns det medvetna handlandet och erfarenheten, den som bär på kunskap och har ett syfte och som kan bemöta svårigheter som uppstår längst vägen. Även integrerat tänkande som har nåtts genom en organiserad och strukturerad rörelse delar den estetiska kvalitet en sådan praktisk erfarenhet har menar Dewey. I båda fallen är känslan av tillfredsställelse, glädje, och stolthet hos den som har utfört en sådan aktivitet uttryck för en medvetenhet om denna estetiska kvalitet. Dewey likställer inte kvaliteter som visar sig i de sköna konsterna med en integrerad, välavvägd praktisk handling eller tankeakt men för honom är det viktigt att grunda vår förståelse och vårt värderande av konst i sådant i vår erfarenhet som vi kan känna igen som ett väl utfört

arbete. För att vi ska kunna förstå konstnärens erfarenhet eller praktik behöver konstfilosofin försöka återupprätta kontinuitet mellan de förfinade och intensifierade formerna av erfarenhet som de sköna konsterna uppvisar och de erfarenheter vi har av vardagliga händelser och göranden. Dewey säger i "Att göra en erfarenhet", "Estetikens motståndare är varken praktikerna eller de intellektuella. Det är likformigheten, de lösa ändarnas slapphet, underordnandet under praktiska konventioner och intellektuella procedurer [...] Det leder bort från erfarenhetens enhet. Varje integrerad erfarenhet rör sig mot ett stängande, ett avslut, eftersom att den upphör endast när de energier som är aktiva i den har fullgjort sitt arbete. Detta avslutande av energikretsar är motsatsen till stoppandet, till *stasis*. Mognad och fixering är motsatta poler."

Det finns många olika former av erfarenhet men gemensamt är att de kräver mognad, att de inte kan hastas eller tvingas fram. Och en integrerad intentional handling, även när den är praktisk, har enligt Dewey en estetisk kvalitet. Det dagliga arbetet som det innebär att bevara en lantras kan, tycks det, mycket väl vara en enhetlig erfarenhet och aktivitet med estetiska kvaliteter enligt Deweys utstavande av en sådan. Här tycks då det antropologiska eller samhällsvetenskapliga kulturbegreppet närma sig det humanistiska. Det praktiska handfasta arbetet på gården är nedärvt, det är ett socialt överfört levnadsmönster som är väl integrerat, strukturerat och enhetligt. Det är inte slav under praktiska konventioner eller mekaniskt handlande utan har ett syfte och ett upplevt värde.

Samarbete och engagemang

Som barn var jag en passiv deltagare i själva navet av socialt liv i Edinge: böndernas gemenskap. Farmor och farfar ägde en av de största bondgårdarna i Edinge och även fastän de trappat av vid pensioneringen kvarstod identiteten och de professionella

och sociala banden till de andra bönderna på bygden. Andra bönder tittade in för en pratstund, för att betala arrende, för att de behövde hjälp med att driva hem ett par kor som hade smitit eller för att dela med sig av råmjölk till kalvdans. Det var en ofta spontan och opretentiös socialitet som var tydligt grundad i en yrkesgemenskap. Som bonde uppkom återkommande behov av hjälp och samarbete, vid skörd och dikning till exempel, och jag uppfattade det som att tröskeln till att be om assistans var låg. Jag tror att den goda grannsamman och vänskapen ofta växte därur.

Hur står det till med samarbetet, det som jag tror i många fall grundlade det sociala livet då, idag? Bondgårdarna är betydligt färre men rätt många har binäringar inom området. Annat företagande är också vanligt förekommande på bygden, inom VVS, verkstad och städ till exempel. Med bara 3 mil till Uppsala är läget rätt bra. Men fler nu än då tillhör den grupp som jag tillhör, vi som jobbar i Uppsala eller på annan ort och inte har något mer som knyter oss till Edinge än vår fastighet. Jag vet inte hur mycket av samarbetet och det sociala livet som kretsar kring gemenskap bönder emellan idag eftersom jag nu inte på något sätt tillhör den gruppen. Mitt perspektiv är ett annat. Jag är den nyinflyttade som är nyfiken på min nya hemort men som fortfarande är rätt främmande inför livet på landet.

Därför läser jag det lokala nyhetsbladet med stort intresse. Föreningen Rasbo i samverkan ger ut *Ristaren* till alla hushåll i Rasbo-området varannan månad. Det är 8 sidor sprängladdade med nyheter om vad som händer i området. I det senaste numret om de fortskridande planerna för den lilla orten Tuna som en "servicepunkt", om nyöppnad vårdcentral i Rasbo, om det integrationsprojektet som en ideell grupp driver tillsammans med Rasbo Pastorat, om att de cyklar som kan ta med rullstolsbundna personer på utflykter har levererats till äldreboendet Vigmund och sats i bruk, om att det återigen finns

en taxitjänst i Rasbo. Där finns också kalendarium för olika hembygdsföreningar, program för den lilla biografen i Stavby med mera. Informationsbladet innehåller viktig information om vad som pågår och planeras i bygden och samtidigt visar den upp samverkan, engagemang och initiativtagande. Satsningen på Tuna som servicepunkt följs upp i flera nummer och röster från den ideella lokala grupp som arbetar med detta hörs i planeringen för vad detta ska innebära förutom upprustning av Hassans affär. Här berättas också om positiva och negativa erfarenheter av samarbetet med Uppsala kommun och om erfarenheter av vilka bidragsformer som har varit bra och vilka som har varit svårhanterliga. Ett annat reportage upplyser om att det finns en skridskobana och längdskidsspår för allmänheten i Rasbokil och ger historien bakom: två personer fick vetenskap om att det fanns en nedmonterad hockeyrink i Uppsala, transporterade den till bygdegården, skrapade och målade den och satte den i bruk.

I *Ristaren* beskrivs engagemang och social samverkan i bygden i vår tid. Här synliggörs hur mycket av de aktiviteter eller utbud som finns på orten som vilar på enskildas eller en liten grupps initiativ. Här presenteras också engagemang och gemenskaper att gå in i för den som vill. Det finns en positiv uppmaning till att vara med i utvecklingen av orten. Den här typen av information, inspiration och invit är, tror jag, ytterst viktig för inflyttade i området. Där det inte finns en lokaltidning som bevakar och skriver om orten fyller ett sådant nyhetsblad förstås en extra viktig roll. Kanske väljer man att gå med i grupper och föreningar som det berättas om i bladet. Kanske gör man det inte men förstår ändå att det sociala livet på landet ofta är knutet till samverkan och engagemang och att initiativtagande ofta välkomnas. Kanske tar man det med sig hem till den egna byn.

Att be om hjälp

På landsbygden är utbudet av kulturella aktiviteter, nöjen och förströelser betydligt mindre än i staden och de sociala kontakterna färre. Det kan man uppleva som en brist. Men det kan också vara en möjlighet till en annan form av gemenskap, en som, tycks det, ofta är formad kring gemensamma engagemang och kanske också i ömsesidiga behov av assistans, om inte på bondgården så för snöröjning eller att ta ner träd på tomten.

Livet på landet är annorlunda än i staden. I staden är vi vana vid att kunna förlita oss på det allmänna. När elementen inte blir riktigt varma ringer vi på vaktmästaren och när mjölet tar slut mitt i baket känns det enklare att ta en promenad till affären än att ringa på hos grannen och fråga om vi får låna. Att kunna förlita sig på sådan service och hjälp är en trygghet och det är bekvämt. Men det främjar kanske också ett individualistiskt förhållningssätt till andra människor? Där jag ser till att inte besvära någon, att inte vända mig till någon annan person för hjälp utan istället till en förening eller liknande från vilken jag har rätt att få hjälp. Den möjligheten finns sällan på landet och om man inte har god ekonomi kan man inte alltid anlita någon. Kanske ber man då grannen om hjälp när ett träd har fallit över uppfarten. Att be om hjälp utan att ha *rätt* till hjälp, till service. Det kan kännas utelämnande och svårt. Men att be om hjälp och visa sin tacksamhet och vilja att själv stå till hjälp kan ändå framstå som det enda möjliga eller rätta. Det är min erfarenhet att livet på landet är en nyttig övning i att be om hjälp och att spontant hjälpa när behov uppstår. Jag tror att det är något vi har blivit allt sämre på. Kanske delvis, lite paradoxalt, på grund av att vi arbetat fram så många och väl fungerande kollektiva lösningar. Kanske har centrum något att lära av periferin här?

Infrastrukturer som möjliggör

Även om landsbygdens egna förutsättningar stimulerar gemenskap och samverkan på sina särpräglade sätt innebär det inte att personer på landsbygden inte har vidare behov. Vi är i behov av former och infrastruktur som underlättar gemenskap och fritidsaktiviteter. Den åldrande befolkningen på landsbygden och på mindre orter ökar och i forskning argumenteras för vikten av att offentlig service och kommersiellt utbud därför inte skärs ner där. Den lokala butiken med utlämningservice kan vara vad som möjliggör för en äldre person att bo kvar på bygden. Den är också en värdefull mötesplats. En offentlig (och kommersiell) mötesplats utan sociala trösklar. Bonde, nyinflyttad pendlare, sommarstugeägare; alla möts där på samma villkor. Kanske skulle ett gårdscafé eller en fredagspub vara minst lika eftertraktat.

Det här perspektivet, att vi som bor på landet – ung som gammal – faktiskt också är människor i behov av ett socialt liv och fritidsaktiviteter, upplever jag saknas i strategier för landsbygden. Tydligt är att förutsättningarna för socialt liv på landet är mycket annorlunda nu än för 50–60 år sedan och på många platser betydligt sämre. Färre relationer är grundade i gemensam yrkestillhörighet, och färre deltar i en religiös församling och dess olika aktiviteter. Församlingarna är inte heller verksamma på bygden i den utsträckning som de var förut. Det finns betydligt färre lanthandlar och det är glesare mellan skolorna. Kommunikationer är därför än viktigare idag än tidigare. Barns behov överstiger att kunna ta bussen till och från skolan. När de blir äldre vill de gärna kunna stanna kvar och umgås med sina kompisar eller gå på någon aktivitet innan de åker hem men då finns det ofta inte någon möjlighet att ta sig hem med lokaltrafik. I Edinge liksom på många orter har lokaltrafiken skurits ner istället för att intensifieras. När min

pappa var barn på 50-talet kunde han kliva på tåget i Edinge och åka till Stockholm eller Uppsala eller till många platser på landsbygden och det fanns också bussar. I dag går det bara två bussturer till och från Uppsala på helgdagar och sista turen kör från Uppsala 18:50 på vardagar. Ändå är slutdestinationen för linjen en ort med 4500 invånare. Jag satt nära ett par killar som gick på gymnasiet på bussen nyligen. De var frustrerade över att knappt kunna ta del av det sociala livet efter skolans slut. Det fick mig att fundera över min dotters framtid. Hur blir hennes tonårstid på landsbygden?

Så hur ser planerna för landsbygden kring Uppsala ut? Uppsala kommuns målsättning är att vara ”en av Sveriges bästa landsbygdkommuner”. I dokumentet uppmärksammas att Uppsala kommun har ett gynnsamt geografiskt läge i en av Europas snabbaste växande arbetsmarknadsregioner. Två av de fyra områden som prioriteras är service och infrastruktur och lokalt engagemang. Ett led i detta är etablerandet av tio servicepunkter. I projektet ingår att ta reda på vilka behov som finns i respektive bygd och samordna dessa i form av en servicepunkt men fokus ligger på kommersiell service i form av dagligvaruförsäljning, post, apotek, betaltjänster och drivmedel. En av dessa servicepunkter är den som jag nämnt tidigare, i Tuna. En lokalt förankrad arbetsgrupp har tillsats för att undersöka vilka önskemål och behov som finns och för att diskutera fram goda lösningar inom ramen för den budget som servicepunkt Tuna tilldelats. Det är alltså tydligt att lokalt engagemang är med och formar verksamheten. Flera kreativa idéer som går utanför kommersiell service har väckts genom detta engagemang. Man har planerat en liten lokal med tillgång till dator och hjälpdig-själv-fik där hemtjänstpersonal som arbetar i området ska kunna ta rast istället för att som nu åka drygt 3 mil till det kontor som de utgår från för rast. Nu har detta iscensatts.

Det här tycks mig vara en bra satsning, framför allt för att den utgår från lokalt utformande av verksamheten. Uppsala kommun arbetar utifrån att lokalbefolkningen är insatt, att personer på orten bäst vet vilka behoven är. Det ger positiva ringar på vattnet, som när arbetsgruppen uppmärksammar problem även utanför ramarna för projektet – hemtjänstpersonalens ohållbara schema – och strävar efter att väva in ett förslag som kan innebära bättre arbetsvillkor för dem i projektet.

Region Uppsalas strategier för busstrafik i Uppsala län är dock mindre uppmuntrande. I dokumentet lyfter de fram behovet av att utveckla trafiken på landsbygden för att kunna erbjuda grundläggande resmöjligheter för fler men sedan kommer detta behov komma i skymundan för andra prioriterade behov. Satsningar görs på "gena körvägar och täta avgångar" på expresslinjer och de konkreta satsningar som görs på landsbygdslinjerna är på infrastruktur som pendlarparkering för bil och cykel och bättre väderskydd vid hållplatserna. Alltså inga förbättringar i själva busstrafiken. Ungdomarna vars samtal jag råkade höra på bussen till exempel, som drömde om en senare tur, är inte hjälpta av dessa satsningar. De skulle behöva cykla över två mil för att ta sig från en linje med kvällstrafik till sitt hem. I en kommun (region) som har ambitionen att vara en av Sveriges bästa landsbygdskommuner behövs fler och senare bussturer på landsbygden. Det är viktigt ur miljösynpunkt och lika viktigt i värnande om psykiskt och socialt välmående. Ett gott liv. Varför göra landsbygden mer perifer än vad den behöver vara?

