

INGEBORG LÖFGREN

ATT TEORETISERA OM MENING GENOM EXEMPEL

Vardagsspråkkritik, sam-vett och verklighetens svårighet

Inledning

Om det är något område inom litteraturvetenskapen där meningsbegreppet legat i absolut fokus, så är det i den moderna tolkningsteorin. Från nykritikens formalism och textfokuserade tolkningsteori, till intentionalismens övertygelse att giltig tolkning måste ta sikte på författarintentionen för att fånga ett verks mening, till de läsarorienterade teorier som hävdar att läsaren är medskapare av ett litterärt verks mening, så har frågan om meningens väsen varit av oerhörd betydelse för de teoretiker som försökt inringa den giltiga tolkningens natur.

Ofta har tankelinjen löpt ungefär så här: för att veta huruvida en tolkning är giltig så måste vi kunna avgöra om den fångat meningen eller ej. Men då måste man i sin tur veta vad språklig (eller i snävare mening *litterär*) mening är. I min avhandling *Interpretive Skepticism. Stanley Cavell, New Criticism, and Literary Interpretation* (2015) argumenterade jag för att hela denna teoretiska ansats att presentera en teori om vad mening och giltig tolkning är, för att säkerställa legitimiteten och giltigheten i den litterära tolkningspraktiken, är en missriktad ambition. Det är en ambition som vilar på ett teoretiskt missförstånd av vad jag med Ludwig Wittgensteins term skulle vilja kalla den litterära tolkningens *grammatik*.¹ Därtill uttrycker den ett slags tolkningsmässig *skepticism*: ett tvivel på att vi i vår tolkningsmässiga praktik faktiskt (för det mesta) bemästrar tolkning och mening som begrepp och praxis. Min förståelse av den skeptiska problematiken lånar jag från den amerikanske filosofen Stanley Cavell och tillämpar på litterär tolkningsteori. I sin imponerande och viktiga *Revolution of the Ordinary. Literary Studies after Wittgenstein, Austin, and Cavell* (2017) framför Toril Moi en besläktad kritik av (post-saussurisk) litteraturteori med utgångspunkt i Wittgenstein och Cavell. Men medan Moi i synnerhet kritiserar skeptiska teorier om mening – där bland annat Jaques Derrida, Paul de Man och Jonathan Culler får stå i skottgluggen – så ämnar min kritik slå bredare. I Cavells analys av den skeptiska positionen finner vi inte bara dem som starkt *betvivlar* något. Den skeptiska positionen rymmer även dem

som i sitt svar på ett sådant skeptiskt tvivel presenterar en teori som just *ska* förse oss med den (positiva) teoretiska grunden för litterär tolkning och mening. Eller som jag uttryckte det i avhandlingen:

What then is interpretive skepticism? I will argue that the term should not be confined to literary theorists who doubt or deny that we can ever tell valid interpretations from invalid ones, or who doubt or deny that the distinction itself is meaningful, or who doubt or deny that we know the criteria of interpretive validity or, more fundamentally, what interpretation is as such. I will apply the term to any view that takes our authority, competence and knowledge with regard to literary interpretive practice to ultimately be in need of theoretical underpinning – to be in need of an interpretive theory. I take the very raising of theoretical questions concerning the nature, logic, and validity in literary interpretation in a certain form, or spirit, to constitute interpretive skepticism, regardless of whether that theory takes itself to have been able to provide such a theoretical foundation or not.²

Accepterar man den skeptiska problemformuleringen att en grundläggande teori om mening och tolkning behövs så spelar det ingen roll om man tror sig ha hittat en sådan grundläggande teori eller inte. Man förblir i den skeptiska positionen visavi vår tolkningspraktik alldeles oavsett.

Moi och jag tillhör båda den inriktning inom litteraturteori som kallas för Ordinary Language Criticism (OLC) eller vardagsspråkkritik och som tar sin utgångspunkt i det filosofiska arvet efter Ludwig Wittgenstein, J.L. Austin och Stanley Cavell.³ Fastän *Revolution of the Ordinary* måste ses som ett portalverk i denna tradition, och fast Sven Anders Johansson har rätt när han skriver att "[f]örmodligen har ingen bok påverkat skandinavisk litteraturvetenskap mer, under de senaste fem åren, än Toril Mois *Revolution of the Ordinary*", så är OLC ännu inte särskilt utbredd i svensk och nordisk litteraturvetenskap.⁴ En anledning kan vara att vi inom OLC ofta uppfattas som "teorifientliga" och dessutom i detta avseende självmotsägande. Vi kritiserar teoretiskt grundvalstänkande men bygger då inte hela vår egen ansats på den vardagsspråkfilosofiska "teorin" om språk och mening? Är inte detta antingen naivt eller hycklande? En svårighet med att bemöta en sådan kritik har att göra med svårigheten att beskriva den vardagsspråkfilosofiska egenarten; svårigheten i att visa hur Wittgensteins filosofiska arbete (självklart!) innebär ett *teoretiskt* arbete på ens egna filosofiska fördomar eller "bilder"; att det Wittgenstein skriver om språket mycket väl kan beskrivas som *teoretiska* reflektioner om språket – utan att detta för den skull landar i en teori om vad språk ytterst är.⁵ Likaså är det notoriskt svårt att få gehör för vad "det vardagliga" betyder inom denna tradition: att det *inte* är liktydigt med allt som hör vardagen till, common sense-uppfattningar, konservatism, "layman reading" eller att det skulle stå i kontrast till specialiserad kunskap. Detta missförstånd blir tydligt i Tobias Skiverens artikel i *Edda* (2022:1) och genom Mois replik i samma nummer.⁶ Kontrasten till "det vardagliga" är alls inte det extraordinära eller oerhörda utan det skenbart meningsfulla – det Wittgenstein kallar "metafysik".⁷

Tror man att Wittgensteins filosofi syftar till att beskriva språkets natur såsom uppbyggt av "språkspel" och "familjelikheter" där "mening" är "användning" så har man använt Wittgensteins ord till att felbeskriva hans filosofi.⁸ Man har placerat in

hans tänkande i just det paradigm han bemödat sig om att avslöja som resultatet av ett missförstånd av vårt språk. Men *något* ligger det förstås i betonet av *användningen* när vi vardagsspråkfilosofiskt undersöker mening och språk. Och på *något vis* vill OLC använda sig av Wittgenstein i teoretiserande om och med litteratur.

Men hur? Hur har vardagsspråkfilosofin bäring på konkreta läsningar där frågan om mening faktiskt blir svår? Teoretiska diskussioner om meningsbegreppet i litteraturvetenskap uppstår ju sällan ur någon pervers, självtillräcklig, teorivurm. Tvärt om tycks filosofisk reflektion om mening ofta väckas av att *litteraturen själv* ställer oss inför svåra tolkningsproblem. När vi faktiskt ställs inför vad jag kallat ett tolkningsmässigt "hard case": ett tolkningsproblem som gör oss genuint osäkra på om vi är kapabla att avgöra vad litteraturens mening är.⁹ Om man då inte vill ta sig an ett sådant "hard case" genom att bli en tolkningsskeptiker – i tron att vi behöver en teori som definierar litterär mening för att "verkligt" veta vad meningen är och känna igen när vi hittat den – och istället vill hörsamma Mois och Wittgensteins förslag att stanna vid ett uppmärksammande av *användningen* av våra ord – hur gör man då? Hur kan ett sådant filosofiskt reflekterande över mening se ut från vardagsspråkkritiskt håll?

Att tänka genom exempel – OLC, teoretiserande genom enskilda "hard cases", och en användning av Lidmans sam-vett

Denna artikel är ett försök att ge exempel på hur vardagsspråkkritik kan ta sig uttryck i en konkret läsning; hur ett vardagsspråkfilosofiskt teoretiserande om mening, förankrat i den litterära tolkningspraktiken, kan se ut. Syftet med artikeln är alltså främst teoretiskt och illustrativt; att visa hur vi inom OLC kan "think through examples", för att tala med Moi.¹⁰ Hur ser ett teoretiserande om mening ut som inte börjar i en problematisering, definition eller analys av *meningsbegreppet* i allmänhet, utan som tar sin början i en konkret upplevd svårighet att förstå meningen i ett enskilt litterärt fall? Hur ser ett vardagsspråkkritiskt teoretiserande om mening ut som börjar teoretisera vid och genom ett "hard case"?

Mitt val av "hard case" i denna artikel är *en* specifik användning av den svenska modernisten och aktivisten Sara Lidmans (1923–2004) egenuppfunna ord "sam-vett". Det är hämtat ur bok fem av Lidmans järnbaneepos, *Järnkronan* (1985) som också är (vad jag känner till) den enda roman där ordet förekommer. Episoden jag vill analysera handlar om hur detta ord figurerar i romanens manliga huvudperson, Didrik Mårtenssons, funderingar över sam-vettet. Varför, kan man då fråga sig, är just denna sam-vetts-användning, dess mening i just detta fall, ett tolkningsmässigt "hard case"?

För det första så är frågan om sam-vettets mening överlag inte självklar. Lidman definierade aldrig detta ord, istället omsatte hon det direkt i olika användningar i sina texter. Det förekommer i en roman, i ett antal artiklar, samt i ett juridiskt försvarstal.¹¹ Att på ett tillfredsställande vis undersöka användningen av sam-vetts-ordet skulle kräva – i en monografis omfattning – studerandet av dessa olika tillämpningar och inte minst deras tematiska förgreningar i resten av författarskapet där själva ordet inte nämns. Det har jag inte utrymme till här. Men – och vad viktigare är – det är heller inte syftet med denna artikel. Syftet här är *inte* att säga något om sam-vettet i stort hos Lidman, utan något om *Didriks* användning av detta ord, vad det betyder i *hans* användning. Via den diskussionen vill jag demonstrera hur man kan teoretisera om mening genom

ett konkret tolkningsförsök. Som jag ser det sticker också denna användning ut från de övriga lidmanska användningarna på ett sätt som tidigare forskning inte riktigt uppmärksammat. I samtliga andra användningar av sam-vetts-ordet som jag har hittat, är det Lidman själv som beskriver något med sam-vettet: hon talar då om det med egen röst. I detta exempel tycks användningen dock primärt vara den fiktive Didriks. I mitt sätt att plocka ut just denna användning avviker jag från ett slags outtalad hermeneutisk princip som tycks ledsagat tidigare forskning om sam-vettet; man tycks tänka sig att alla användningar av sam-vettet pekar åt samma håll eller i alla fall tillsammans bildar ett gemensamt semantiskt helt. Sam-vettet må vara mångtydigt och komplext men det verkar i så fall uppfattas som *ett och samma* meningskomplex uttryckt i de olika användningarna.¹² Detta är i sig inget konstigt utan en möjlig och helt rimlig tolkningsstrategi. I § 66 i *Filosofiska undersökningar* påminner dock Wittgenstein oss om följande:

Betrakta t.ex. de procedurer vi kallar "spel". Jag menar brädspel, kortspel, bollspel, lotterispel, osv. Vad har de alla gemensamt? – Säg inte: "De *måste* ha något gemensamt, annars skulle de inte kallas 'spel'" – utan *se efter* om de alla har något gemensamt. – För när du ser efter kommer du visserligen inte att se något som de *alla* har gemensamt, men du kommer att se likheter, släktskaper, och en hel rad av dem. Som sagt: tänk inte, utan se efter!¹³

Wittgenstein påminner oss här om hur lätt det är att förutsätta att ett ord – nytt eller gammalt – *måste* ha en gemensam meningskärna som förbinder dem när vi filosoferar över dess mening. Hur skulle de annars vara *samma* ord? Men han uppmanar oss att inte förutsätta detta utan *se efter*. Detta är en central utgångspunkt för mitt förfarande: jag förutsätter inte att Lidmans sam-vett är enhetligt använt och jag kommer inte i denna artikel försöka säga något om sam-vettet i författarskapet *generellt*. Jag kommer fokusera på *ett* citat, *en* användning, av detta ord och diskutera dess mening.¹⁴ Jag kommer hävda att ordet självt i denna användning tematiserar frågan om mening och meningsfullhet och jag kommer i min diskussion av detta försöka demonstrera hur OLC tänker om mening genom exempel.

Mitt tillvägagångssätt blir komparativt: jag kommer placera Didriks sam-vett, inte så mycket i relation till andra användningar av sam-vettet hos Lidman som i relation till en problematik Wittgenstein-filosofen Cora Diamond kallar "the difficulty of reality". Denna komparativa strategi är inte ett försök att tillämpa Diamonds teori på Lidman utan snarare att ställa dem sida vid sida och låta läsaren genom jämförelsen själv avgöra om vi härigenom kan se något nytt och väsentligt i Lidmans text.¹⁵ Min förhoppning är att komparationen kastar ljus över meningen i just denna sam-vettsanvändning.

Lidmans sam-vett och Didriks sam-vett

Sam-vetts-ordet börjar ta form hos Lidman efter Vietnamkrigets slut 1975 och letar sig in i tryckta texter under 1980-talet. Efter att ha ägnat sig åt *samvetet* och samvetsbegreppet under hela sin tidigare författargärning, tycks hon ha upplevt att ordet, under politiskt tryck, tappat kraft.¹⁶ Hon behövde en återupplivning av samvetsbegreppet men också en utvidgning av vilka som kan innefattas i vårt moraliska-existentiella

universum. Om samvetet för Lidman var en mellanmänsklig angelägenhet blev samvetet (i många användningar) något som omfattar hela den levande världen, ett ord med vilket Lidman vidgar det ”vi” i vilket människan betraktar sig.¹⁷ Vad är då samvetets mening? Olika Lidman-forskare har presenterat olika tolkningar om detta.¹⁸ Även om jag här egentligen inte önskar ge någon övergripande generell beskrivning av samvetets innebörd hos Lidman, så tycker jag att i den mån det alls går att ge en sådan så har Annelie Bränström Öhman lyckats när hon skriver:

För [Lidman] är språket på en och samma gång människans stora erövring och sigillet på hennes ensamhet, hennes tragiska existentiella belägenhet. Förundran över att språket bär och förtvivlan över att det brister flyter skavlöst samman, oupphörligt. Förenklat låter det sig sägas att övertygelsen om människans syskonskap med träd och djur, insikten om nödvändigheten av en helhetsförståelse av existensen, inom och utom mänsklighetens verbala förståelse, löper som en glödtråd genom det mesta hon skrev. Det är ett holistiskt synsätt som hon småningom skulle komma att benämna sam-vett.¹⁹

Som Bränström Öhman sätter fingret på så har sam-vettet att göra med både människans existentiella närhet till annat liv (djur och växer) och vårt avstånd till dem (inte minst genom språket). I de texter Lidman använder ordet finns dock en klart skönjbar uppskattande, vördnadsfull, stundtals bävande anda som genomsyrar framställningen, vilket för tankarna till det sublimala.