Hänvisningar

Björling, N & Fredriksson, J., Mistra Urban Futures Reports 2018:1, *Relationer mellan stad och land i det regionala stadslandskapet.*

- Bornemark, J. & Svenaeus F. (red.), *Vad är praktisk kunskap?*, Serie: Södertörn Studies in Practical Knowledge 1, Huddinge: Södertörns högskola, 2009.
- Dewey, John, *Art as Experience*, New York: Minton, Balch & Company, 1934.
- Hjertström Lappalainen, Jonna (red.), *Klassiska texter om praktisk kunskap*, Serie: Södertörn Studies in Practical Knowledge 7, Huddinge: Södertörns högskola, 2015.
- Region Uppsala, *Strategi för regionstrafik i Uppsala län – principer och linjetyper*. PDF. <https://www.regionuppsala.se/Global/UL/Dokument/Strategi%20för%20regionbusstrafik%20i%20Uppsala%20län.pdf>
- Uppsala kommun, *Servicepunktprojekt*, uppdaterad 3 juli 2019. <https://www.uppsala.se/organisation-och-styrning/amnen/bygga-bo-och-stadsplanering/kommunens-arbete-inom-bygga-bo-och-stadsplanering/servicepunkter/>



PERIFERA TANKAR OM PLATS OCH TRADITION

Sharon Rider

Vad är en tradition? Det är vanligt att man tänker tidsligt, att en tradition består av sedvanor och tankesätt som har överförts från en generation till nästa. Ibland förstås en tradition i termer av artefakter, såsom konstverk, där man använder sig av en teknik eller stil som har traderats i litteratur eller måleri. Det finns även en teologisk förståelse av tradition. Inom kristendomen kan man hänvisa till doktriner som inte finns i Bibeln men som anses härstamma från en muntlig spridning över tid av läror som uttalades av Jesus och hans lärjungar. I Judendomen menar man att det finns en del av lagen som gavs direkt från Herren till Moses som inte återfinns i den heliga skriften, Torah. Inom Islam finns det referenser till Profetens uttalanden som är inte nedskrivna i Koranen men som anses vara av vikt för praktiserande muslimer mm. Under 1700 och 1800-talen var tradition speciellt förknippad med religionen och dess institutioner, och kom därför att betraktas som synonymt med det förmoderna av progressivt sinnade intellektuella, liberaler och socialistiska reformatörer. För den moderna människan var det förflutna en belastning som hon måste befrias från för att kunna utvecklas. Att omhulda traditionen uppfattades som ett försvar för kyrkans dominans i människors liv (till exempel att

kyrkan hade företrädesrätt att undervisa barn). Men att försvara traditionen var också ett försvar för adelns nedärvda och lagstadgade privilegier, och skråns makt över arbete (t ex familjebandens betydelse för tillträde till vissa yrken). För den framåtblickande borde alltså allt som hade med tradition att göra förkastas för att bereda plats för en ny och bättre värld, vilken förutsätter andra politiska, sociala och kulturella former. De mest extrema exemplen på denna tankefigur var nog retoriken som användes under de engelska och franska revolutionerna. Bland Puritanerna liksom Jakobinerna fanns det radikala ideologer som tänkte att de var i färd att bokstavligen återupprätta paradiset på jorden, vars tillkomst de gamla auktoriteterna, inte minst adeln och prästerskapet, hade förhindrat under seklen. Vi ska i detta sammanhang erinra oss att ordet ”radikal” kommer från det latinska ”radix” som betyder ”rot”. Radikaler var alltså sådana som ville gå *tillbaka* till grunden, människans ursprungliga bestämning, som ansågs ligga begravd under historien, traditionen och de gamla institutionernas tyngd. Dessa institutioner var alltså inte alls så nödvändiga och grundläggande som de gav sig ut att vara, utan tvärtom, onödiga hinder till förverkligandet av människans gudomliga potential.

Man kan alltså säga att tradition har förståtts som ett förhållningssätt gentemot det som har varit. Det går knappast att argumentera mot tesen att befintliga institutioner och auktoriteter genom århundraden har agerat konserverande även, eller till och med, särskilt när förändring har varit påkallad, till och med nödvändig. Men de som har värnat om traditionen har ändå en poäng med att en bevarande funktion är viktig också för framtiden. Utan att känna sig hemmastadd i en kultur, är man knappast i stånd att leda den ur låsningar och kriser.

Vad jag här vill föreslå är att vi i stället för att tänka på traditionen som något som handlar främst om *tid* – handlingar och

skeenden i det förflutna, samhälleliga förändringar i förhållande till någon tilltänkt framtid – att vi tänker på den som en *plats*. Idén om att ha eller inta en viss plats har fördelen att det inte förknippas med den bristande valfrihet som vi associerar med tid – jag *kan* till exempel välja eller tvingas till att leva mitt liv i en annan stad eller i ett annat land, men jag *kan inte* välja att leva i en annan epok. Denna rörelse bort från traditionen förstådd som ackumulerad tid innebär även att vi bibehåller det friare förhållningssätt till tradition som radikalerna eftersträvade, utan att förlora kontakten med vår livsform, vårt sätt att leva och tänka idag som kan öppna för nya sätt att leva i morgon. Vi kan se på det förflutna som en karta över möjligheter som har funnits, och där leta efter inspiration, styrka och näring. Men om vi ser på traditionen som en plats kan den hjälpa oss att se bortom en historiskt konserverande livsform och norm mot en möjlig frihet. Om traditionen är en plats kan vi välja olika sätt att röra oss i den, vi kan välja en framkomlig väg, i stället för att uppfatta traditionen som något som håller oss fast.

Om vi, till exempel, talar om traditionens auktoritet, blir det med ens något annat om vi ser den som ett slags plats. Simone Weil menar att traditionens auktoritet i detta sammanhang inte är något hotfullt, främmande eller fientligt, utan snarare älskat som *tillhörande* dem som följer dess principer. Traditionens regler och principer ska utgöra de enklaste och nödvändigaste för ett hem: de ska vara så stabila, elementära och få att de ska gå att omfatta en gång för alla. Precis som de flesta inte skulle vilja bo i ett hus som de dagligen går vilse i, ska man inte vara tvungen att överväga och begrunda de grundläggande levnadsreglerna varje gång ett beslut måste tas eller ett problem ska lösas. Weil jämför traditionen med vanan av att inte äta äckliga eller giftiga saker, en vana som från början

är inlärdd men som för en normal vuxen människa inte upplevs som en begränsning av hennes frihet när det gäller mat. (Bara ett barn känner en sådan begränsning, säger hon.)

Anledningen till att man ska känna till den tradition som man lever och verkar i är att det ibland blir påkallat att granska rötterna till ens egna tankar och handlingar. Ibland vill man veta varför vi alltid har gjort så, och varför det har varit tabu att göra så. Det kan visa sig att man har haft mycket goda och genomtänkta skäl, som fortfarande kan vara aktuella idag, eller kan det visa sig att de ursprungliga motiven tog hänsyn till förutsättningar som inte längre gäller. Eller så kan man upptäcka att det var en slump att man började med vissa vanor, och att det egentligen inte finns någonting som hindrar att vi gör annorlunda.

Om man tänker på traditionen som en plats, då blir varje sed och norm ett slags nedtrampad stig. Vi kanske följer den av gammal vana, men vi är inte förhindrade att trampa en ny stig. Traditionen som plats gör oss inte ofria, eftersom den är en förutsättning för att kunna vara fri. Att slå rot i en viss omgivning betyder att man har möjlighet att växa, ja, även att sprida frön. Vad är det i dagens klimat som gör att vi ser våra rötter och vår omgivning som en begränsning av vår frihet? Har vi alla blivit barnsliga?

Weil påpekar att många tror att en liten bondpojke som idag går i mellanstadiet vet mer än vad Pytagoras gjorde eftersom han likt en papegoja kan upprepa att jorden kretsar kring solen. Men faktum är att pojken inte längre tittar på himlen. Solen som man i klassrummet berättar om för honom har inte det minsta samband med solen som han kan se. Han är avskuren från det universum som omger honom. Weil beklagar att skolbarn studerar geometri som ett spel, eller för att få höga betyg, inte för att söka sanningen. De flesta av dem menar hon,

kommer alltid att förbli ovetande om sakförhållandet att närmast alla våra handlingar, de enklaste såsom de mest omdömesgillt integrerade, är tillämpningar av geometriska principer; att det universum som vi bebor är ett nätverk av geometriska relationer, och att vi såsom skapelser i tid och rum är bundna till geometrisk nödvändighet. Denna geometriska nödvändighet framställs för barnen på ett sådant sätt så att den snarare framstår som godtycklig. Men vad kan vara mindre begripligt än en godtycklig nödvändighet?*

Man behöver inte omfamna Weils platonska syn på geometri för att hålla med om att sättet på vilket geometri lärs ut, är som en teknik som värderas efter dess nytta. Men även om geometriundervisning i denna mening fortfarande är outhärlig för vissa syften, framstår den ändå som just en teknik, snarare än som grundläggande för det som Ortega y Gasset kallade för ”vårt idésystem”. Om geometrin däremot läggs fram som ritningarna för vår egen lilla värld, som en plats som skänktes till oss från antiken och som varsamt har omhändertagits för att vi, just dessa barn som lär sig den nu, ska kunna förstå och beskriva den rumsliga värld som omger oss, framstår den varken som godtycklig eller begränsande. Geometrins innebörd skulle kunna uppfattas som verklig och viktig, det vill säga, som en sanning om världen som *tillhör* oss. För även idén att det kan finnas alternativa geometrier eller bassystem kräver att vi har en enklare och mer familjär (eller ”traditionell”) idé om vad det betyder att mäta eller multiplicera, såsom vi får från skollböcker.

Innebär det då att all kunskap måste grundas i den personliga erfarenheten? Knappast, om det betyder att man slutar med att visa, demonstrera, sin kunskap. Demonstrationer *är* geometri. Tar vi bort dem, är allt som är kvar abstrakta formler, utan sann bäring för eleverna. Men demonstrationer och levd erfarenhet står inte i konflikt med varandra. Utan någon levd

* Simone Weil (London 2001), *The Need for Roots*, s. 69

erfarenhet skulle inte demonstrationer demonstrera något.

Det som vi ska lägga märke till här är att vad Weil vill få oss att göra är, just att "lägga märke till", att uppmärksamma den plats vi bebor. Och denna plats är egentligen mycket mer en tradition än den är ett abstrakt fysiskt utrymme. Varje hus, varje gård, varje gata, varje sädesfält vi ser utgör en del av en värld som är människans verk, präglad av hennes kunnande, vilja, ändamål och värderingar, vilket är att säga att en plats är just denna plats *för människan* (ett rum kan inte vara något "inför sig själv").

Det finns inget sätt att leva som är helt oberoende av tradition som plats. Men vissa platser är mer utrymmen än plats, och är utformade att vara just "utrymmen". Städer är mer präglade av sådana utrymmen än rurala miljöer, och kontrasten mellan dessa platser som emblematiska för olika levnadssätt går tillbaka till antiken.* Det finns många benämningar för det som inte är det urbana: landsbygd, glesbygd, bystan, vischan, landet, bushen, provinserna. I politisk diskurs kan glesbygden implicit definieras genom ett slags misslyckande: de områden som inte når upp till en tillräcklig befolkningstäthet för att räknas som stad.** I jämförelser med städer framställs glesbygdens nackdelar i termer av vad den inte kan erbjuda (varor och tjänster) eller, ibland, fördelaktigt i termer av den funktion den kan fylla (matproduktion, som semester- och rekreationsort för stadsbor). Ett sätt att förstå landsbygden i egen rätt i stället för som en periferi i förhållande till ett centrum är att betrakta den som en plats, en tradition av beständighet, i kontrast till stadens ständiga rörlighet och föränderlighet. Man kan se det

* Raymond Williams (London, 1973), *The Country and the City*, s. 1.

** Notera att det finns statistiska metoder för att mäta utveckling i termer av urbaniseringsgrad. Sådana verktyg används t ex av FN för policyarbete. Det finns såvitt jag vet ingen "ruraliseringsgrad" som ett sätt att mäta en eftersträvnsvärd utveckling.

som en skillnad mellan den rurala platsens ”någonstans” och den urbana livsformens ”varsomhelst”.*

Det grekiska ordet *oikos* är roten till ”ekonomi” (*oikonomia* är ’hushållning’, från *oikos*, ’hus’, och *nemein*, ’sköta’). Det handlar om att se om sitt hus, att vårda sitt hem. Det är inte bara ett utrymme eller rum som man vistas i, utan platsen där man uppehåller sig. På så viss är ett hem inte ett rum, utan hela ens situation. Att vara hemmastadd i en storstad är att flyta med, att vara ombytlig, föränderlig, emedan att vara hemmastadd på landet innebär att uppehålla sig vid långsamhet, bundenhet, intimitet. Även utomhus är landsbygdens invånare i en mening ”hemma” då hemmet kan innefatta hela gården, ja, hela bygden. Och bygden är då inte husen, ladugården och logen som strukturer utan som levande aspekter av platsen, en värld i bruk, som är ett med dess rötter.