Den enda roman där ordet sam-vett finns med är alltså *Järnkronan*. Det är den femte romanen i järnbanesviten som också ursprungligen var tänkt att bli den sista delen. Sam-vettet dyker upp när den manlige protagonisten Didrik Mårtensson sitter i ett fängelse i Stockholm, förnedrad och förvirrad. Invigningen av järnbanestationen vid Lillvattnet blev hans förödmjukelse istället för ärekröning: i bojor sätts han på sin älskade järnbana för att få göra en skammens jungfruresa till huvudstaden. Det är ju Didrik som med sin benådade talarförmåga och sin föl-rika iver har övertygat sockenborna om att järnbanan ska bibringa dem ett bättre och rikare liv. Didrik har under de fyra första romanerna växt i aktning och ämbete, han har blivit kommunordförande och föreståndare för en handelsbod i Lillvattnet. I sin önskan att ge allt åt alla och i sin okunnighet om ekonomi har han försatt flera byafamiljer i skuld i kampen att få järnvägen upp till Lillvattnet. När allt sedan kraschar får både hans och flera andra familjer gå från hus och hem. Didrik döms för förskingring och trolöshet mot huvudman till nio månaders fängelse. Det är i fängelset, när han isolerad och alltmer förtryckt slåss mot insikten om sitt eget ansvar för förödelsen – när han hemsöks av ett *samvete* han inte kan kännas vid eftersom erkännandet av skulden skulle krossa honom – som hans tankar börjar treva efter *sam-vettet* istället:

Tiden förlängdes och en frestelse hörde av sig som kunde sätta tiden ur spel? Att uppge språket och ingå i fängelsets kropp? [---] Fruktan som han upplevat vid några tillfällen i barndomen att det fanns ett sam-vett i naturen som höll ihop allt, att träd, vatten, myra björn ekorre kråka och sork alla visste om varandra? ständigt hälsade till varandra i ett oupphörligt godkännande utan grymhet och utan nåd.

Att det fanns ett sam-vett?

Att varje enskild varelse löd en lag som utgick från det hela? Att allt levande höll ihop – genom tusen strider och smekningar
att människan kunde bli delaktig i detta sam-vett om hon ville leva som ett djur eller ett träd [...]. Det kostade bara orden. Bara modersmålet.

Det fanns en motsvarighet i de bofastas värld till de vildas sam-vett. Ett sätt att *orda* där språket inte meddelade tankar utan bara förstärkte samvaron, inte olikt husdjurens sätt att stängas eller slickas.²⁰

Hur ska vi förstå sam-vettet ovan? Vad betyder det? Låt oss se närmare på dess användning. I Didriks febriga tankar blir sam-vettet en *frestelse*. En *frestelse* att *uppgespråket*. Språket framställs som något som förenar människor men ställer sig *emellan* människan och djuren. Didrik fantiserar om hur han kunde lämna mänsklig ”grymhet och [...] nåd” och uppgå i en gemenskap med ”trädet, vatten, myra björn ekorre kråka och sork” om han bara gav upp modersmålet. Att det finns något slags undersökning av språkets gränser här, en osägarhetstematik, samt en reflektion över människans relation till djuren, tycks stå klart. Men hur ser denna tematisering av språkets gränser och gränsen mellan människa och djur ut mer i detalj? I det följande vill jag måla upp två kontrasterande tänkbara teoretiska spår man kunde följa i försöket att ta sig an detta ”hard case”. Det första spåret vore en posthuman, teoretisk läsning. För vore det inte enkelt att här tänka sig att Lidman i citatet ovan syftar till att bryta med den västerländska kulturens underliggande och överallt genomgripande *antropocentrism* och *humanism* som sätter människan i oförtjänt och *teoretiskt naivt* centrum.²¹ Man skulle då uppfatta citatet som demonstrerande hur *godtycklig* och *instabil* gränsen mellan människa och djur är och hur den därmed låter sig *dekonstrueras*.²² Man kunde uppfatta det som att Lidman genom litteraturen i själva verket ägnar sig åt att försöka *frigöra oss* från det kunskapsteoretiska fängelse som det humanistiska, antropocentriska människo-begreppet förmodas utgöra. Det humanistiska människo-begreppet skulle då vara ett slags motsvarighet till idén om ”the prison-house of language”.²³ Vad vi skulle behöva, enligt exempelvis Pramod K. Nayar, är ”a more inclusive definition of the human life”.²⁴ Pekar då inte sam-vetts-passagen med Didrik ovan åt det posthumanistiska hållet? Låter det inte där som att Lidman ser både språket och människoskapet – eller språket *som* människoskapets – fängelse? Förstärks inte den tolkningen ytterligare av att Didrik då faktiskt befinner sig i ett konkret *fängelse*? Alternativet till detta fängelse vore då sam-vett som en stig till mer-än-mänsklig kunskap.²⁵

Jag kan se och känna lockelsen i en sådan läsning. Men är det verkligen så här vi bör förstå sam-vettets mening? Jag tror inte det. Tvärt om tror jag att en sådan läsning vore att stänga den filosofiska öppenhet, den reflektion över mening och över relationen mellan människa och djur, som passagen ovan bjuder in till. Istället tror jag att vi kan fördjupa förståelsen av denna genom att vända oss till den problematik Cora Diamond kallar ”the difficulty of reality”, vilket jag gör härnäst.

Cora Diamond: Verklighetens svårighet(er) och filosofins svårigheter

Diamonds artikel ”The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy” presenterar två slags problem som enligt Diamond är lätta att förväxla: ”verklighetens

svårighet” och ”filosofins svårighet”.²⁶ ”Verklighetens svårighet” handlar om fall när vi upplever att verkligheten gör något med oss som orden inte räcker till att uttrycka:

What interests me there is the experience of the mind's not being able to encompass something which it encounters. [...] [E]xperiences in which we take something in reality to be resistant to our thinking it, or possibly to be painful in its inexplicability, difficult in that way, or perhaps awesome and astonishing in its inexplicability. *We take things so*. And the things we take so may simply not, to others, present the kind of difficulty – of being hard or impossible or agonizing to get one's mind round.²⁷

Dessa upplevelser kan alltså vara underbara eller förfärliga. Oavsett vilket skapar de en känsla av att vara omöjliga att klä i ord. En viktig sak att känna till när man läser ovanstående citat är att Diamond är en wittgensteinsk filosof känd för att ha en ”austere view of nonsense”.²⁸ Det innebär att hon, gällande frågan om huruvida Wittgenstein (i framförallt förstlingsverket *Tractatus*) tänkte sig att det existerar *osägbara sanningar* (exempelvis logiska sanningar) som på något mystiskt vis inte går att klä i ord – sanningar som endast kan *visas* men inte *sågas* – svarar med ett entydigt *nej*. Enligt hennes tolkning av Wittgenstein är själva idén om ett *substantiellt* nonsens, ett nonsens som har en mening men inte kan ”översättas” till vårt språk, i sig självt nonsens. Idén är bara skenbart en stabil idé: vid närmare påseende faller den ihop i oförenliga bitar som inte hakar ihop till ett sammanhängande meningsinnehåll.²⁹

Vad jag menar att Diamond gör i citatet ovan, är att lyfta fram vad som ändå är ”sant” i idén om något osägbart. Hon återför då tanken om ”osägbarhet”, från ett metafysiskt språkbruk – i vilket ”det osägbara” uppfattas som en hemlig trädgård vi kunde gå in i om vi bara kunde klättra över den ”språkliga muren” – till den levda vardag där vi, i särskilda situationer, griper efter just detta uttryck för att vi faktiskt inte förmår sätta ord på något som vi upplever och som vi kämpar med att försöka ge uttryck för.³⁰ Diamond tar fasta på det korn av sanning som uttrycket ”det osägbara” bär på – att vi ibland upplever det just som att ”Language is shouldered out from the game, as the body from its instant and heat.”³¹

Vad är då ett exempel på en sådan ”verklighetens svårighet”? Ett exempel hämtar Diamond från dikten ”Six Young Men” av Ted Hughes. I dikten betraktar diktjaget ett foto av tre unga män. Diktjaget brottas i slutet av dikten med att förstå hur dessa så levande, leende, unga män, kan vara *döda*. Diamond skriver: ”It is capable of making one go mad to try, to bring together in thought what cannot be thought: the impossibility of anyone's being more alive than these smiling men, nothing's being more dead.”³² Men – och detta är viktigt för att greppa vad för slags problem Diamond vill åt – inte alla skulle tycka att det alls finns något ”otänkbart” i exemplet; ”männen levde när fotot togs, de är döda nu – vad är det som inte går att tänka?” För en sådan person finns här inget som är utsägligt eller obegripligt, en sådan person upplever sig inte intrasslad i en överkomligt *levd* paradox: bilden utgör ingen ”verklighetens svårighet”.

Diamonds andra exempel är tydligare förknippat med den problematik som Lidman behandlar i citatet om Didrik – nämligen vår moraliska och existentiella relation till djur. Diamond hämtar det från J.M. Coetzee's *The Lives of Animals* (som senare inkorporerades i romanen *Elizabeth Costello*).³³ Exemplet handlar om hur den fiktiva författarinnan Elizabeth Costello befinner sig i en moralisk och existentiell isolation i

kraft av att hon inte uthärdar vetenskapen om vilka grymheter människor, även hennes nära och kära, accepterar att djur utsätts för. Diamond skriver om hur denna vetenskap *sårar* Costello:

What wounds this woman, what haunts her mind, is what we do to animals. This, in all its horror, is there, in our world. How is it possible to live in the face of it? And in the face of the fact that, for nearly everyone, it is as nothing, as the mere accepted background of life.³⁴

En intressant aspekt av Diamonds text är den kritiska udd hon riktar mot tidigare filosofiska eller teoretiska läsningar av *The Lives of Animals*. Dessa får i sin tur exemplifiera problematiken hon benämner ”the difficulty of philosophy”. ”Filosofins svårighet” beskriver inte en svårighet som *filosofi i allmänhet* alltid har, utan är en specifik risk som filosofiska försök att förstå just ”verklighetens svårighet” löper: risken att *förvanska* detta slags problem genom teoretiserande *avledning*. Levda, existentiella och moraliska svårigheter förvandlas då till abstrakta tankepusel.³⁵ Just detta slags teoretiska avledningar menar Diamond att tidigare filosofiska läsningar av Coetzees text har gjort sig skyldiga till:

For this kind of reading, the wounded woman, the woman with the haunted mind and raw nerves, has no significance except as a device for putting forward (in an imaginatively stirring way) ideas about the resolution of a range of ethical issues, ideas which can then be abstracted and examined.³⁶

Även om Diamond formulerar sig försiktigt – hon skriver ”I am not sure how helpful it is to say ‘Coetzee’s lectures have to be read first of all as literature,’ because it is not clear what is meant by reading them as literature” – så understryker hon vikten av den litterära formen: ”what is not meant to be done is at least somewhat clear: not pulling out ideas and arguments as if they had been simply clothed in fictional form as a way of putting them before us.”³⁷ Ett ytterligare problem i tidigare filosofiska läsningar, menar Diamond, är att de tenderar att direkt återföra Costellos uppfattningar på Coetzee: ”The trouble with that view of what we may learn from the lectures is that it is fixed entirely on Elizabeth Costello’s view, and implicitly identifies it as Coetzee’s.”³⁸ Men det är just sådana filosofiskt parafraserande och otåligt intentionalistiska läsningar som Diamond menar blir en avledning. Man stämmer om en specifik existentiell och moralisk svårighet – presenterad som *någons* (i detta fall Costellos) – till en teoretisk eller etisk fråga *i allmänhet*. Denna allmänna fråga antas vara vad författaren har uppehållit sig vid. Verket behandlas som ett knippe argument rörande denna allmänna fråga, om än presenterade i form av en vacker litterär bukett.

Kontrasten mellan en posthuman och en vardagsspråkkritisk läsning av Didriks sam-vettsanvändning och syn på mening

Det är i detta avledande teoretiserande jag känner en viss förbehållsamhet inför en posthuman läsning av Didriks sam-vetts-användning. Ser vi exempelvis på Pramod K. Nayars posthumana uppfattning så menar han att för att få till stånd en moralisk

förändring i vårt hanterande av djur *och* människor måste meningen i människobegreppet förändras. Detta eftersom våra begrepp om moral, etik och ansvar, enligt Nayar, är rotade i ett slags cartesiansk självförståelse av människan som rationell, suverän, och identifierad med sitt unika mänskliga självmedvetande:

Morality, ethics, responsibility in the modern era (roughly post-1600) all emerge from this view of the autonomous, self-conscious, coherent and self-determining human. The essence of the human lies in the rational mind or soul – which is entirely distinct from the body. Change and improvement therefore are deemed to be possible through this power of the rational mind. Rationality is also this 'essence' of the human – his ability to think about himself, be sure of himself – that distinguishes him (supposedly) from all other forms of life, and aliens.³⁹

Med en liknande hänvisning till just en cartesiansk förståelse av människobegreppet inleder Rosi Braidotti, med hänvisning till Cary Wolfe, sin bok *The Posthuman* (2013) med påståendet:

Not all of us can say, with any degree of certainty, that we have always been human, or that we are only that. [...] Not if by 'human' we mean that creature familiar to us from the Enlightenment and its legacy: 'The Cartesian subject of the cogito, the Kantian "community of reasonable beings", or, in more sociological terms, the subject as citizen, right-holder, property-owner, and so on'.⁴⁰

Inte alla (människor?) kan enligt Braidotti *med visshet* kalla sig människor. Ändå – skriver Braidotti förvånat – tycks de flesta (människor?) svänga sig med detta ord som vore det oproblematiskt: "And yet the term enjoys widespread consensus and it maintains the re-assuring familiarity of common sense. We assert our attachment to the species as if it were a matter of fact."⁴¹ Detta vardagliga sätt att tala om "människor" är alltså enligt Braidotti djupt problematiskt. Dels för att det är alldeles för teoretiskt osofistikerat och utan egentlig filosofisk grund – hur *vet* vi med *visshet* att vi är människor eller vad människor egentligen är?⁴² Dels för att detta självklara användande av människobegreppet oftast är rotat i cartesiansk filosofi. Enligt Braidotti tycks alltså folk i gemen gå runt och vara omedvetna cartesianer som tror sig veta saker om sin egen mänsklighet som de egentligen saknar filosofisk täckning att hävda. Endast om en teoretisk granskning och omdefinition av människobegreppet utförs så kommer vi (och de) komma åt de moraliska och politiska orättvisor och hemskheter som än idag är en högst levande verklighet.