På engelska används ordet ”sanctuary” inom zoologin för att beteckna ett djurreservat eller fridlyst område. Ett habitat. Men den vanligaste betydelsen i vardagsspråket är fristad eller tillflyktsort. Jag menar att ens hem kan vara ett habitat i denna bemärkelse: en fristad eller fridlyst område. Naturligtvis är det möjligt även i en lägenhet mitt i storstaden. Men själva idén jag vill närma mig, hemmet som ett vitalt centrum för ens liv, kräver en stabilitet och trygghet även när man går utanför dörren, också när vindarna viner – upplevelsen att dessa enkla, mest basala, stabila livsvillkor ges av världen omkring en, och att man är i stånd att omfatta dem, inbegripet historien om hur de som tidigare har levt där har tänkt, gjort, tänkt om och gjort om. Det är plats som tradition: denna gamla träbro, dessa veteåkrar, denna fåbod ger en riktning till ens liv på ett sätt som inte tunnelbanan gör, nämligen på det sätt som Weil beskriver

* Jag lånar denna terminologi från David Goodharts *The Road to Somewhere* (London 2017).

som en älskad gåva som är menad för just *oss*. Svårigheten att göra dagens megametropoler "hemtrevliga" har att göra med en orientering i livet där även de mest monumentala strukturer saknar denna trädning, denna berättelse för just den eller dem som ska leva just där. Tunnelbanan är inte skapad för någon särskild, utan för vem som helst. Det är lätt att känna igen sig från en storstad till en annan men byar skiljer sig åt. En by i Sydfrankrike skiljer sig väsentligen från en by i norra Dalarna. En bybo från Dalarna måhända förstår vad hus och redskap brukas till i en fransk by, men kanske inte varför de ser ut som de gör och sättet de brukas på. Precis som en bybo från säg Provence möjligen inte skulle känna igen ett härbre, och undra varför allting i Dalarna är målat i rött. Men alla i Dalarna vet vad Falu rödfärg är, och hur och varför den kom att användas överallt i omnejden till Falun.

Naturligtvis är detta hårdragningar. Ingen av oss är entydiga "varsomhelstare" eller "någonstansare", liksom det finns landsort som är "typisk", lite varsomhelst till karaktären, och stadsdelar i urbana centra som är riktiga "neighborhoods", grannskap alltså, med en egen kultur och en miljö som är byggd och bevarad just för de som ska bo där. Poängen med min idealtypisering av staden och landet är bara att påpeka att det finns väsentliga karakteristika hos det lantliga som ytterst handlar om en mänsklig identitet som är platsbunden, där tradition inte är en begränsning utan en utgångspunkt för ett sätt att leva. Detta sätt att leva kan ha ett egenvärde som inte låter sig mätas i termer av ekonomisk utveckling, utbud av "kulturupplevelser" såsom teatrar eller biografer, eller tillgång till bibliotek, högskolor eller andra formella utbildningsinstitutioner. Och detsamma gäller egentligen alla människor överallt, men det är lätt att distraheras från detta, vi förlorar förmågan att uppmärksamma vår mest grundläggande förutsättningar,

platsen där vi står. Och ju rörligare våra sinnen blir, och desto komplexare vår miljö är, ju svårare att fästa blicken.

En renommmerad svensk naturfotograf uppvuxen i Norrland lämnade Stockholms innerstad efter tjugo år, och flyttade tillbaka till sina hemtrakter. På frågan varför, lär han ha svarat: ”Jag ville vara där det händer”.

Hänvisningar

- Goodhart, D. (2017). *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics*. London: Hurst & Company.
- Weil, S. (2007[1952]). *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind*. London: Routledge.
- Williams, R. (1973). *The Country and the City*. London: Chatto & Windus.





OM PLATSENS ETISKA BETYDELSE

Tomas Ekenberg

I denna text försöker jag klargöra några aspekter av frågan om platsens betydelse för oss människor ur ett etiskt perspektiv. Olyckligtvis råder idag stor förvirring kring, och oenighet om, vad etik är. Därför måste jag inleda med några observationer om etiken själv. Som ett resultat av förvirringen och oenigheten är många av de frågeställningar, som idag presenteras som etiska, i själva verket politiska. I somliga fall är de förment etiska synpunkterna därtill ofta tydligt ekonomiska. För att se vilka frågeställningar som är mer renodlat etiska är det därför viktigt att vi kommer fram till något sätt att åtminstone hjälpligt göra gränsdragningen mellan etiska och politiska frågeställningar, samt mellan etiska och ekonomiska.

Jag förnekar inte att etiska frågeställningar ibland har ekonomiska och politiska dimensioner, och att dessa olika aspekter ofta är svåra att särskilja. Tvärtom tror jag att detta är en av huvudförklaringarna till varför det råder förvirring. Men jag ser också en tendens hos vissa att aktivt undvika etiska frågor helt och hållet och att istället presentera mer renodlat ekonomiska och politiska frågor i deras ställe. Paradoxalt nog är denna tendens kanske starkast hos våra moralfilosofier på universiteten, men jag tror att detta att filosoferna slutat tänka på etik är en

effekt av, snarare än en orsak till, en mer djupgående rörelse i modernt och postmodernt tänkande.

Politik handlar om gränser. Politiken rör geografiska gränser, förstås, men också gränser för annat: Den rör gränser för makt och inflytande, och gränser för människors beteende. En politisk fråga rör alltid en gränsdragning av ett eller annat slag, och gränsdragningen görs angelägen av att den springer ur en konflikt mellan olika individer och gruppers intressen, verkliga eller upplevda. Politiken har som sitt mål hanterandet av dessa konflikter, och gör sitt jobb genom att döma till den ena eller andra sidans fördel, eller oftare – om så är möjligt – genom att föra parterna till en kompromiss. En politisk process där gruppers intressen på så vis tillåts konfrontera varandra leder i lyckosamma fall fram till ett mer eller mindre stabilt och beständigt politiskt *system*, en anordning där ramarna för de politiska konflikterna satts och där de konflikter som uppstår inom ramarna på ett ordnat sätt kan hanteras. Som sitt yttersta medel kan ett politiskt system ta till våld, och gör detta för att genomdriva en grupps intressen framför en annans, och naturligtvis för att hävda hela den politiska helhetens intressen och gränser gentemot andra, främmande gruppers dito.

Ekonomi, vidare, handlar om värden. I ekonomiska transaktioner förhandlar människor om värdet hos olika föremål, med målsättningen att göra byten möjliga. För att en förhandling ska vara möjlig, måste föremålen anses vara alltigenom jämförbara med varandra med avseende på bytesvärde. Bara om ett föremål kan anses alltigenom utbytbart, kommer förhandlingen kunna leda fram till ett bestämt värde, ett pris, där värdet hos ett föremål nu kan uttryckas som ett entydigt antal av ett annat föremål. Den enhet människorna använt för detta jämförande är förstås sedan tusentals år pengar – ett i någon mening fiktivt föremål – som alltså kommit att bli vårt mest

generella mått på bytesvärde. Den process som lett fram till att tankekonstruktionen pengar kunnat komma att spela denna för oss moderna människor så centrala och ständigt alltmer omfattande roll är i huvudsak en politisk process. Bara om grupper och individer funnit vägar att lösa konflikter under ordnade former kan ett system inrättas där ett immateriellt, konventionellt, idealt föremål kan spela rollen av universell bytesvara.

Vi ser nu varför etik, politik och ekonomi griper in i varandra och lätt sammanblandas. I likhet med politiken handlar etiken om våra intressen och om vår relation till andra människor, och i likhet med ekonomin handlar etiken om vad vi finner värdefullt. Det står samtidigt klart att vare sig politik och etik eller ekonomi och etik kan ses som ett och samma. Det som i ett politiskt sammanhang förstås som ett intresse är alltid ena sidan i en konflikt. Och det som ur ekonomiskt perspektiv har ett värde, har fått sitt värde genom att det jämförts med andra ting som bedömts som alltigenom likvärdiga. Bakom allt detta, som upprinnelse och orsak, ligger enskilda människors känslor, handlingsmönster och livsplaner.

Människan och värden

Som jag tidigare nämnde, verkar många moderna människor (och särskilt filosofer) alldeles nöjda med att tänka sig att etiken i grunden är detsamma som politik och ekonomi. Om de har rätt behöver vi aldrig någonsin tänka på etik, så som jag förstår ordet. Jag tror dock inte jag är ensam om att drabbas av ett slags kognitiv svindel när jag försöker styra in mitt tänkande på denna moderna bana. Att se på den mänskliga världen som enbart en politisk och ekonomisk värld är som att se på en värld utan verkliga personer, utan verkliga värden, utan verkliga intressen. Med sina priser och kurser ser den mätbar ut, men

det går inte att säga vad det är vi ska mäta. Det påstås finnas konflikter mellan individer och grupper, men inga konflikter går att ta ställning till eller ens att förstå.

Etiken handlar om värden. Men den handlar inte om de ekonomiska värdena, utan om de värden som ligger bakom dessa förhandlade och överenskomna värden. Samtidigt är det moraliska värdet vi tillskriver saker så till den grad annorlunda det ekonomiska värdet att det är problematiskt att ens använda samma ord för dem.

Vi behöver här en klar åtskillnad i orden för att markera en klar åtskillnad i det som orden benämner. Jag väljer här att skilja mellan värde och helighet. Jag kunde ha valt ett annat ord, men jag vill att ordens bibetydelser ger oss en känsla av stark kontrast. Jag har sett engelskspråkiga författare införa en distinktion mellan "value" och "worth". "Value" är då detsamma som marknads- eller bytesvärde, medan "worth" snarare avser det moraliska värde som jag här kallar helighet.

För att illustrera skillnaden ber jag läsaren fundera lite över människors lika värde. I ljuset av min distinktion mellan värde och helighet ser vi klart att vi hellre borde tala om människors lika helighet. De som hävdar alla människors lika värde menar sällan att varje människa kan bytas ut mot vilken annan människa som helst, att hon betingar ett och samma pris och att hon bör anses motsvara en viss avtalad summa pengar. Försäkringsbolagen har förvisso satt en prislapp på varje människas liv (jag tror att prislappen idag ligger någonstans mellan 15 och 20 miljoner kronor) men pratet om "människors lika värde" handlar inte om försäkringsbolagens värdering – inte om att den skulle vara för hög, för låg, godtycklig eller ojämlig. Istället är "människors lika värde" detsamma som "människors lika helighet". Poängen är att varje människa är värdefull i en annan mening än den ekonomiska – alltså i den moraliska

meningen – och ordet ”lika” innebär i detta fall inte att vi har att göra med mätbara eller ens jämförbara värden. Att hävda ”alla människors lika helighet” tänker jag är detsamma som att påstå att alla människor är i lika mån heliga, och detta förklarar varför man så ofta i detta sammanhang börjar tala om människor som unika och okränkbara och dylikt. Det är just eftersom att vi alla är heliga som man inte byta ut oss hur som helst, använda oss hur som helst, förinta oss, och så vidare. En helighet hos något ställer krav på den som erkänner samma helighet. Den helighet som vi tillskriver människorna hänger sålunda inte fritt i luften, utan är uttrycket för en relation: helig betyder alltid helig *för* någon, eller *för* några, eller – *för* alla.

Etiken handlar också om intressen, som politiken. Eller snarare om begär och känslor. Vissa av våra begär och känslor har direkta politiska implikationer, men inte alla. Generellt kan man säga att det är först när olika grupper har gemensamma begär och känslor, och dessa grupper finner sig i konflikt med andra grupper, som den politiska dimensionen gör sig gällande. Först då uppstår politiska frågor. Och först då uppstår nödvändigheten att förhandla om gränser, om fördelning, om regler eller lagar. Sedd för sig är den politiska motsättningen inte en moralisk motsättning. Ibland hävdas att det ena sidan har en moralisk legitimitet som inte den andra har. Att ena sidan är god och andra sidan är ond. Men den moderna liberala demokratin bygger till exempel på att inga sådana anspråk tillskrivs någon särskild vikt. Genom den demokratiska processen hanteras intressekonflikter, och huruvida dessa konflikter uppfattas som bottnande i moraliska ställningstaganden eller inte gör ingen skillnad för hur konflikterna hanteras.

Ändå är det just ur de moraliska värdena, de heliga tingen, som de politiska intressekonflikterna ytterst härstammar. Och det är det etiska tänkandet – eller frånvaron av detsamma –

som formar de begär och känslor som ytterst ger upphov till de politiska konflikterna och spelet.

Vi är nu i position att fråga oss vad etik är, eller mer precist vad en etisk frågeställning handlar om. Etikens grundläggande fråga är denna: "Hur bör jag leva mitt liv?" eller "vilket är det sant goda, eller lyckliga, livet?". Trots en rik och brokig västerländsk tanketradition, och trots vitt skilda levnadsförhållanden, har filosofer genom historien kommit till chockerande samstämmiga svar på frågor av detta slag. Alla har vad jag kan se till exempel ansett att lycka *inte* består i stundens njutning, i omedelbar begärstillfredsställelse. Till och med hedonisten Epikuros förkastade den på hans tid liksom nu så vanliga föreställningen att lycka är detsamma som njutning. Epikuros ansåg istället att frånvaron av smärta (ångest, oro, förtvivlan) är den högsta lyckan, och vidare att nästan alla våra begär leder till smärta, ångest och elände. Därför gäller det att göra sig av med de flesta av begären, att fly det sofistikerade och utstuderade, och tillåta sig åstunda enbart det mest enkla och nödvändiga. Detta enligt Epikuros.

De flesta filosofer har också på olika sätt betonat människans sociala natur. Det är bara med hjälp av andra människor vi kan överleva och bara i grupp och genom samarbete vi kan uppnå ett i sanning gott liv. För vår lycka är vi beroende inte bara av andra människors hjälpsamhet, utan även av andra människors lycka. Vi är sociala djur ända in i själen. Våra känslor styrs av hur andra ser på oss, och i våra begär påverkar vi – och påverkas av – människorna runt omkring oss.

Filosofer har en benägenhet att tala i abstrakta termer. Jag är fullständigt medveten om att även jag är smittad av denna sjukdom, men jag ska försöka bli mer konkret nu när vi ska titta på vilka de heliga ting är som etiken handlar om. För de gamla grekiska filosoferna var det oftast abstrakta ting som

lyftes fram såsom heliga. De heliga tingen utgjordes enligt dem oftast av goda egenskaper hos människorna, eller ”dygder”, såsom mod, återhållsamhet, insikt. Och liksom när vi lyfter fram färgen hos ett föremål som vore det själv ett föremål, så har vi här att göra med ett abstrakt, inte ett konkret föremål. På samma vis är dygden hos en människa ett abstrakt föremål, men ett föremål filosoferna finner viktigt och grundläggande, och som de genom filosofisk reflektion undersöker.