Men, vill jag hävda, det är helt och hållet möjligt att dela Nayars och Braidottis avsky inför en historia och samtid präglad av disablism, rasism, sexism, transfobi, slaveri, folkmord etcetera – samt dela den moraliska upprördheten över hur människor behandlar djur (och se detta behandlande som besläktat med rasism och slaveri) – utan att för den skull skriva under hypotesen att vad vi behöver för att bekämpa detta är en *teoretisk* utvidgning av människobegreppet eller en *dekonstruktion* av gränsen mellan människa och djur.⁴³ Bilden Nayar och Braidotti tycks utgå ifrån är att när vi talar om "det mänskliga" eller "människan" så är betydelsen av de orden liksom osynligt fastlåsta vid en särskild *filosofisk förståelse* av människans *essens* (som ska ha tagit form

omkring 1600 och traderats vidare under Upplysningen). Enligt denna förståelse är ”människan” rationell, autonom, självmedveten – och väsentligt skild från djuren. Därför måste vi definiera om ”människan”. Det är precis detta slags bild av mening som Wittgenstein kritiserar i § 117 i *FU* när han skriver: ”Man säger till mig: ’Du förstår dock detta uttryck? Nåväl, – även jag använder det i den betydelsen du känner till.’ – Som vore betydelsen en dunstkrets som ordet för med sig och kvarhåller i varje användning.” Wittgenstein kritiserar alltså idén att ordet *själv* bär med sig en viss mening var det än förekommer och hur det än används. För att få grepp om ett ords betydelse bör vi istället se på dess *användning* – och dess olika användningar i enskilda fall. Vi kan inte, enligt Wittgenstein, *förutsätta* att samma betydelse alltid sätts i bruk när samma ord används i olika kontexter. Om man likt Wittgenstein tänker sig att meningen är mångskiftande, föränderlig, och beroende av användningen, så är det inte lika lätt vare sig att säga vad ”människa” eller ”djur” betyder i största *allmänhet*, eller hysa så stort hopp om att en teoretisk omdefinition eller dekonstruktion alls skulle komma åt det som smärtar oss i verkligheten – i hanterandet av olika människor eller djur.⁴⁴

Medan Nayar som posthuman tänkare hoppas att en ny teori om gränsen mellan djur och människa, eller en ny teoretisk definition, kan hjälpa oss bygga bort förtryck – hjälpa oss avgöra vilka som är innanför eller utanför vårt moraliska ansvar – har Diamond inget hopp om att en teori kan göra detta åt oss. Tvärt om, att försöka låta en teori bygga bort problemet blir istället ett sätt att själv *inte* axla arten av svårighet vi har framför oss. Diamond skriver om hur vi *exponeras* inför vårt eget ansvar i frågan om djur och vårt förhållande till dem:

Our ”exposure” in the case of animals lies in there being nothing but our own responsibility, our own making the best of it. We are not, here too, in what we might take to be the ”ideal” position. We want to be able to see that, given what animals are, and given also our properties, what we are like (given our ”marks and features” and theirs), there are general principles that establish the moral significance of their suffering compared to ours, of their needs compared to ours, and we could then see what treatment of them was and what was not morally justified. We would be *given* [by a theory or a philosophy] the presence or absence of moral community (or thus-and-such degree or kind of moral community) with animals. But we are exposed – that is, we are thrown into finding something we can live with, and it may at best be a kind of bitter-tasting compromise. There is here only what we make of our exposure, and it leaves us endless room for double-dealing and deceit.⁴⁵

Den moraliska problematik som smärtar oss (eller i alla fall *vissa* av oss) i förhållande till djur kommer vi inte komma till rätta med genom att vi, som Nayar föreslår, tar fram en mer generös definition av ”människa”. Det Coetzees roman gör, enligt Diamond, som är filosofiskt värdefullt – värdefullt för vår reflektion över vårt moraliska förhållningssätt till djur – ligger alltså inte i ”etiska argument” i fiktiv förklädnad. Istället menar hon att styrkan ligger i att

Coetzee gives us a view of a profound disturbance of soul, and puts that view into a complex context. What is done by doing so he cannot tell us, he does not know. What

response we may have to the difficulties of the lectures, the difficulties of reality, is not something the lectures themselves are meant to settle.⁴⁶

Detta är en av de viktigaste poängerna Diamond gör om Coetzees text och en poäng som har bäring på hur vi bör förstå sam-vettet i citatet från Lidmans *Järnkronan*. Lidman ger oss en komplex problematik som Didrik befinner sig i, ett slags ”verklighetens svårighet” som ordet ”sam-vett” är till för att *formulera*, inte *lösa*. Hur vi ska förstå Didriks tankar om språkets och människans gränser är inte något jag tror sam-vettet är tänkt att förklara för oss. Det är tvärt om något som *väsentligen* är upp till den enskilda läsaren att brottas med själv i uttolkandet av denna passage. Sam-vettet är här inte någon utopisk posthuman kunskapsform bortom mänsklighetens ”fängelse” som Lidman uppmanar oss att tillägna oss. För en sådan avledande teoretisk läsning har Didrik ”no significance except as a device for putting forward (in an imaginatively stirring way) ideas about the resolution of a range of ethical issues, ideas which can then be abstracted and examined”, för att tala med Diamond.⁴⁷ Idéer som sedan oproblematiskt förs tillbaka på Lidman. Men jag menar att sam-vettet, såsom ordet används här, är ett ord Lidman tar till för att beskriva den typ av svårigheter vi kan känna – som *Didrik* känner – av att ord inte räcker till, att ingen formulering duger eller förmår fånga detta svåra som övermannar oss. Som jag förstår sam-vettet såsom inbegriper i en ”verklighetens svårighet” i denna passage handlar det alltså inte om ett lidmanskt försök att med ord fånga något i verkligheten som liksom *i sig självt* skulle undandra sig språket. Den bilden av problematiken skulle Diamond förkasta som ett missförstånd av problemets natur. Istället handlar det om en svårighet att uttrycka någons *upplevelse av att inte kunna förstå eller klä i ord* något som drabbar en med enorm kraft – uppgiften att gestalta – ”fenomenologiskt” om man så vill – ett tillstånd av ordlöshet, när “[l]anguage is shouldered out from the game, as the body from its instant and heat.”⁴⁸ Ett sätt ett sådant tillstånd kan kläs i ord är just genom att man tillgriper uttryck såsom ”det osägbara”. Det vi möter i *Järnkronans* passage om sam-vettet är *någons* svårighet att fånga verkligheten i ord, nämligen Didriks.

Vad kan då *Didrik* inte säga, inte tänka? Vad får denna talets benådade söndagsgosse att längta efter en bortommänsklig gemenskap där inga ord finns som kan förföra släkt och vänner och sätta dem på bar backe? Vad får honom att längta efter en tillvaro ”i ett oupphörligt godkännande utan grymhet och nåd”? En gemenskap som, om den innehöll ord, ”inte meddelade [farliga, ansvarskrävande] tankar utan bara förstärkte samvaron”. Varför drömmer Didrik om just detta sam-vett när han sitter isolerad, utkastad ur sin bygemenskap, i fängelset, med en skuld han ej förmår se i vitögat? Jo, för att i just *denna* användning av sam-vettet, *Didriks* användning i fängelset (ej Lidmans i stort), är sam-vettet inte ett vidgande av den moraliska blicken utan en eskapistisk fantasi undan det mänskliga *samvetets* börda. Didrik flyr det rike där hans skuld inte bara kan tänkas och sägas, utan står svart på vitt för alla att läsa i ett domslut: det mänskliga språkets och meningsfullhetens rike. För att vi ska förstå sam-vettets användning *just här* måste vi förstå *Didrik*.⁴⁹ Vad som är ”osägbart” för honom kan sägas genom Lidmans roman. Romanen förlitar sig på läsarens förmåga att tolka fram detta ”osägbaras” mening.