Jag väljer här att göra lite mer som många av de religiösa författarna på medeltiden och tänka lite mer konkret och jordnära. De saker jag här kallar heliga, de saker som har moraliskt värde, är alltså de saker som tillsammans gör ett liv och ett gott liv möjligt för mig. Det är saker som leder till eller utgör delar i min lycka. Med lite modernare termer, de saker som ger mitt liv riktning och mening. Heliga är mina barn, helig är min fru, heliga är mina föräldrar, syskon, vänner. Heliga är vissa situationer och tidpunkter, vissa arbeten och ritualer, och heliga är många platser. Heliga för mig alltså. Det värde som jag här pratar om är ett relativt värde, liksom alla värden. Det är för mig som den där strandremsan på Gotland är av avgörande betydelse, men förmodligen inte för er. Att värdet är relativt betyder inte att det är subjektivt i meningen att jag skulle hitta på det själv. Tvärtom har jag ofta funnit att jag misstagit mig gruvligt – hållit saker för heliga när de inte är heliga och omvänt tänkt på saker som utbytbara och ovidkommande när de i själva verket är heliga. Och när jag hör någon tala om ”alla människors lika värde” – alltså att människor alla skulle vara lika heliga – frågar jag mig själv ”heliga för vem”? Och jag tolkar det som så att personen som yttrar detta vill att vi alla ska anse alla människor heliga. Jag förmodar och hoppas också att att personen själv just anser alla människor heliga,

eller tror sig anse detta. Annars är det ju bara en fråga om lögn och förställning.

När människor, saker, platser är heliga så betyder detta att jag står i en speciell relation till dessa människor, saker och platser. Just en viss människa, sak, eller plats står i en viss relation till mig som individ, och deltar i att skapa mig som person genom att ställa krav på mig men också ge mig möjligheter jag annars inte haft. Förhållandet är ömsesidigt och ger upphov till krav och möjligheter på båda sidor i relationen, så långt som nu detta är möjligt. När vi pratar om platser och saker är detta kanske problematiskt, men klart är att de relationer jag odlar med saker och platser på många sätt liknar de relationer jag odlar med människor.

När vi tänker på människor och deras värde brukar vi tänka oss att vi har att göra uteslutande med vad jag kallat helighet och att det finns något problematiskt i att tillskriva människor bytesvärde. Förr ansåg många att även en människas arbete ingick i det heliga och inte kunde ges en prislapp. Lönearbetare måste då ur etisk synvinkel befinna sig bara snäppet ovanför slavar, och blotta befintligheten av lönearbete tvingar oss till ett etiskt ställningstagande. Vi står inför valet att bedöma arbetsgivare som alltid och alltigenom tyranner eller lönearbetarna som människor som inte är lika heliga som andra. Eller kanske som arbetsdjur, som boskap.

Vad beträffar platser och saker så har dessa ofta både värde och helighet. Vi kan lämna platsen där vi växt upp, huset kan säljas, och vi kan fortfarande anse det heligt, även om relationen förmodligen oftast förändras. Och vi kan byta bort saker trots att dessa är heliga. När konstnären skiljs från sitt verk så blir det verk som var konstnärens unika skapelse till en handelsvara vars bytesvärde fastställs på, eller – som man nuförtiden säger – av, marknaden. Ur en synvinkel är konstverket

uniket och oersättligt, ur en annan synvinkel är konstverket bara ett bland andra och kan bytas ut mot ett bestämt antal engångsgrillar eller trisslotter.

Ur den enskildes perspektiv kan sålunda en plats vara mer eller mindre helig, när den samtidigt utgör en handelsvara och ett delområde i en politisk domän. Som handelsvara har den ett pris, som föremål för politisk diskussion är den på olika sätt avgränsad samt ligger innanför eller utanför olika andra gränser.

Vi kommer så slutligen till kärnfrågan, nämligen relationen mellan att se på en plats ur etiskt, politiskt och ekonomiskt perspektiv. Jag väljer att börja i den enskilda människan.

Vi människor måste ha skydd för att överleva och må bra. Den enskilda människan är egentligen aldrig helt enskild, utan föds in i en familj. Ibland saknas familj förstås, men där finns alltid en grupp människor som ombesörjer henne under de späda åren. Detta sker på en för barnet skyddande plats. Vissa platser är sålunda alldeles nödvändiga för oss, möjliggör oss, och dessa är heliga för oss. Förr i tiden, när jordbruk, jakt och fiske var de huvudsakliga näringarna, var åkrar och hagar, jaktmarker och fiskevatten heliga för de som berodde på desamma för sin överlevnad och sitt välmående. Den relation som råder mellan en människa och de platser hon behöver för sin överlevnad och betraktar som heliga är inte detsamma som den mellan en ägare och en ägodel. Det är fullt möjligt för flera människor att betrakta samma plats som helig, och den helighet som en plats har för en människa bestäms oftast delvis just av att andra människor delar samma vördnad, respekt och kärlek till platsen. Men dessa människor är då alltid del av den egna gruppen. Och gruppen binds samman av ömsesidiga relationer mellan medlemmarna i gruppen och också av just de relationer gruppen har till platsen. Platsen ställer krav på gruppen, men ger

i gengäld friheter och möjligheter till gruppen och dess medlemmar.

Det är när en annan grupp gör anspråk på samma plats som den politiska aspekten gör sig gällande. En konflikt uppstår, eller en möjlig konflikt, och istället för att enas som en enda grupp med gemensam syn på gruppen och gruppens förhållande till platsen, väljer man att dra en gräns. Platserna blir då till ytor, tegar, tomter.

Det är först nu, på det politiska planet, som frågan om vem eller vilka som har rätt till en viss bit land uppstår. Konflikten bottnar ytterst i olika gruppers oförenliga begär och känslor och ytterst alltså olika uppfattning om vad som är heligt. Och frågan om vad som är rätt kan bara avgöras politiskt, med andra ord som en lösning på en konflikt mellan intressen. Om parterna inte accepterar den politiska lösningen, och alltså inte är förmögna att betrakta såsom heligt det politiska beslutet från en furste, domare eller folkvald församling, så utbryter ofta öppet krig om ytan.

Som vi sett finns där förstås ett annat sätt att lösa konflikten än med våld. Trots att två grupper eller två individers syn på vad som är heligt skiljer sig åt, kan de enas om att en viss plats ett visst värde – ett värde såsom avgränsad yta betraktad – och istället för att slåss om den, kan de börja byta och köpa och sälja dessa ytor – bedriva handel med landområden. Och alltså i någon mening köpa och sälja platser. Detta kräver ett ganska dramatiskt tankeskutt från alla inblandade. Hur helig de anser att en viss plats är, måste de få sig själva att samtidigt anse den avgränsade ytan där platsen finns alltigenom jämförbar med andra avgränsade ytor. Och alltså i någon mening inte längre en helig plats. I alla fall inte helig på det sätt som våra barn är heliga för oss.

Detta ger upphov till en intressant motsättning i vårt sätt att tänka kring vårt land. Från en politisk synvinkel måste

landområden ses inte som platser, utan som avgränsade ytor ytterst bottnade i konflikter mellan grupper. I ett modernt demokratiskt samhälle löses de flesta intressekonflikter vare sig genom övermakt eller genom våld mellan grupper, utan genom ekonomiska transaktioner. Dessa ekonomiska transaktioner kräver att vi ser alla ytor som i princip mätbara och jämförbara – och att där inte finns några heliga platser i den meningen av ”helig” som utesluter möjligheten av ekonomisk prissättning. Samtidigt som det är just olika gruppers olika syn på vad som är heligt som förklarar varför konflikter från början uppstår.

Det finns oftast ingen för förnuftet tillgänglig lösning på etiska problem. Det verkar inte finnas något ensamt rätt svar på frågan om ditt barn eller mitt barn ska dö om någon av dem måste dö. På samma vis verkar det inte finnas ett ensamt rätt svar på frågan om jag eller du ska få ha tillgång till en viss helig plats i det fall vi inte kan vara där tillsammans. Men vad som är säkert är att det politiska avgörandet, och den ekonomiska affären inte på något sätt och till någon grad löser själva den etiska motsättningen. Och trots (eller kanske snarare tack vare) ett väl fungerande modernt samhälle – ett samhälle byggt på mödosamt framkompromissade lösningar och noggrant ifyllda ägarbevis – så kan de etiska spänningar som ligger under ytan vara egentligen hur stora som helst. Dessa etiska spänningar kan nämligen bara minskas genom att vi når samsyn om heliga ting, och en sådan samsyn kräver intim gemensam reflektion om livsmål, mening och lycka.

Idag ser vi på det politiska planet stora spänningar mellan patrioter och kosmopoliter, mellan ”någonstansare” och ”var-somhelstare”. Likaså ser vi stora spänningar mellan stad och land, mellan vanliga medborgare och den styrande klassen, och mellan olika religiösa gruppers olika förhållningssätt till platser – och om jag har rätt kan inga av dessa djupgående spänningar ges en politisk lösning. Tvärtom utgör dessa konflikter och

de grupperingar, som uppstår som ett resultat därav, själva det bränsle som driver politiken, och utgör det som ger politiken dess *raison d'être*. Problemet är i grunden etiskt.

Jag vill avsluta genom att säga något om ordet helighet, såsom jag använt det. Min distinktion mellan värde och helighet kan uppfattas som närbesläktad med Karl Marx och Adam Smiths distinktion mellan bytesvärde och bruksvärde, och jag tror min infallsvinkel blir klarare om jag säger något om denna andra distinktion. När jag talar om värde menar jag samma sak som Marx och Smith när de talar om bytesvärde. Deras idé om bruksvärde fångar dock bara en del av det som jag menar med helighet. För en fattig hantverkare är ett verktyg oerhört värdefullt samtidigt som dess bytesvärde kanske är lågt. Här skulle Marx säga att verktygets bruksvärde är högt och jag skulle säga att verktyget är heligt för hantverkaren. Men jag tror inte Marx skulle säga att bruksvärdet på mina barn är högt. Marx, liksom Smith, börjar med och stannar vid idén om en redan etablerad marknad, och när de talar om värden så tänker han på värdet hos redan uppmätta och jämförda bytesvaror. För den som tror att livet inte kretsar enbart kring handel, blir idén om bruksvärde sålunda alltför snäv. Bruksvärdet hos en handelsvara är en *funktion av* dess plats och vikt i en människas liv, och frågan om dess plats och vikt är alltså frågan om dess helighet för människan. Skälet att jag vill betona att helighet på detta sätt är ett mer grundläggande begrepp än bruksvärde är att jag skarpt vill framhålla att den etiska reflektionen måste föregå den ekonomiska. Med detta menar jag att när en politisk fråga inte ser ut att ha ett svar, och när etablerandet av marknader ökar i stället för att minska spänningar mellan individer och mellan grupper, måste vi inleda en etisk diskussion, en diskussion om det heliga.



FOLKBILDNING OCH PERIFERIERNAS TANKEHORIZONTER

Erik Hallstensson

År 1638 skriver en svensk högadelsman som heter Per Brahe ett brev. Vid den här tiden äger Brahe stora slott med tillhörande jord och inkomster i Uppland, Småland och Västergötland. Som tonåring hade han studerat vid de finaste universiteten i Tyskland och Italien. Han blev sedan överste i trettioåriga kriget och guvernör över svenska erövringar i Tyskland. Dessutom var Brahe vid tiden lagman över Dalarna och Västmanland. Det var alltså han som dömde i rättsfall som var viktiga för kronan, det vill säga det vi idag kallar staten, här där vi sitter nu. 1638 har han också nyss blivit utnämnd till generalguvernör över Finland. Brahe är då 36 år gammal.

Ändå har han lite att klaga på i det där brevet. Brahe tycker inte att kronan ska dra in så höga skatter från hans ägor i västra Sverige.

Inte någon kung, men väl rikskansler Axel Oxenstierna, som vid tiden i praktiken styr Sverige eftersom drottning Kristina fortfarande är omyndig, svarar i ett brev som finns bevarat i Riksarkivet att kronan tar de skatter kronan vill. Oxenstierna skriver så här:

Aldenstund chronan intett kan beståå uthan contributioner, och ridderskapett och adelen så aff den eene, andre som tridie classe, i Sverie ähr itt fritt richsstånd, den eene så stark aff voto som den andra, immediate under Konungen och Chronan och i alla måtto medledemoter i rikett, effter som och i donationerne ingen till lydno och mindre till uthlagor och arbete förvijsess uthan den menige chronones skattskyllige man.

Oxenstierna påminner Brahe om vad som gäller i Sverige vid den här tiden. Adelsmännen delas in i klasser, och Brahe är av så hög klass det går att vara. Oavsett det, skriver Oxenstierna, är adeln immediate under konungen och kronan. Alla medlemmar av adeln står alltså direkt, *immediate*, under kungen och den apparat som kungen använder för att styra det lilla imperiet i norra Europa. Den apparaten kallas kronan. Brahe kan inte vänta sig några fördelar för att han är högadlig.

Adeln är också medledamöter i riket, skriver Oxenstierna. Det kommer sig av att kronan betraktar Brahes egendomar som donationer. Brahe har fått det han har donerat till sig. Det är inte vem som helst som har donerat all mark som godsens och gårdarna står på och som gör Brahe så rik. Det är kronan. All jord som adeln får sina inkomster ifrån betraktar kronan som sin. Den är, med ett annat ord, utlånad till de adelsmän som gör bra ifrån sig för rikets bästa. Ordet ledamot betyder här någonting i stil med att adeln är delaktiga i Sveriges styre genom att förvalta landet, inte genom att personligen äga det.

Dessutom, avslutar Oxenstierna i det här stycket, är det ingen annan än "menige kronones skattskyldiga män" som arbetar och betalar i de här ägorna som Brahe har till låns. Det finns ingen särskild sorts bönder som är enbart adelns undersåtar och som adeln kan göra vad den vill med. De bönder som jobbar och betalar skatt på Brahes ägor är även de kronans undersåtar, inte Brahes personliga.

Det finns mycket att säga om relationerna mellan adel, bönder och kungar i Sveriges historia. De bönder som levde på Brahes gods upplevde kanske sig själva som mer underställda godsherren än vad det kan verka i Oxenstiernas svar. Det för mig intressanta här, vid den här tidpunkten, är att alla, från adelsman till bonde, har samma omedelbara relation till kronan. Även om adeln är indelad i olika klasser är de i statens ögon alla individuellt underställda den. Det gäller också för bönderna. Kronan säger att en del av böndernas skatter ska gå till adelsmannen Brahe, men kronan kan också säga att det inte ska vara så. Varje enskild bonde betalar sin skatt dit kronan så bestämmer. Det finns ingen grupp med särskild status som har en egen *slags* relation till kronan, det vill säga det som senare ska bli staten. Egentligen har samhället i Sverige, påminner Oxenstierna, bara två nivåer – den enskilde, individen, och ovanför individen, staten. Mellan dessa råder olika relationer som visserligen kan variera, men det finns inget däremellan. Adelsmän, bönder och borgare är immediate under kronan, som det hette då.

När Oxenstierna tar Brahe i örat 1638 har också kyrkan redan länge varit ett statligt ämbetsverk. I många andra länder under den här tiden har kyrkan rätt att döma i vissa mål, beskatta och mycket annat. Kyrkan var, och är fortfarande i någon mån i till exempel katolska länder, något som människor har relationer till som *inte* är staten. I Sverige utför prästerna istället kronans arbete. De för bok över individerna i sina kyrkböcker, så att varje enskild skattskyldig människas betalning kan bokföras av staten. Bönderna kan utifrån kyrkböckerna indelas i rotar, där varje rote försörjer någon som kan skrivas ut i krig. Det är kyrkan som gör den direkta relationen mellan individer och kronan praktiskt möjlig. Prästerna fungerar också som kronans informationskanaler, eller rent ut sagt dess pro-

pagandasystem. Det kronan vill ska läsas upp i predikstolarna kommer att nå ut till en förvånande stor del av människorna i Sverige, som alltså kommer att få reda på ungefär samma saker om vad som händer i det land som kronan styr över. Ingen påve eller präst kan kritisera svenskarnas kungar och riksföreståndare. Kyrkan kan sägas vara ett av kontoren i statskansliet.

Det jag vill säga med den här brevväxlingen och vad den betyder är att centraliseringen av Sverige har en lång historia. Redan för nästan 400 år sedan ville kronan i Stockholm ha enskilda relationer till varje människa den styrde över. Min fråga är hur centraliseringens långa historia har påverkat de som lever i den här staten idag, det vill säga oss. Det finns många olika möjliga svar på den frågan. Det går att ta reda på mycket om hur centraliseringen fungerat genom historien. Det har historiker och andra också gjort. Jag vill försöka säga något om hur våra känslor kring mycket viktiga saker i livet hänger ihop med den här långa centraliseringen. För sådana som Brahe och Oxenstierna handlade det om stora pengar. Jag undrar istället hur det kan handla om förhoppningar och besvikelser, oro och glädje, som kan förstås utan att läsa gamla kanslihandlingar.

Innan jag säger något mer om det är det värt att stanna upp vid vad som menas med en direkt relation i det här sammanhanget. Det är klart att bönder och andra inte knacker på någon dörr som det står kronan på, och lämnar sina skattepengar i en tunna. Relationen till kronan går genom präster och fogdar som undervisar, beskattar och bestraffar. Med relation menas istället ett schema som ligger till grund för hur de här sakerna fungerar i praktiken. Relationen är tänkt att alltid, vid vilken tidpunkt som helst, göra det möjligt att svara på frågan vem som ska göra vad, när samhället är uppdelat i kronan och alla andra. Bönder ska betala skatt till kronan – då måste alla veta

om den är en bonde, en fogde, en präst, eller vad den nu är. Fogdar, präster och andra kan dö eller bytas ut. Det vet vi inte minst från de historiska upproren som människor i Dalarna där jag kommer ifrån fortfarande talar om ibland. Eftersom alla faller in någonstans i relationsschemat kan det däremot komma nya vad vi idag kallar tjänstemän som ser till att relationen fortsätter i praktiken.

Den direkta relationen mellan kronan och undersåtarna gör att vad nu undersåtarna på den tiden trodde att kronan är tar plats och tid i deras liv. När de arbetar vet de att något av arbetets resultat kommer att gå till kronan. När utskrivningen till krig kommer vet de att kronan har bestämt att sönerna ska försvinna långt bort, och antagligen aldrig mer komma hem. Det finns en marsch från Leksand, en mindre klassiker i folkmusiken åtminstone i Dalarna, som troligen en gång i tiden har haft en text till hela marschen. Idag är bara en strof eller rad bevarad: Då gingo vi till Pumaren och vadade i blod. Pumaren var dåtidens ord för Pommern i Tyskland, dit de utskrivna trodde att de skulle, för att slåss i stormaktskrigen. De utskrivna som ska sjunga den här marschen medan de går verkar också veta mycket väl vad sådana krig handlar om. Det går så klart inte att säga något bestämt om varför just den här textrad bevarats genom den långa rad av (stundtals antagligen ganska dimmiga) spelmansminnen som kom före nedskrivna noter och texter. Ändå säger den något om de känslor som kronan är orsaken till. Den säger att det är en lång väg att gå till de främmande länder som kronan bestämt att de utskrivna ska föra krig i. Den säger också kort och kärnfullt att det inte finns något annat än fasor att vänta sig väl de kommer dit. Kronan tar alltså känslomässig plats och tid i undersåtarnas liv. Det är just kronan som tar platsen och tiden eftersom relationen är direkt mellan undersåte och krona. Hopp, förtvivlan, utmattning och glädje

är känslor som genom arbete och krig tar vägen genom Stockholm, genom det centrum som är kronan. Det finns inget eller ingen annan som är både orsak och mål för de här känslorna än det som kallas kronan, och så småningom staten, samhällets centrum.

Nu lämnar jag till slut 1600-talet. Jag gör ett för historiker helt otillåtet hopp därifrån fram till tiden efter andra världskriget. Centraliseringen fortsätter och kommer att handla om allt större delar av livet, men välfärdsstaten är ny. Det finns nu inga undersåtar, annat än vid vissa festliga tillfällen när den nu bara ceremonielle kungen eller drottningen håller tal. Istället för att vara undersåtar *under* kronan är alla nu medborgare i den moderna staten, men medborgarna har fortfarande en direkt relation till den centraliserande staten. Medlen för att upprätthålla de gamla direkta relationerna blir allt mer exakta – skatter betalas numera automatiskt mellan bankkonton, och värnpliktiga skrivs in enligt uppgifter från den så småningom datoriserade folkbokföringen, som ersätter kyrkböckerna. Beslut om hur statens makt ska utövas fattas av representanter som utses i val. Det är i och för sig nytt. Adeln har blivit en förening som arrangerar höst- och vårbal. Men det är fortfarande staten som utövar den där makten över medborgarna. Det finns fortfarande två nivåer i samhället, staten och numera, medborgarna. Eftersom döden ofta fortfarande är något kyrkan hanterar är staten närvarande som sändare och mottagare av känslor även när livet är slut. Det är universitetsutbildade teologer som berättar för begravningsgästerna om vad döden betyder, hur den kan sörjas och hur den kan drabba alla. Kyrkan har på uppdrag från staten formulerat en teologi om döden och livet som når medborgarna när de saknar sina nära och undrar över sin egen dödlighet. Om det prästen säger är fint, eller helt fel, eller upp-

lysande, hjälper med tankarna eller gör allting svårare att leva med, är det statens budskap som väcker dessa känslor.

Känslolivet om och inför statens närvaro blir inte mindre utan större på vägen från det tidigmoderna samhället fram emot vår nutid. Staten tar större plats och tid i livet. När den allmänna sjukvården blir större och större blir den också allt mer närvarande i allt större delar av periferierna. Regionala sjukhus och mentalvårdsinstitutioner byggs upp i snabb takt. Sjukvården växer inte bara geografiskt, utan som del av människornas känslolandskap. Den blir föremålet för oron inför att bli sjuk, och hoppet om att friskna till. Institutionerna omfattar inte bara allt fler människor, utan knyter nu också till sig de känslor som tidigare handlat om försynen, vår herre eller den egna kroppens motståndskraft. Det blir staten som ansvarar för och ger olika garantier för det som är möjligt och omöjligt för den sjuka kroppen eller själen. Den förmåga eller oförmåga staten kan komma till medborgarna med håller nya generationer vid liv. Det blir tydligt inte bara när människor är sjuka utan också när de föder barn. De medborgare som får barn lägger hela det sedan urminnes tider sårbara skeendet i händerna på det vårdväsende staten råder över.

Jag tror att jag kan hitta fler exempel på det här känslolivet som omfattar staten. Jag behöver kanske bara nämna pensioner och de institutioner som har med åldrande att göra. Sofokles låter Oidipus i Kolonos uttrycka ålderdomen just som dom:

Aldrig födas är allra bäst;
bäst därnäst att så snart man fötts
återvända tillbaka fort
dit varifrån man kom hit till världen.
Redan när man i unga år
fylld av lättsinnig dårskap går,
kommer sorgen och klappar på.
Vem går helt från bekymmer fri?
Vad avund, tvedräkt, fejd och strid,

mord och dråp – tills vi sist drabbas utav den hätska
 oumgångsamma, kraftlösa, förgrämda
 ålderdomen, då man är dömd att ständigt
 leva i lag med allt ont.

Oidipus öde är beseglat av skoningslösa gudar. Så är det ju inte för alla, men Sofokles uttrycker genom honom de yttre ändarna av frågan om vilket liv en åldrande människa kan ha. Staten har för att svara på den antika frågan satt ett system på plats där känslan av att bli allt mer kroppsligt oförmögen och socialt ensam, något liknande Sofokles antika förbannelse, ska ersättas av glädje inför att kunna gå från jobbet och njuta av livet.

Jag kan också kort nämna skolan. Allt vad människor känner inför att lämna sina barn till en institution – trivs dem, lär de sig det de måste lära sig? – tar vägen via hur den övre nivån i samhället presterar sitt.

Vad som är en periferi och vad som är ett centrum varierar ju beroende på många omständigheter. En förort till Stockholm är på olika sätt en periferi, och det är Riddarhyttan också, men inte på samma sätt. Jag ska inte gå närmare in på frågor om vad som är en periferi och inte, mer än att säga att det är viktigt för att förstå var någon befinner sig, vad platsen och tankelandskapet betyder för tankar och känslor. Som jag tänker på det i det här sammanhanget är en periferi i Sverige någonstans där relationen till centrum är direkt, men centrum samtidigt är avlägset. Centrum är närvarande genom effekterna av vad som sker där, men inte geografiskt, och vad som sker i periferierna upplevs omvänt bara ha svaga verkningar i centrum. I periferierna finns samma två nivåer i samhället som i centrum – staten och medborgarna, men något med periferierna är just perifert.

Jag har kallat centraliseringens institutioner för staten. Det är så klart i modern tid fråga om andra institutioner än det som organisatoriskt är just staten – kommuner, landsting eller som det numera heter regioner, och så vidare. Det intressanta för

mig är att de här institutionerna är den andra nivån i Oxenstiernas gamla påminnelse till Per Brahe. Mellan människorna och de här institutionerna består direkta relationer utan mellanhänder. Från och med nu kallar jag de istället för myndigheterna, för att ha ett begrepp att hålla fast vid.

I periferierna består som sagt det schema med två nivåer i samhället – myndigheterna och medborgarna, som vid det här laget är gammalt. Däremot är myndigheternas inre liv, hur besluten fattas, varför myndigheterna gör som de gör, något avlägset. Förväntningar, besvikelser och andra starka känslor i livet handlar ofta om myndigheterna som orsaker, något avlägset, men också verkan, något mycket nära, till och med helt intimt, och helt på den privata sidan av livet, när det gäller sådant som sjukvård och ålderdom. *Hur* viktiga, till och med livsviktiga delar av livet behandlas i institutionernas beslutsfattande är något avlägset och därmed abstraherat, medan *konsekvenserna* av hur det fungerar är något mycket konkret. Det får konsekvenser för hur vi *känner* om oss själva och vår plats i det samhälle vi ska ingå i. Från och med nu ska jag försöka säga något mer om sådana konsekvenser.

Det kan kanske låta väl naivt, men jag hoppas att ett exempel från mitt eget liv kan visa något om det här. När jag växte upp och blev tonåring i en ganska perifer småstad var uttråkning det mycket av livet kretsade kring. Jag och många andra ville uppleva något som talade till oss, och vi försökte ordna med musik och annat. Jag tror att vi försökte bilda oss själva, även om det kanske är att säga för mycket med nostalgiska ögon sett. I vilket fall gick vad som för mig idag framstår som absurda mängder tid och tankar åt till att försöka få institutioner av olika sorter att *ge* oss det vi ville ha. Långa diskussioner handlade om att försöka hitta något sätt att få kommunen, eller lands-

tinget, eller någon, att komma med det vi tyckte att vi behövde. På ett praktiskt plan är det så klart inte så konstigt. Vad jag försöker komma åt här är inte det som kan kallas det praktiska. Istället undrar jag hur en lång historia av centralisering gett oss faktiskt ärvda horisonter för våra förväntningar om vad som kan och borde hända, och hur det kan beskrivas. De centrala myndigheternas långa och stora närvaro i det vi tänker och känner, ofta i det vi tänker och känner som djupast och allvarligast, tror jag slår sig på vad vi tänker och känner över huvudet. Det som kännetecknar periferier är avstånden i tanken till myndigheterna, men närvaron av myndigheternas beslut och principer i det mesta.