Falskt sam-vett och falskt samvete. Och att teoretisera genom tolkningen

Hur förlitar sig då romanen på läsarens förmåga att tolka fram detta ”osägbaras” mening? Jo, på så vis att läsaren kan uttolka att det finns något osägbart för *Didrik*, något inför vilket hans tänkande bävande faller i bitar. Detta är sanningen i ”det osägbara” i *Didriks fall*: han har stött på en ”verklighetens svårighet” inför vilken hans tänkande rämnar. Detta betyder dock inte att han i sitt halvgalna tillstånd, via föreställningsförmågan, likt en metafysisk äppelknyckare och filosofisk övermänniska har lyckats svinga sig över språkets mur och kan vittna om vilka vilda frukter som växer, enligt *Lidman*, på andra sidan. För oss läsare utgör hans ”verklighetens svårighet” ju ingen oöverstiglig mur: vi ser och kan säga, tack vare *Lidmans* lysande språkliga gestaltning – i ord – vad *Didrik* inte kan förstå och ge ord: nämligen hans skuld. Skulle vi läsa *Didriks sam-vetts-passage* såsom ett uttryck för *Lidmans* sam-vettsfilosofi – i linje med den posthumana läsning jag skisserade ovan – så skulle den filosofin, i alla fall ur *Diamonds* OLC-perspektiv, verkligen vara nonsens. Men *Lidman* ger oss få anledningar att läsa passagen så. Orden om sam-vettet är här förlagda i *Didriks* medvetande och han är i sin tur på galenskapens brant – varför skulle vi tro att han just där och då var *Lidmans* betrodda språkrör? Hon som låtit oss känna, genom fem romaner, hans återkommande dragning till självbedrägeri och förförelse?

Nej, *Didrik* är här lika lite talare för *Lidmans* sam-vetts-filosofi som *Egron Ståhl* i *Lidmans Regnspiran* (1958) är talare för *Lidmans* samvets-filosofi. *Didriks* åkallan av sam-vettet i *Järnkronan* används som medel för ett självbedrägeri på ett sätt som minner om hur *Egron* hänvisar till sitt *samvete* när han förgått sig mot dottern *Linda* och bränt upp hennes älskade ”*Gockan*”: ”– Jag hade inte samvete att låta det fortsätta längre med dockan [...]... Samvetets röst...” men han blir rättad av hustrun *Hanna*: ”– Du misstar dej, det där är inte samvetets röst, det är envetet som pratar!”⁵⁰ Både *Egron* och *Didrik*, menar jag, misslyckas att hörsamma samvetets röst. *Didrik* genom att missbruka *sam-vettet*, *Egron* genom att missbruka *samvetet*.⁵¹ *Didrik* blir inte rättad i passagen jag fokuserat – det lämnas öppet för läsaren att avgöra om han faktiskt föreställt sig *Lidmans* sam-vett eller om hans användning är en förvrängd avart – en filosofisk fantasi om en bortommänsklig gemenskap dit ansvar och skuld ej kan nå. Min tolkning är det rör sig om det senare och att *Didriks* sam-vett, som filosofisk fantasi betraktad i alla fall, därigenom faktiskt inte har en stabil mening. Det rör sig om en flyktväg som inte bär, ett skenbart meningsfullt delirium. Så på sätt och vis finns här kanske fog för min skisserade posthumana läsning ändå – inte för att den fångar *Lidmans* sam-vetts-filosofi men kanske i viss mån *Didriks*? I sin flykt undan samvetet frammanar han en guldkalv, ett falskt sam-vett, i vars vård han föreställer sig att språkets bojar (med vidhängande ansvar), kunde omintetgöras under slickanden och stånganden.

Detta är alltså mitt förslag på hur vi ska förstå *Didriks* användning av sam-vettet och vad sam-vettet just i denna användning betyder. Men hur är detta då ett teoretiserande om litterär mening som sådan? Det är det inte. Det är ett försök att visa hur vi kan teoretisera om mening när frågan om mening blir svår, utan att fastna i återvändsgränderna att försöka etablera en definition om litterär mening. Det är ett försök att exemplifiera, på intet vis uttömmande, hur teoretisk reflektion kan äga rum – när konkreta tolkningssvårigheter faktiskt inbjuder till eller påbjuder sådana reflektioner – utan att vi lämnar den konkreta tolkningens skrovliga mark. Huruvida denna tolkning faktiskt lyckas med detta är förstås upp till varje enskild läsare att avgöra.⁵²

Noter

- 1 Se Ludwig Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, Martin Gustafsson och Lars Hertzberg övers. (Stockholm: Thales, 2020), § 90. Hädanefter förkortat till *FU*.
- 2 Ingeborg Löfgren, *Interpretive Skepticism. Stanley Cavell, New Criticism, and Literary Interpretation* (diss.) (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2015), 18. Jag parafraiserar här följande passage i Stanley Cavells *The Claim of Reason*: "I do not [...] confine the term [skepticism] to philosophers who wind up denying that we can ever know; I apply it to any view which takes the existence of the world to be a problem of knowledge. [...] [I take] the very raising of the question of knowledge in a certain form, or spirit, to constitute skepticism, regardless of whether a philosophy takes itself to have answered the question affirmatively or negatively." Stanley Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (Oxford och New York: Oxford University Press, 1999), 46.
- 3 För en diskussion om vad OLC är, se Ingeborg Löfgren, "Two Examples of Ordinary Language Criticism. Reading Conant Reading Rorty Reading Orwell. Interpretation at the Intersection of Philosophy and Literature", i *New Directions in Philosophy and Literature*, Askin, Beckman och Rudrum red. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019), 258–278 och *Ordinary Language Criticism. Literary Thinking after Cavell after Wittgenstein*, Kenneth Dauber och Walter Jost red. (Evanston: Northwestern University Press, 2003).
- 4 Sven Anders Johansson, "Den icke-metodiska uppmärksamheten. Toril Mois Revolutionary of the Ordinary", *Edda* årgång 109 (2022:1), 43, <https://doi.org/10.18261/edda.109.1.6>.
- 5 Här använder jag "teoretiska" och "filosofiska" reflektioner synonymt i bemärkelsen metareflektioner över vårt språk och dess villkor. Wittgensteins metareflektioner är dock ej "teori" i den meningen att de är tänkta att utgöra hypoteser om språkets varande eller ett teoretiskt system. De utgör filosofiska terapier, grammatiska klagöranden och logiska påminnelser sammanställda i syfte att häva de missförstånd av vårt språk som lockar oss att upprätta dylika teorier över huvud taget – de utgör inte försök att upprätta ett alternativ till sådana teorier. Se Wittgenstein, *FU*, §§ 92–133.
- 6 Tobias Skiveren, "Kan det ordinäre revolutionere litteraturvidenskapen? Postkritiske udfordringer i Toril Mois seneste bog", *Edda* årgång 109 (2022:1), 39–42, <https://doi.org/10.18261/edda.109.1.5>. Se även Toril Moi, "Respon: Hva er egentlig prosjektet i *Revolution of the Ordinary*?" *Edda* årgång 109 (2022:1), 51–61, <https://doi.org/10.18261/edda.109.1.8>.
- 7 Se Toril Moi, *Revolution of the Ordinary. Literary Studies after Wittgenstein, Austin and Cavell* (Chicago: Chicago University Press, 2017), 75 och James Conant, "Freedom, Cruelty, and Truth. Rorty versus Orwell", i *Rorty and His Critics*, Robert B. Brandom red. (Malden: Blackwell, 2000), 268–343.
- 8 Wittgenstein har inte en teori om att "mening är användning". Han är mycket mer försiktig än så. I *FU* §43 skriver han: "För en stor klass av fall i vilka ordet 'betydelse' används – om än inte för *alla* fall där det används – kan man förklara detta ord så: Ett ords betydelse är dess bruk i språket."
- 9 Se Löfgren, *Interpretive Skepticism*, kapitel 3.3.
- 10 Avsikten är alltså att ge ett möjligt exempel bland många. Jag menar inte att min läsning på något vis är arketyrisk eller uttömmande för OLC. För en fin redogörelse för tänkande genom exempel, se Moi, *Revolution of the Ordinary*, kapitel 3. Detta förfaringsätt kan i sin tur ses som ett alternativ till att ha en särskild "metod" för läsning av skönlitteratur inom litteraturvetenskapen. Om någon skulle vilja kalla detta för en "metod" i bemärkelsen "tillvägagångssätt", så för all del; en sådan semantisk invändning rör egentligen inte den problematik Moi försöker inringa med sin kritik av "metoder" i litteraturvetenskaplig läsning.