Ett annat exempel är det som gjorde att jag började tänka på de här sakerna från första början. Jag undrade över de djupa politiska besvikelser jag stötte på i den periferi i Dalarna där mina föräldrar bor. Det verkade först konstigt för mig att människor i ett av världens rikaste länder blev djupt förbittrade över att en ortopedisk mottagning på ett lokalt lasarett lades ned. Något med just den händelsen verkade visa för de som bodde i den här trakten att ett helt samhälle inte längre fungerade. Jag tyckte att jag rationellt förstod det här – pengarna då kanske räcker till annan vård, alla har ju ändå en bil att åka till centralsjukhuset med, och så vidare. Jag förstod inte tanke-mönstret, eller tankevanan som det här hade att göra med: Ett avlägset centrum, som är orsaken till att födslar, vård, skola, ålderdom och död har de former de har mitt i det levda livet, visade att det kan *ta* sådana saker som sjukvård *ifrån* de medborgare som befinner sig på den andra nivån i ett samhälle som i generationer har fungerat så här.

Frågan är vad det här betyder för försök att bilda sig själv, i periferierna. Det skulle kunna handla om legitimitet. I centrum finns ett helt maskineri för att lära ut legitim kunskap. Jag är

doktorand vid ett universitet som under hela den här historien, och dessutom långt innan Per Brahes brev, haft som uppgift att utbilda människor som inte sällan kommit dit från periferierna. Ofta skulle de också fara tillbaka till län och stapelstäder för att styra och ställa. Universitetens egna sätt att utöva kritik mot det som lärs ut är idag, åtminstone delvis, det som ska garantera kunskapernas legitimerade sanning och nytthet. Det här med att centrumets kunskaper skulle vara legitima på grund av att experter och en unik kunskapskultur bara finns just i centrum har på olika sätt satts i fråga under vid det här laget ganska lång tid (inte minst i akademiska sammanhang). Jag vill inte på något sätt förminska hur betydande den här kritiken faktiskt är, men det jag försöker komma åt är ett sätt att tänka och reagera på som gör legitimiteten till det den är. Att ta sig till centrum för att där förhoppningsvis få ett bevis för att ens kunskaper är legitima passar in i det gamla tankeschema jag undrar över. I centrum sker allt det som får kunskaper att träda fram – forskning och utbildning. Hur det går till är en angelägenhet för de som gör det, för forskarna och lärarna i kunskapsmyndigheterna. De här kunskaperna har sedan olika konsekvenser i periferierna, oftast utan att allt som ligger bakom kunskaperna syns eller görs begripliga. Det avlägsna centrum är orsaken till en direkt verkan. Det kan vara så enkelt som att livet tar en annan vändning efter att någon gått en utbildning, eller så komplicerat som att helt nya myndighetspraktiker uppstår som resultat av forskning, eller i vissa fall det som klär ut sig som forskning. Jag skulle alltså vilja säga att legitimerande av kunskap inte bara stöder sig på vad centrum kan hävda om vad centrum gör. Det är inte bara till exempel universitetens egen verksamhet, hur arbetet med att där forska och lära ut går till, som spelar en roll i det här. Tankemönstret där centrum är avlägset men direkt verkande, återkommer i så mycket och under så lång tid i det här samhället att det också är kring det

här mönstret som legitimitet uppstår. Legitimitet som praktik i centrum är så att säga inte grunden för sig själv, utan med en sådan här historia som jag försökt skissera föregås den av en tankevana om centrum och periferier.

Det här är egentligen inget nytt. Om jag har något att påpeka om det här är det att det här handlar om känslor och tankar som känns och syns. I och med det kan de också reflekteras kring, för att de hela tiden spelar viktiga roller i livet. Centrum och periferi är något som återkommer i många skeenden. Relationerna däremellan när det gäller bildning kan kanske därför också lättare göras gripbara genom att åskådliggöras med hjälp av alla andra tillfällen där dessa relationer verkar. Om det är sant så är det också lätt att säga att bildning, att lära sig något, i periferierna också bland annat borde handla om olika sätt att reflektera kring alla de där sakerna. Det är lätt att säga, men jag vet att det inte är lika lätt att göra på bra sätt. I det här skeendet i centraliseringens långa historia i Sverige är reflektioner över centrum och periferi genom att se horisonternas former *och* det som är helt nära kanske ett slags folkbildningens konst. En sådan konst kanske kan handla om allt som *känns*, när skillnaden mellan centrum och periferi visar sig.

Jag har aldrig undervisat på en folkhögskola eller i en studiecirkel eller något liknande, så jag kan inte säga så mycket om hur det ska gå till i praktiken. Jag kan däremot kanske ge ett litet exempel på hur det här kan vara, vad periferiernas kunskap står inför. Själva ordet folkhögskola lägger sig väldigt lätt tillrätta i centrum – periferimönstret. Vad tänker den som ska börja på en folkhögskola om vad den ska göra? Det kan så klart vara väldigt olika saker. Ordet folkhögskola kan säga att det här inte är ett universitet eller en hög-skola, en sådan utan "folk" framför. Folkhögskolan finns som sådan i periferin i den här tankegången, redan innan något har hänt där, innan någon har börjat gå där, och oavsett vad centrum säger

om hur legitimt det centrum gör är. Den befinner sig redan i centrum-periferischemat. Det är sant oavsett om folkhögskolan ligger i Stockholm, Malmö, Göteborg eller Riddarhyttan. Vilka förväntningar kan människor ha på folkhögskolor när ordets mening sjunker in i centrum-periferilandskapet?

I lämningarna efter min morfars verksamhet i ABF och på folkhögskola syns en tydlig strategi för att besvara frågan om vad eleverna vid de perifera folkhögskolorna kan vänta sig. I pamfletterna, kursprogrammen och lektionsanteckningarna från folkhögskolan där han undervisade och var inblandad i på olika sätt framhålls hela tiden att det är personer som fått en hög utbildning i centrum, på universitet och så vidare, som endera är lärare eller som gjort kursprogrammet. Det de gjorde var alltså att ta med sig centrum, med dess legitimitet, ut i periferierna, så att folkhögskolan inte skulle vara perifer, i det schema som rådde och råder. Istället skulle periferierna så gott det gick bli centrala. De kurser som gick, åtminstone om jag får tro de papper jag rotat igenom, var ur ett akademiskt perspektiv mycket imponerande. De kunde ha rubriker som ”professor den och den, eller lektor den och den, orienterar om den senaste forskningen i sociologi”. Eftersom stora delar av det folkhögskolesystem som han sysslade med inte längre finns går det kanske att konstatera att det inte spelade någon roll med någon legitimitet hämtad från centrum. Ur det perspektiv som jag pratar om här beslutade centrum ändå att lägga ned det här. Det var ingen förlust för Stockholm eller Uppsala att landsbygden förlorade sina försök att inrätta liknande kunskapskulturer. Jag ser det som att försöken att legitimera sig i centrums ögon inte fungerade som någon garanti för någonting. Det ställer också frågan till perifer folkhögskoleverksamhet idag om hur relationen till centrum ska utformas strategiskt. En del av

sådana strategier kan vara att folkbilda om just dessa relationer och var de sitter fast i livet.

Hänvisningar

Brevet från Axel Oxenstierna till Per Brahe (den yngre) finns som sägs ovan i Riksarkivet. Det kan läsas digitaliserat här: <https://sok.riksarkivet.se/dokument/oxenstierna/00262/0262t.xml> (hämtat 2018).

Erik Petersson har skrivit en biografi om Brahe, *Vicekungen*, Natur och kultur 2009.

Gunnar Wetterberg har ägnat Axel Oxenstierna intensiv uppmärksamhet i biografen *Kanslern*, Atlantis 2002.

Då gingo vi till Pumaren finns inspelad av Pers Hans Olsson och Björn Ståbi (bland många andra) på skivan *Bockfot!!!*, utgiven 1970 av Sonet och återutgiven på CD 2001.

Formandet av självbilder i och om Sverige genom spridningen av centrala tankar till periferierna har skildrats i Jonas Nordins doktorsavhandling; *Ett fattigt men fritt folk: nationell och politisk självbild i det svenska riket från sen stormaktstid till slutet av frihetstiden*, Brutus Östlings bokförlag Symposion, Eslöv 2000.

Stycket ur Sofokles tragedi Oidipus i Kolonos är översatt av Björn Collinder och är baksidestexten till Vertigo förlags samling grekiska tragedier (Stockholm 2005).

Att historien går att förstå genom att metodiskt försöka förstå vad människor tänkte är ämnet för R. G. Collingwoods *The Idea of History*, omtryckt flera gånger, bland annat av Oxford University Press.



ATT VETA SIN PLATS OCH KONSTEN ATT VARA OENIG

Michael Gustavsson

När det gäller konstnärliga föreställningar som vill förändra världen till det bättre, och som vill nå ut till människor och utsatta grupper, finns det en svårighet som handlar om klyftor, t.ex. klyftan mellan konstnären och publiken, mellan de som ingår i konstvärlden och de som är utanför. Politisk konst, den konst som vill åstadkomma social förändring, vill ofta bygga på ett kollektivt samförstånd bland rättänkande, vara inkluderande, dvs. omfamna de utsatta, och, på samma gång, omstörande. Och det kan vara en knepig ekvation. Jag tror att den konst som vill förändra, eller rättare sagt de konstnärer som vill förändra, måste börja med att rannsaka sig själva. Är konsten verkligen ett bra medel för att göra världen bättre? Är konsten ett bra medel för att tilltala makten? Är konsten ett bra medel för att tilltala de utsatta? Och, vill konsten verkligen inkludera dem som står utanför? Om konsten vill utmana makten genom provocerande konstnärliga handlingar, kan konsten samtidigt inkludera de personer den säger sig vilja inkludera?

Jag har inga problem med sofistikerade konstnärliga uttryck, tvärtom, men om konstens mål är att nå ut, hur bjuder den in människor som är obekväma med avancerade konstnärliga ut-

tryck, som ser på konstnären som tillhörande en privilegierad elit. Mina reflektioner är absolut inte menade som kritik, men vill visa på svårigheten att arbeta med inkluderande konst, i ett samhälle där konst inte tillhör det allmänna. Vad innebär det då att på samma gång vara inkluderande och omstörtande, att dela plats och vara oenig.

Jag börjar med oenighet. Detta är ett ämne som är kärt för mig, eftersom jag tror att tänkande och kreativitet utvecklas genom oenighet. Oenighet är också en viktig ingrediens i ett öppet samhälle – och en nödvändig ingrediens i ett oanständigt, och slutet samhälle.

Att säga att man är överens om vissa saker är grunden för all gemenskap. Men att säga att jag inte håller med, är någonting som definierar mitt oberoende, som kan ge mig frihet, höja min tolerans, vidga mina perspektiv. Men problemet, som jag ser det, är att många av oss misslyckas med denna viktiga uppgift, att vara oeniga. Och det kanske är speciellt svårt bland oss som är privilegierade, dvs. vi som är en del av en kulturell sfär, en livsform där vi kan uttrycka oss fritt utan att ta alltför stora risker.

*

När man rör sig bland konstnärer eller bland universitetsmänskor nu för tiden framstår det som om de... eller rättare sagt, vi, är ganska bekväma och trygga inom våra gemenskaper. Man känner sig vara på en säker plats eftersom man utan att behöva säga det högt utgår från att man har en gemensam förståelse för tankelivet, konsten och politiken. I dessa gemenskaper utgår man dessutom förvånansvärt ofta från att man delar ungefär likadana åsikter, idéer och värderingar. I själva verket finns det en ganska långt fortskriden reglering genom underförstådda värderingar.

Men konstnärer och intellektuella vill ju samtidigt vara kritiska och oeniga, det liksom ingår i vad man nu för tiden brukar kalla deras, eller vårt, varumärke. Oenighet är dock ofta någonting som riktas utåt, från den egna bekväma enigheten, mot farliga idéer, orättvis politik, och annat. Man är framförallt oenig mot *andra* som *inte* är med i den egna teoretiska eller estetiska åskådningen, de egna koterierna eller grupperingarna.

På samma gång, har konstnärliga och intellektuella aktivister tagit det som sin uppgift att inte bara tala för sig själva, utan vara språkrör för andra, andra som är marginaliserade eller förtryckta. Kort sagt, de, eller vi, agerar för en grupp av andra som de, eller vi, själva inte tillhör, de utsatta, mot en annan grupp av andra, de mäktiga, dvs. de mäktiga som finns utanför den egna privilegierade sfären.

För politiska konstnärer och intellektuella tror jag att begreppet oenighet framförallt återspeglar intressekonflikter mellan grupper utanför deras, eller våra, egna rum som de, eller vi, själva har satt sig att representera respektive demonisera, det handlar alltså om en extern oenighet mer än inbördes. Man vill vara oense utåt från ett tryggt rum av enighet.

*

Senaste tidens utveckling i världen, inte minst i Europa, visar att vi lever i en tid av politisk polarisering. Den politiska polariseringen är både kulturell och geografisk; vi tillbringar mer och mer av vår tid tillsammans med människor som delar våra åsikter och många, framförallt i kulturens centrum, lever i rum där det är troligt att de, eller vi, delar sina idéer och etiska värderingar med sina kollegor.

Jag har ingen aning hur väl denna bild motsvarar flertalets sätt att leva, men jag har åtminstone bevittnat denna trend

i Sverige bland intellektuella, akademiker, journalister och konstnärer, d.v.s. den kulturella eliten. Vi spenderar allt mer tid bland personer som delar våra världsbilder och politiska kompass, och mindre med människor med vilka vi är oense.

Om det finns någon sanning i denna bild att vi delar det mesta av vår tid med människor som delar våra åsikter, och att vi föredrar att vara oense och kritiska på avstånd – om det finns någon sanning alls i detta – är jag benägen att säga att våra meningsskiljaktigheter kan trigga våra röster, men mer sällan ändra våra sinnen.

Det kunde vara på sin plats att ställa sig frågan: ”varför”?

Både enighet och oenighet uppstår, eller borde uppstå, ur tänkande, självreflektion och kreativitet – det är detta som en fri bildning av våra medvetanden handlar om.

Att lyssna och förstå, att ifrågasätta och inte hålla med, att inte betrakta någon ståndpunkt som helig och inga invändningar som fåniga, att vara villig att pröva udda idéer och odla ett öppet sinne – är vad det handlar om. Det är en i bokstavlig bemärkelse fri bildning – den är fri: vilket betyder att den är fri från underförstådda och på förhand styrande fixa idéer eller ideologiska agendor.

Varje idé, oavsett om det handlar om teoretiska, praktiska eller konstnärliga, utvecklas genom att kollidera med andra idéer. Idéer utvecklas genom oenighet. Detta kan man se i den europeiska kulturhistorien: Euripides grälar med Sofokles, Brecht grälar med Stanislavsky, Strindberg grälar med Ibsen. Aristoteles grälar med Platon, empirister grälar med rationalister, Nietzsche grälar med alla och Wittgenstein grälar med sig själv. Dessa gräl är inte privata, dvs. känslomässiga eller elaka, de syftar inte till att kränka eller såra (i alla fall inte som huvud-

syften) och har inte så mycket med sociala eller psykiska konflikter att göra. Ibland äger dessa konstruktiva gräl rum över årtionden, eller till och med århundraden.

Men, dags att stanna upp: med dessa exempel ser det ut som om verklig oenighet bara förekommer bland de som har makt, privilegier och röster som blir hörda. Hur är det då med vanliga människor, eller människor i periferin? Jo, denna form av kontroverser och oenighet är i princip lika tillgängliga för dem, eller oss, som de stora män i historien jag talade om.

Men för att meningsskiljaktigheter ska vara konstruktiva eller utvecklande måste de grundas i en vilja att förstå, snarare än baseras på ovilja att förstå, fördomar eller bristande kunskap. Vi kan endast kritisera (eller instämma) med någonting – en åsikt, ett inlägg i ett seminarierum eller en artikel i en tidning – om vi faktiskt har förstått vad som är sagt och tänkt. Att på allvar vara oenig, kritisk, bygger på att vi först verkligen har försökt förstått. Förståelse, i sin tur kräver att vi har lyssnat och tittat noga. Vi måste ge oss själva och våra samtalspartners tillåtelse att tvivla, ha ett öppet sinne inför den andres motiv att vara kritisk och engagera oss i, och försöka förstå hennes sätt att resonera. Och vi måste lämna möjligheten öppen att vi själv kan påverkas, till och med övertygas, av vad hon säger.

För att fria samhällen ska kunna fungera, måste idén om öppenhet vara någonting mer än ett slagord. Det måste vara en medborgerlig rutin, något som varje medborgare förväntas praktisera i sin vardag, såväl i den offentliga debatten, som i konsten och politiken. Att döma av det offentliga samtalet, finns det anledning att misstänka att denna viktiga del av vad

man kan kalla den ”demokratiska attityden” är på tillbakagång, inte bara på sociala medier, utan även i civilsamhället, för att inte tala om universiteten och kulturlivet.

De, eller vi, som bedriver konstnärlig eller akademiskt verksamhet befinner sig i fästningar av ståndpunkter, omgivna av vallgravar av tabun, som skyddar dem, eller oss, mot intrång av främmande idéer. Det är själva idén med ”trygga rum”. Men det finns en inneboende fara i att undvika, eller ignorera, svåra utmaningar; När det gäller kulturen riskerar vi att skapa utrymmen som skyddas *från* tanke och kreativitet, i stället för rum som är gjorda *för* tanke och kreativitet.

En konsekvens av detta skyddande från obehagliga, främmande, eller bara annorlunda, sätt att tänka är att vi sätter oss i spegelsalar som isolerar oss från olikheterna i vidare bemärkelse. När distinktionen mellan att yttra ett argument eller lyssna på obekväma idéer och ”kränkande uttalanden” raderas, har vi inget annat val än att utesluta idéer, åsikter, erfarenheter och konstnärliga uttryck som vi anser vara avvikande och därmed opassande, sådana uttryck anses inte behöva diskuteras eller ens motbevisas, det är bara något man får stänga ute.

När det gäller politiska frågor, blir många meningsskiljaktigheter som *behöver* diskuteras förvisade ur rummet innan diskussionen ens kommer igång. Människor som annars skulle delta i en diskussion eller närvara vid en konsthändelse, för att se vad man kan lära sig, får lära sig att de inte är välkomna. De kanske tror, eller ännu värre, råkar säga något som inte hör hemma, eller är passande, i salongen. Rädsla för anklagelser att de är skyldiga till vissa ismer, får dem, och oss, att avstå från möjligheten att påverkas.

Om vi faktiskt skulle tro på kreativa meningsskiljaktigheter som livsnerven i varje gemenskap eller i samhället i stort, bör vi vara medvetna om i vilken riktning som vår kultur rör sig. Vi

bevittnar hur en speciell livsform utvecklas inom våra viktigaste kulturinstitutioner: privilegierade människor som har vuxit upp i den sköna nya världen som kallas kunskapsekonomin, som har fostrats i självcentrerad individualism, och som aldrig har lärt sig att vara oense

För denna nya typ är yttrandefriheten enkelriktad, nämligen deras rätt till att exkludera allt de ogillar så att deras egna kultur- och tankemönster inte störs. I den mån denna attityd är integrerad i själva strukturerna inom våra kulturkretsar, kommer tendensen vara självgående. Det finns ingen utväg.

*

Eller, finns det någon utväg ur denna självbekräftelse?

Det är många vi är oeniga med. Men vad som gör våra meningsskiljaktigheter så giftiga är inte att de yttras, utan att vi vägrar att ha kontakt med dem med vilka vi är oense.

Jag tror att det fortfarande är möjligt för tankelivet och konsten att ha en funktion. Det måste vara så, även om universitet och skolor har havererat vad gäller att utveckla ett fritt och kreativt tänkande. Men då måste vi vara medvetna om vår autonomi.

Politiken och ekonomin försöker mer än någonsin att inkorporera tanke- och kulturlivet i den moderna utvecklingstanken. Konsten blir ett medel för konformism, tillväxt och konkurrenskraft, och de intellektuella blir entreprenörer.

I sådana tider får vi aldrig acceptera att ekonomiska och politiska förväntningar direkt eller indirekt kontrollerar vårt arbete.

Om vi är lojala till våra ekonomiska välgörare och låter deras förväntningar styra innehållet i vårt arbete, då använder vi inte finansiering för att göra konst eller intellektuellt arbete.

Vi levererar koncept och kulturprodukter för att stärka utvecklingspolicys, eller färdigformulerade värdegrunder.

Från den ekonomiska maktens perspektiv har universiteten och kultursektorn blivit medel för att utveckla den nya ekonomiska ordningen. Kulturarbetaren får t.ex. i uppgift att skapa en kreativ framtidsbild för Sverige eller Europa

Sammanblandningen av ekonomisk tillväxt och kreativitet är faktiskt ett mantra som numera får basuneras ut utan att någon behöver skämmas. Att ha egalitära värderingar och känna oro för miljön utgör, faktiskt, inget hot mot den ekonomiska kalkylen; frihandeln och den fria marknaden kopplas i vår tid till ”progressiv” kultur och konst, och ”progressivism” har blivit en benämning för denna politik. Finns det någon plats för kultur utanför denna allians av kultur och ekonomisk tillväxt?

Normen för den moderna, kreativa och progressiva livsföringen är, i själva verket, staden. Staden är framtiden. Staden lockar den så kallade ”kreativa klassen” – konstnärer, yrkesverksamma inom media och intellektuella – som ses som en resurs i utvecklingen av tillväxt. I denna nya ordning förekommer, tillsammans med kommodifiering och entreprenörskap, en hel del tilltalande värderingar – jämställdhet, etnisk och sexuell mångfald, miljömedvetenhet, etc. Den nya ordningen har i själva verket omfamnat tidigare radikala idéer som nu mer och mer blir integrerade i societeternas åsiktspaket. De tidigare alternativa idéerna, har blivit mode i salongerna, de har blivit ”etablerade”.

Att vi numera talar om vår gemensamma värdegrund är ett uttryck för detta.

Det nya systemet kan dessutom införliva en ganska stor portion av radikalt ifrågasättande. Att man omfamnat den kreativa klassen är så viktigt för utvecklingen att systemet utan vidare kan tillåta ganska mycket radikalism – och dessutom en del bråkstakar. Det nya systemet har insett att det är långt mer effektivt att omfamna de progressiva och inkludera dem, än att utesluta dem – därute skulle de ju kunna hitta en egen plattform.

Kulturens centrum har blivit som ekonomins, det är centripetalt; allt sugts in i dit och alla vill vara där.

Men detta skapar en ny klyfta i samhället, en klyfta mellan den kreativa, urbana livsstilen som en global norm, och de platser och former av liv som faller utanför normen. Polariseringen mellan ekonomiska och kulturella centra och en hjälplös periferi tolkas ofta som om stadens livsform har vunnit och att periferins livsform är förlorarna, en uppdelning mellan de som har och de som inte har.

Jag tror att det är hög tid att ompröva den marginaliserade kulturen och livsformer som centrala inom sin egen horisont, utan att låta sig definieras av stadens eller den ”globala” kulturens normer.

Att tala om de marginaliserade förutsätter ofta att man själv inte tillhör dem.

Ett centrum definierar sig självt men även det som är utanför centrum. Det är en relativ definition, arbiträr, inte naturgiven.

Ur periferins perspektiv finns det som kan ge självständighet och autonomi inte i något avlägset centrum. Marginalen behöver inte vara en marginal i marginalen.

Allt tänkande och varje kulturell praxis uppstår någonstans – ur en plats – den plats där vi lever våra liv. Denna mycket

grundläggande sak är lätt att förbise. Den plats där vi befinner oss skapar formen och innehållet i våra liv. Vår primära erfarenhet av världen är att "vara här" och att se saker ur ett visst perspektiv. Men den plats som de flesta av oss som håller på med intellektuella och konstnärliga sysselsättningar befinner oss i definieras alltmer som ett offentligt rum *som inte har någon plats*, den är överallt och ingenstans, men regleras både geografiskt och metaforiskt av staden, centrum, som idé och norm.

Vad är då den plats där vi kan definiera vår egen kultur? Det beror på var vi känner samhörighet. Men vi kan känna samhörighet med en plats och dess erfarenhet, förståelse och kunskap.



[FÖRFATTARSAMTAL O.S.V]

Johan Jönson

Alla dessa författarsamtal. Överallt och återkommande. Bibliotek, antikvariat, boklådor, tv-soffor, radioprogram, poddar, mässor, festivaler, konsthallar, gallerier, teatrar, obskyra källarlokalerna.

Men. Hur ska man egentligen prata om boken? Ska den anslutas till en journalistisk dagordning? En dagsjournalistisk? Kulturjournalistisk? En hastigt tickande, klickande nätjournalistisk? Bedömas därifrån? För vad boken kan tänkas tillföra en sån friktionsfri hyperrumslighet? För vad den händelsevis svarar mot där? Tangerar, emfatiserar, och bekräftar där? Är det verkligen det mest relevanta för boken? Att smeka en högst mediokert liberalistisk och postdemokratisk ideologi medhårs. Olja den med sina ord, troper, figurationer och sekret.

Ska man istället låta boken slukas av och i värsta fall blott illustrera en påtagligt teoretisk diskurs av det ena eller andra slaget? Högst sofistikerad,

*En stor ynnest med skri-
vandet: att slippa prata.
Man är tyst, själv, osynlig.
Som helt undan. Men.
Författarsysslans motpol
ingår också i jobbet. Och
där står jag då och då,
på en sorts författarscen,
för att jag har fått betalt
för att träda fram, pres-
sa tillbaka den djuriska
flyktinstinkten (fysiskt
påtaglig: puls, hjärtslag,
andning, svett), ta till
orda och vara i centrum
för uppmärksamheten.
Det är mycket onaturligt.
Det är extremt. Det är
extremt extremt. Jag skul-
le nog ha kunnat passera
igenom hela mitt vuxen-
liv utan att prata. Mitt
modersmål är tystnad,
sväljande, depression, an-*

universitetspoängs- och dito titelsanktionerad men så inomfältscerebral och trygghets- och promoveringsintellektualiserad att den framstår som parodiskt elitistisk, ja, esoterisk, en ytterligare social distinktionspraxis? Likt ett akademiskt seminarium, som ju gärna tar sin tillflykt till abstraktionernas himmel, men som svårligen kan erfaras som annat än en palliativ kuvösform, blodlös, likstel av klassspecifik konvenans och narcissism och ytterligt svår att andas i. Kvar av boken: ett spån, minimal fotnot, en däst rap.