- 11 Förutom i romanen *Järnkronan*, förekommer sam-vettet i Sara Lidman, *och trädet svarade* (Stockholm: Bonnier, 1988), se särskilt sidorna 10–11, 13, 26, 99, 160, 197; Sara Lidman, ”Från Amos till Asturias. Några tankar om rättvisa, kärlek och död”, i Sara Lidman, Per Frostin och Henry Cöster, *Bröd men också rosor* (Stockholm: Rabén & Sjögren, 1985), 16, samt, om man lyfter in under Lidmans livstid opublicerat material, i hennes dagböcker. Här har Annelie Bränström Öhman gjort ett ovärderligt arbete i att lyfta fram hur sam-vettet växer fram i författardagböckerna. Se Annelie Bränström Öhman, *Stilens munterhet. Sara Lidmans författardagböcker från Missenträsk 1975–1985* (Stockholm: Bonnier, 2014), se särskilt sidorna 554–555, 570. Förlagor till sam-vettet finns även i *Varje löv är ett öga* (Stockholm: Bonnier, 1980) och egentligen förekommer det tematiskt genom hela författarskapet utan att ordet nämns.
- 12 Se exempelvis, Bo Larsson, ”Den ofrånkomliga skulden”, i *Närvarande frånvaro. Frågor kring liv och tro i modern svensk skönlitteratur. Tankelinjer i några böcker av Lars Andersson, Sven Delblanc, Lars Gyllensten, P C Jersild, Sara Lidman, Astrid Lindgren, Torgny Lindgren, Peter Nilson, Göran Tunström* (Stockholm: Verbum, 1987), 225; Birgitta Holm, *Sara Lidman. I liv och text* (Stockholm: Bonnier, 1998), 41, 398; Lina Sjöberg, *Genesis och Jernet. Ett möte mellan Sara Lidmans Jernbaneepos och bibelns berättelser* (diss.) (Hedemora: Gidlund, 2006), 146–149; Anna Salomonsson, ”Skeendet på stället”. *Röster och samtidigheter* (diss.) (Växjö: Linneus University Dissertations nr. 301, 2017), 78; Annelie Bränström Öhman, *Kärlek! Och någonting att skratta åt! Desutom!* (Säter: Pang, 2008), 192; Bränström Öhman, *Stilens munterhet*, 39–42; Annelie Bränström Öhman, ”Sam-vettet i Sara Lidmans tankevärld”, *Sara-dagar II. Sara Lidman-sällskapets medlemskrift* (Umeå: Sara Lidmansällskapet, 2016), 69–79; Annelie Bränström Öhman, ”Moderskap, föräldraskap, människoskap, barnskap och författarskap hos Sara Lidman”, *Sara-dagar II*, 25–30; Annelie Bränström Öhman, ”Om moderskapandet och nynnandet i världen”, *Sara-dagar III. Sara Lidman-sällskapets medlemskrift* (Umeå: Sara Lidmansällskapet, 2019), 87–88. Den allra senaste avhandlingen om Sara Lidman är författad av Lisa Grahn, *Jernbanans mödrar. Moderskap och berättande i Sara Lidmans Jernbaneepos* (diss.), (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2022) och har en tämligen omfattande och mycket intressant diskussion om sam-vett och moderskap, se bland annat 86–91, 124–129, 186–189.
- 13 Wittgenstein, *FU*, § 66. Detta är paragrafen som föregår paragrafen där Wittgenstein introducerar begreppet ”familjelikheter”.
- 14 Naturligtvis sker denna diskussion dock mot bakgrund av min kännedom om de andra användningarna som jag inte kommer uppehålla mig vid. Läsaren kan dock själv söka upp dessa och se att endast i detta fall är tankarna om sam-vettet förlagt i en fiktiv karaktärs medvetande. För referenser till andra texter där sam-vettet förekommer hänvisar jag till not 11.
- 15 I detta fall är jämförelseobjektet visserligen en filosofisk text snarare än en skönlitterär. Men vad gäller mitt förfarande är detta vanlig hederlig illustrativ komparation. Men jämförelsens filosofiskt klargörande potential är också viktig för Wittgenstein, se *FU*, § 130.
- 16 Se Sara Lidman, ”Vietnam och de mänskliga rättigheterna”, i *Varje löv är ett öga* (Stockholm: Bonnier, 1980), 42.
- 17 Se Ingeborg Löfgren, ”Sam-vettet och Det Hela. Sara Lidmans litterära filosofi”, *Sammlaren* Vol. 140 (2019), 105–135 och Ingeborg Löfgren, ”Sam-vettet och ett vidgat ’vi’. Djur och natur i Sara Lidmans författarskap”, *Ikaros. Om människan och vetenskapen* (2020:2), 43–45.
- 18 Se hänvisningar not 12.
- 19 Annelie Bränström Öhman, ”Sara Lidman och ’sam-vettets’ ekologiska rum”, i *Norrlandslitteratur. Ekokritiska perspektiv*, Peter Degerman, Anders E. Johansson och Anders Öhman red. (Göteborg och Stockholm: Makadam, 2018), 116–117.
- 20 Sara Lidman, *Järnkronan* (Stockholm: Bonnier, 1985), 91–92.
- 21 Jämför med exempelvis David Rodents definition av *antropocentrism* och *humanism*: ”A philosopher is a *humanist* if she believes that humans are importantly distinct from

- non-humans and supports this distinctiveness claim with a *philosophical anthropology*: an account of the central features of human existence and their relations to similarly general aspects of *nonhuman existence*” och: ”A humanist philosophy is *anthropocentric* if it accords humans a superlative status that all or most nonhumans lack.” David Rodent, *Posthuman Life. Philosophy at the Edge of the Human* (New York: Routledge, 2015), 10–11.
- 22 Jag tänker mig en läsning analog med den läsning Marie Öhman gör av Peter Høegs författarskap i sin avhandling *Det mänskligas natur*. Öhman skriver: ”Høeg visar fram hur litteraturen har bidragit till att konstruera och upprätta en över- och underordning mellan djur och människa, och han visar därmed kanske också hur litteraturen skulle kunna dekonstruera detta förhållande.” Marie Öhman, *Det mänskligas natur. Posthumanistiska perspektiv hos Lars Jakobson, Peter Høeg och Kerstin Ekman* (Möklinta: Gidlunds förlag, 2015), 145. Min poäng är alltså att medan detta slags läsning säkert fungerar väl på vissa författarskap, såsom exempelvis Peter Høegs, så tror jag att en dylik läsning av Lidman skulle förvanska det sätt författarskapet faktiskt tar sig an problematiken om relationen mellan människa och djur.
- 23 Uttrycket är hämtat från Fredric Jameson, *The Prison-House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism* (Princeton: Princeton University Press, 1972).
- 24 Pramod K. Nayar, *Posthumanism* (Cambridge och Malden, MA: Polity Press, 2014), 4.
- 25 Jag för ett liknande resonemang i Löfgren, ”Sam-vettet och ett vidgat ’vi’. Djur och natur i Sara Lidmans författarskap”.
- 26 Cora Diamond, ”The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy”, *Partial Answers. Journal of Literature and the History of Ideas* vol. 1 (2003:2), 1–26, <https://doi.org/10.1353/pan.0.0090>. För en mycket fin diskussion av Diamonds text, som samtidigt innehåller OLC-läsningar av skönlitteratur, se Niklas Forsberg, *Language Lost and Found. On Iris Murdoch and the Limits of Philosophical Discourse* (London: Bloomsbury Academic, 2013).
- 27 Diamond, ”The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy”, 2–3.
- 28 Se exempelvis Cora Diamond, ”Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein’s *Tractatus*”, i *The New Wittgenstein*, Alice Crary och Rupert Read red. (London och New York: Routledge, 2000), 149–173.
- 29 Liket Eschers trappa är en bild som ger *illusionen* av något som vore möjligt att bygga och gå runt på som en trappa, så ger denna sammansättning av ord *illusionen* av meningsfullt språkbruk.
- 30 Jämför med vad Wittgenstein skriver i *FU* §116: ”När filosoferna använder ett ord – ’vetande’, ’vara’, ’föremål’, ’jag’, ’sats’, ’namn’ – och försöker få fatt i tingets *väsen*, måste man alltid fråga sig: Används då detta ord verkligen så i det språk där det har sin hemvist? – *Vi* för tillbaka orden från deras metafysiska till deras alldagliga användning.”
- 31 Denna rad är egentligen ett citat hämtat ur den dikt av Ted Hughes som Diamond diskuterar i sin artikel, se Diamond, ”The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy”, 2.
- 32 Diamond, ”The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy”, 2.
- 33 J. M. Coetzee, *The Lives of Animals*, Amy Gutmann red. (Princeton: Princeton University Press, 1999). Se också J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello. Eight Lessons* (London: Secker & Warburg, 2003).
- 34 Diamond, ”The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy”, 4.
- 35 ”I simply want the notion of deflection, for describing what happens when we are moved from the appreciation, or attempt at appreciation, of a difficulty of reality to a philosophical or moral problem apparently in the vicinity.” Diamond, ”The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy”, 12.
- 36 Diamond, ”The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy”, 5.
- 37 Diamond, ”The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy”, 9.

- 38 Diamond, "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy", 10.
- 39 Pramod K. Nayar, *Posthumanism*, 6.
- 40 Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge och Malden, MA: Polity Press, 2013), 1.
- 41 Braidotti, *The Posthuman*, 1.
- 42 Här finns fog för en omfattande wittgensteinsk kritik av idén om att det alls skulle vara *visshet* vi antingen har, saknar, eller borde ha i relation till vår uppfattning om vår egen mänsklighet, men den diskussionen är för stor för att inlåta sig i här. Se Ludwig Wittgenstein, *Om visshet*, Lars Hertzberg övers. (Stockholm: Thales, 1992).
- 43 Se exempelvis när Nayar skriver: "When humans are specieist and treat non-human life forms as expendable, then some species of humans are also – as history shows in the form of genocides, racism, and slavery – excluded from the category of the human to be expendable. [...] This perception of the intrinsic link between a specieist humanism and discriminatory practices such as racism or sexism is at the heart of the new humanism that critical posthumanism seeks." Nayar, *Posthumanism*, 4.
- 44 Med detta vill jag inte förneka vare sig att denna betydelse av människan finns och är i bruk, eller förneka att ett idéhistoriskt arv mycket väl kan ge sig till känna i konkreta användningar. Det jag menar är att det är en sak som får visas, demonstreras, i förhållande till enskilda användningar. Det kan inte *förutsättas*, som om en sådan filosofisk mening följde med som ett spöke så fort ordet sätts i bruk.
- 45 Diamond, "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy", 21.
- 46 Diamond, "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy", 11.
- 47 Diamond, "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy", 5.
- 48 Diamond, "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy", 2.
- 49 Man kan jämföra denna problematik med den Diamond beskriver gällande skillnaden i att försöka förstå *nonsens* respektive *yttraren* av nonsens (som i hennes fall är "berättaren" i Wittgensteins *Tractatus*). Diamonds poäng är att medan det inte går att förstå nonsens (som om nonsens hade ett eget slags mening) så går det att förstå yttraren av nonsens. Vi kan förstå den som misstar nonsens för meningsfullhet, förstå hur missförståndet går till, förstå vad yttraren *försöker* göra med sina ord och varför. Vi kan förstå *personen* som i sitt filosoferande ständigt dras till vissa formuleringar som om dessa på något vis kunde "peka", "vissla", "dansa" – eller varför inte *visa* – innebörder som språket (enligt denna person) som medium egentligen är grindvakt till. Denna lockande *bild* – denna vilseledande metafor – menar Diamond är en filosofisk återvändsgränd, en illusionsgödare när vi filosoferar om språket. Men den bilden, metaforen, eller ordsammanställningen, kan så klart *användas i andra syften* – säg, poetiska, meditativa, religiösa. Sådana användningar skulle *inte* nödvändigtvis behöva vara nonsens – det beror på *användningen*. Se Diamond, "Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*".
- 50 Sara Lidman, *Regnspiran* (Stockholm: Bonnier, 1958), 30.
- 51 Samvetet och sam-vettet utgör båda nav i en moralisk existensfilosofi hos Lidman som genomlöper författarskapet som helhet men som jag inte har utrymme att vidare utforska här. Egron och Didrik ser jag som exempel på Lidmans medvetenhet om möjligheten att den filosofin kan missbrukas och vantolkas – eller, för att tala med Lars Ahlin, bli annekterade av "fromma". Se Lars Ahlin *Fromma mord. Roman* (Stockholm: Tiden, 1952).
- 52 Denna artikel är en del i mitt forskningsprojekt "Sam-vettet och Det Hela - Sara Lidmans litterära filosofi" finansierat av Riksbankens jubileumsfond. Jag tackar härmed Riksbankens jubileumsfond för deras generösa bidrag som möjliggjort detta arbete.