Boken spelar ju inte sällan – görs mest produktiv i ett montage – med alldeles andra ordningar, upprättar kanske t.o.m. ett eget sorts multiversum, som dessutom kan vara fullt av motsägelser, rentav självmotsägelser, flytningar, obestämbarhet. Brukar inte vara särskilt gångbart någon annanstans än i just litteraturen, men svarar på den levda och reflexiva, d.v.s. språkliga, erfarenheten, på det samhälleliga assemblage som inte slutar att röra sig; vars immanens vi inte undkommer. Att boken inte heller går ihop i en organisk harmoni. Att den inte så lätt kan sammanfattas i några slagordsaktiga ljudloopar. Att den fortsätter vara problematisk, en perceptiv störning, att den fortsätter. Att den är och gör det i kraft av sitt språk och sin stil, sin form, sitt särskilda sorts montage; av bokstäver, ord, sekvenser, intensiteter, dramaturgier. Att boken endast så är verkligt levande.

tagonism. Det har egentligen alltid äcklat mig att prata. Som vore det prologen till ett straff, socialt eller juridiskt. Så fort jag har öppnat munnen JAG SÄGER ALLTID SANNINGEN MEN INTE HELA SANNINGEN EFTERSOM DET ÄR OMÖJLIGT ATT UTSÄGA H-E-L-A SANNINGEN har det följaktligen kommit ut lögner, halvsanningar, kvartssanningar, skarvningar, fiktion. En jävla massa ljugande och rent blåljugande hit och dit. Det har varit motbjudande. Det har varit äckligt, vidrigt, skamframkallande. Djupt skamligt. Men till (liten liten) dels har jag försörjt mig på det. Att man röjer sig, avslöjar sig, träder fram, gör sig hörd. För att överhuvudtaget ha en chans att klara sig, ska man undvika just detta. Ens chanser är

Inte sällan, ja, närmast lagbundet, dock känslan av att nästan allt tal om boken försämrar boken, förminskar den, förvandlar den till en simplistisk funktion i reifierad tjänst hos än det ena, än det andra. Att den blir levande begravd.

Ibland händer det förstås att samtalet om boken utvecklar boken, liksom skriver den vidare, som i den tillfälliga luften eller atmosfären mellan de samtalande, i ny riktning, tidigare okänd. Men sällan. Ytterst sällan.

Samtal, liksom debatt, diskussion, dialog, intervju, tycks mig regelmässigt snarast utgöra en form av censurinstans, ja, en mjuk sorts regim, en naturaliserad reterritorialiseringss-apparatur, inte minst i så kallat kulturella kretsar, för att inte tala om mer offentlig offentlighet, för återförande till en hegemonisk liberalistisk ideologi, en semiotisk reproduktion av dess omedvetet föreställda instrumenta-litet i drömd tjänst hos det offentligt önskvärda. Att man, t.ex., i en ocean av meningsförlust, så gärna vill skapa mening och (vad man papegojaktigt och närmast buktalad av His Masters Vocie kallar för) hopp, snarare än reflexivitet och annan erfarenhet. Men också, i en närmast hobbeskt konkurrensutsatt tecken- och framträdande-ekonomi, mervärde, snarare än kritisk granskning, självvrannsakan.

Varför då sammanstråla till ännu ett författarsamtal? Och ännu ett? Själv får jag betalt (i alla fall symbo-

ändå minimala, mikro-skopiska, för att inte säga uteslutande helt hypote-tiska, ja, gränsande till ren byfilosofisk metafysik av det mest förnuftsvid-riga och simplistiska slag. I grunden är man förstås chanslös. (Det fattade jag när jag var fan högst tio, förmodligen långt innan dess; att släkt och familj sen generationer varit dömda i förtid, som ett genetiskt jävla arv, en förbannelse, en förgif-tad livsluft som följt dess medlemmar likt en rutten jävla andedräkt.) Man är det redan innan man blir född. Om man dessutom träder fram och börjar tala, ja, då följer ofelak-tigt och obönhörligt som en antik grekisk tragedi i pur kitschform: nederlag, skam, smärta, mer skam, livslång hemsökelse, för-tvining, dumhet, idioti, andlig fattigdom och ut-blottelse. Sen måste man börja tigga. Tigga, tigga, be. Om vilken skit som helst. Om vilken jävla skit som helst. Till sist ber man om regelrätt för-nedring, stryk, mer stryk, jävligare stryk, att man

liskt. Eller åtminstone en kopp kaffe, lite vatten, en plastmugg ljummet ladvin med salta pinnar därtill kanske, om det är riktigt festligt.) Och så vill jag förstås försöka få nån sorts cirkulation på bokjäveln, få den att leva (trots all sin död och negativitet). Att den inte bara utkommer på fredagen och sen på måndag redan är sömlöst förpassad till glömskan och arkivets dvala (med dess vålnadslika vara som så lätt ger upphov till diverse romantiska och självförhärlikande fantasmer).

Men vad gör då publiken där? Varför har den kommit? Jag är glad och tacksam för att den har tagit sig dit, ja, t.o.m. betalat visst inträde. Men jag måste ändå ställa några frågor.

Hur har de läst boken? Hur har de erfarit den? Är de på plats för att få vara i närheten av författaren? Att författaren ska bekräfta publikens självuppfattning och liksom förgylla den med sin relativa aura (som jag har noterat att (somliga mer än andra) författare alltjämt tillskrivs)? Eller är de möjligen där för att författaren ska sammanfatta och förklara boken för dem, som vore den en rebus med en magiskt enkel lösning som kan tillhandahållas? Att de sen inte behöver läsa boken? Eller att författaren ska snyfta till av personlig lidelse (och därigenom examineras med högt betyg i en emokratisk organologi för verifiering av De Starka Känslornas överhöghet hos Människan ("Var det inte det vi hela tiden vis-

vill bli pissad i ansiktet, pissad i munnen. För att man tidigare inte kunde hålla den stängd.

Munnen är till för att smaka med, känna kosmologiskt uppflammande smaker, konsistenser och texturer.

Och för att kyssas med

Och, förstås – utföra oralsex med, rejält jävla snuskiga gåvor av njutning. Inget annat.

Jo, förresten. Till sång också. Sång – för att höra sången...försvinna, skingras; delas av andra och andra och ingen, ingen, inget.

*

[Tre års arbete (minst) med senaste boken. 15 000 disponibla kronor i garantibelopp. Det är allt. Vad blir timpenningen på det? Ungefär två och fyrtio. Två kronor och fyrtio öre. Det räcker i princip till daglig användning av skithus-papper. Till att torka sin feta röv någorlunda ren från trög och smetig avföring. Hur ska jag förstå detta passionerade arbete omöjligt att försörja sig på, inför mig själv? Uppstår nåt sorts psykiskt välbefinnande av arbetets gång? Nja; sår, trauman,

stel”)? Eller att författaren ska förklara Världen, Livet och Allt under solen (i en för den semiotiska kapitalismen lika grotesk som typisk övertro på ordets symboliska ordning)? Eller är de, till skillnad från de barbariska andra, som aldrig läser, och just därför är barbariska och andra (eller, som det med en neofrenologisk term heter i liberalistisk offentlighet: lågutbildade) där för att i det lilla manifesteras människans okränkbara värde och nån sorts allmän humanism – särskilt i dessa tider och detta rentav i förlängningen som ett försvar av DEMOKRATIN (det hyperideologiserade snuttefilttsordet som täcker över den motsats som i själva verket utgör detta lätestals förutsättning och som premieras av detta idealistiska fördunklande), som de kanske fromt föreställer sig vara litteraturens Viktiga Ärende och författaren dess predikande apostel?

Jag försöker alltid att inte affirmera något av detta. Tvärtom önskar jag om möjligt att negera all denna liberalistiska ideologireproduktion. För en dialektisk poesi gäller att stryka samtiden mothårs, skulle man kunna säga med en modifiering av en historiefilosofisk tes hos Walter Benjamin.

Men. Om vi i författarsamtalet är på plats som jämlika. Med varandra (trots svårigheten som följer av själva upplägget med en författare som sammankomstens centralperspektiv). Med andra (t.ex. de, en rätt rejäl och

vanföreställningar och allehanda idiosynkrasier ristas snarast djupare. Lär jag mig någonting av skrivandet? Jovars, men mest om skrivande, av just den aktuella boken, i princip oanvändbart utanför baksidan. Förändras jag på nåt vis som person efter genomgången arbete? Jovisst, säkert, men knappast till det bättre. Finns nån form av kollektiv nytta med mitt slutförda arbete? Nej, det är oanvändbart (och alla metafysiska aspekter – gudomliga, historiska, liberalistiska och bla bla bla – är förstås fullständigt ovärdiga en upplyst upplysnings kontinuerliga arbete, vartill jag inte kan annat än ansluta mig; ser ingen som helst poäng i att med akt, mening och vilja motverka utökat vetande och rannsakande (försök till självreflexivitet). Får det åtminstone tiden att gå? Säkrlart – och därmed döden att hastigt och sömlöst rycka närmare.

Så, vad återstår som förstälsehorisont för skrivbordsarbetet? Kan det bli något annat än ett repetitivt och tvångsmässigt självskadebeteende? Som man samtidigt erhåller en sorts hyperonanistisk och tidsupphävande njutning av. Att det, det bortslösandet, utgör min stasiska plats, min huvudsakliga rörelsefrihet. Min allt överkuggande och genomstrålade syssla. Kanske som ett samtidigt övande på och uppskjutande och påskyndande av dödsdrift. Av oåtkomlig och mot författaren kraftfullt verkande negativitet. Att vara

likgiltig majoritet av befolkningen, som inte läser den här typen av böcker och aldrig skulle komma på tanken att göra det. Eller som den före detta fotbollsspelaren, sedermera krögaren och celebritetsavataren Tomas Brodin besvarade kvällstidningsenkätfrågan om senast lästa bok: Nänä, så lågt sjunker jag aldrig). Men framför allt jämlika med boken. Att vi, kollektivt och var och en, med och mot varandra, delvis frånvarande från oss själva, besvarar boken och dess ibland obscena heterogenitet som jämlika, med nya skillnader, som uppstår just här och nu – då har vi ett samtal. Gärna ett antagonistiskt, drivet av motsättningar, dissensus, det olösliga. I bästa fall ett omöjligt. Men då, om så – som den relevanta litteraturen.

Ja, mycket passionerat jobb blir det. Med hela kroppen. Inte bara hjärnan. Och det kommer att ta tid. Våldigt mycket och omfattande tid. Det är ett arbete som överskrider de närvarandes livstid. Inga garantier för några som helst resultat eller slutsatser gives. Att det därefter, som bios självt, fortsätter och fortsätter

att inte sluta

dess zoembienta världdjur. Boken, istället för livet.

Mitt första jobb, en sommar när jag var tolv, eller kanske elva, var att sköta och mjölka kor. Det var på en bondgård i närheten av där jag växte upp, i ett medelpadskt inre, i stort sett ingenstans. Jag minns hur man satte sig på mjölkpallen, ställde in spannen under spenarna och la skuldrorna och kind mot kons kropp. Den var varm, luktade väldigt mycket djur, andades. Så började man med händerna mjölka spenarna, som var på samma gång sträva och glatta, elastiska och fasta. De första mjölkestrålarna klingade mot spannens botten, efter ett tag upphörde det, blev mjölk in i mjölk, tjock, fet, med fällningar. / Jag minns den där märkliga nästan-enheten med kons kroppslighet, dofterna av lagård, dynga, urin, hö, mjölk, ko. Det djuriska. Kons strävåriga hud. Hur de andades. Och mulen. Liksom fuktig, trubbig, robust och känslig.

Ja, jag minns det där, med min egen kroppslighet. Det försvinner inte. Det försvinner inte.]

OM FÖRFATTARNA

TOMAS EKENBERG är docent i teoretisk filosofi från Uppsala universitet och verkar som lektor i filosofi vid den fristående katolska högskolan Newmaninstitutet i Uppsala. I sin forskning har han intresserat sig för etik och filosofisk antropologi och psykologi ur ett historiskt perspektiv med särskilt fokus på övergångarna mellan senantikt och medeltida tänkande och mellan medeltida och tidig-modernt tänkande. Han har publicerat studier särskilt om Augustinus och Anselm av Canterbury. I sin senaste forskning studerar han relationen mellan ekonomiskt och moralfilosofiskt tänkande, och fenomenet pengar.

MICHAEL GUSTAVSSON är professor i litteraturvetenskap och rektor vid Kulturresevatets folkhögskola. Han har forskat mycket om bildning och utbildning och har för närvarande anslag från Vetenskapsrådet för att på deltid forska om kunskapsresurser på landsbygden. Genom sitt arbete vid folkhögskolan vill Gustavsson genomföra en del av sina bildningsidéer i praktiken.

ERIK HALLSTENSSON är doktorand i filosofi och ingår i forskningsprogrammet Engaging Vulnerability vid Uppsala universitet. I sitt avhandlingsprojekt forskar Erik om vad oenighet och konflikter betyder i liberala samhällen, där alla ska vara

fria att tänka och göra vad de vill, men samhället och alla dess gemenskaper ändå måste bestå på något sätt.

MATS HYVÖNEN är medieforskare och koordinator för det tio-åriga, av Vetenskaprådet finansierade, forskningsprogrammet *Engaging Vulnerability* vid Uppsala universitet. I sin forskning har Mats bland annat fokuserat lokalpressen och dess självbilder liksom medialiseringen av den högre utbildningen.

ELINOR HÅLLÉN, lektor i filosofi på Södertörns högskola med undervisning även vid Centrum för praktisk kunskap. I sin forskning kretsar hon kring frågor om omedvetenhet och medvetandegörande, filosofisk metod och det estetiska i huvudsak utifrån en wittgensteiniansk och psykoanalytisk tradition. Ett annat spår i hennes forskning är det utbildningsfilosofiska där hon har undersökt den svenska folkbildningens bildningsidé och roll i utbildningssystemet ur ett historiskt och samtida perspektiv.

JOHAN JÖNSEN är född 1966, bosatt i stockholmska Örnberg (liksom stundom medelpadiska Viggebyn) och författare till ett tjugotal poesiböcker, senast *Marginalia/Xterminalia* (2019).

SHARON RIDER är professor i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, där hon var prodekanus för historisk-filosofiska fakulteten 2008–2014. Hon är för närvarande biträdande forskningsledare för *Engaging Vulnerability*, ett tioårigt tvärvetenskapligt forskningsprogram vid samma lärosäte, finansierat av Vetenskaprådet. Programmet undersöker hur utsatthet i olika former genererar nya situationer som ställer krav på ansvarstagande, etiska övervägningar och engagemang. Hennes eget arbete fokuserar de kulturella villkoren för autonomi, ansvar

och kunskapsalstrande. Rider är uppvuxen i New York City men är sedan många år bosatt i Stora Skedvi, Sätters kommun.

