





Niclas Månsson

# Negativ socialization

*Främlingskapet i Zygmunt Baumans författarskap*



UPPSALA  
UNIVERSITET

Doktorsavhandling för filosofie doktorexamen i pedagogik framlagd vid  
Uppsala universitet 2005

ABSTRACT

Niclas Månsson 2005: Negativ socialisation. Främlingen i Zygmunt Baumans författarskap. (Negative Socialisation. The Stranger in the Writings of Zygmunt Bauman). Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Education 108, 208 pp. Uppsala. ISBN 91-554-6120-4.

In this dissertation I address the question of why some social groups classify some people and groups as strangers. To answer the question I focus the stranger in the writings of the Polish sociologist Zygmunt Bauman.

According to Bauman, the social construction of the stranger cannot be compared with the asymmetrical relation between an in-group and an out-group. An in-group stands for friends and proximity. It considers the out-group as the enemy at a distance. The hierarchical and a reciprocal relationship that exists between the in-group and the out-group is a part of the social order. The stranger, on the other hand, is constructed in the ambivalent position between the in-group and the out-group. Since there is no room for the stranger in an orderly world she has to be dealt with in a way that keeps the world free from incongruity.

Since Bauman considers the moral consequence of cultural classification, his work is also relevant for the question of living with the stranger. Leaving the Occidental rational tradition in favour of a phenomenological tradition, Bauman offers a view that considers the encounter with the stranger as a moral meeting. Highlighting responsibility, instead of social arrangements, law or tradition, Bauman visualises the stranger as a moral subject and not as a particular social type, one who is constantly out of place

The theoretical considerations of the social making of the stranger, and the moral understanding of living *for* the stranger, contribute to a deeper understanding about the institutional origins of social marginalisation and cultural exclusion.

*Keywords:* Zygmunt Bauman, socialisation, in-groups, out-groups, the stranger, inclusion, exclusion, marginalisation.

*Niclas Månsson, Department of Education, Uppsala University, Box 2109, S-750 02 Uppsala, Sweden*

© Niclas Månsson 2005

ISSN 0347-1314

ISBN 91-554-6120-4

Printed in Sweden by Elander Gotab, Stockholm 2005

Distributor: Uppsala University Library, Box 510, SE-751 20 Uppsala Sweden

[www.uu.se](http://www.uu.se), [acta@ub.uu.se](mailto:acta@ub.uu.se)

*Till mina vänner*



# Innehållsförteckning

Förord .....	9
1. Inledning.....	11
Negativ socialisation .....	14
Syfte .....	16
Främlingen i Zygmunt Baumans författarskap.....	17
Att välja väg.....	19
Studiens disposition.....	21
2. Främlingen som sociologisk form.....	24
Vem är främlingen?.....	24
<i>Der Fremde</i> – den potentiella vandraren.....	25
Den marginaliserade människan .....	27
Nykomlingen .....	28
Sojourner.....	29
Mot en modern främling .....	29
Den potentiella medlemmen .....	31
Den avvikande .....	32
Främlingen “ante portas” .....	34
3. Zygmunt Baumans författarskap .....	36
Vem är Zygmunt Bauman? .....	36
Baumans sociologi .....	38
Studiens empiri .....	41
Tidigare texter om Baumans författarskap .....	43
4. Kultur som praxis.....	50
Den andra naturen.....	50
“Kultur” som begrepp .....	52
Kultur som praxis .....	53
Kultur som makt.....	58
Kultur som identitet.....	61
5. När det fasta förflyktigas I.....	67
Modernitetens innebörd.....	67
Den moderna järnburen.....	68
Den moderna trädgårdsstaden.....	71

<i>Les Philosophes</i> – de moderna trädgårdsmästarna.....	72
Du är vad du producerar.....	75
Den misslyckade arbetaren .....	77
Du är din nation.....	78
Den nationslösa människan.....	79
Att leva med främlingen.....	81
Juden – den moderna främlingen.....	82
Trädgårdsstadens dolda potential.....	85
6. När det fasta förflyktigas II.....	91
En modernitet utan illusioner.....	91
Metanarrativens utarmning .....	94
<i>Les Philosophes</i> – från laggivare till tolkare.....	95
Den synoptiska marknaden.....	97
Den misslyckade konsumenten.....	100
Den lokala människan .....	102
Den obestämda .....	103
“Vagabonden” – den postmoderna främlingen .....	108
Att leva med främlingen.....	110
7. Att leva för främlingen .....	116
Från det kognitiva till det estetiska .....	116
Två berättelser om moralens ursprung .....	120
Ingen moral utan etik.....	122
Moral utan etik.....	124
Etikens praxis är en adiaforiserande praxis .....	129
Kritiken av den grundlösa moralen.....	135
Att leva tillsammans: från moral till social rättvisa .....	138
Kritiken av den politiska filosofin .....	141
Solidaritet – ett vara-för i den sociala världen.....	145
Jakten efter det politiska.....	147
8. Negativ socialisation.....	152
Med fokus på det negativa .....	152
Studiens bidrag till Baumanreceptionen.....	154
Främlingen – från den potentiella vandraren till “ante portas”.....	155
Varför finns det främlingar? .....	156
Livet med främlingen – mellan vara-för och vara-med .....	162
Avslutande kommentar – åter till socialisationen .....	166
English Summary.....	169
Litteraturförteckning .....	179
Bilaga.....	186



## Förord

Arbetet med denna avhandling startade utifrån ett intresse av vad som händer när individen möter samhället, eller snarare då samhället upptäcker individen. Mitt intresse består inte i de människor som lyckas leva ett gott liv, utan i de som misslyckas eller förvägras att leva ett gott liv och därmed även förnekas delaktighet i samhällslivet. Under arbetes gång har mitt intresse för, och mina kunskaper, om de "lidande klasserna" ökat och formulerats i den hermeneutiska frågeställningen varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra.

Den som hjälpte mig att finna vägen mot svaret och gav mig viktiga ingivelser i början av detta arbete är Donald Broady, som de två första åren var min huvudhandledare och sedan biträdande handledare. Det var i samtal med Donald som tanken föddes att jag skulle skriva min avhandling om främlingen i Zygmunt Baumans författarskap. Jag riktar ett uppriktigt tack till dig Donald för ditt generösa bemötande, osviktande intresse och för din blandning av utmaning och uppmuntran. Jag vill också rikta uppmärksamheten mot Carl Anders Säfström som startade som biträdande handledare och övertog huvudhandledarskapet efter Donald. Jag har dig att tacka för mycket. Det var din förtjänst att jag sökte till forskarutbildningen i pedagogik. Vidare tackar jag dig dels för ditt ständiga och helhjärtade stöd över mitt intresse om skolans fostran, dels för att din kritiska läsning av mina texter förmått mig att stanna inom den "negativa socialisationens" ramar och gjort min frågeställning relevant för ämnet pedagogik. Jag vill även tacka Eberhard Herrmann som sedan höstterminen 1999 varit min biträdande handledare. Jag tackar dig för ditt engagemang och kritiska frågor och resonemang om vad jag egentligen avser med vissa utsagor. Våra diskussioner har hjälpt mig att klargöra många oklarheter i mina resonemang och slutsatser som gjort att jag bättre förstått avhandlingens filosofiska problematik.

Det finns emellertid fler personer än mina handledare som har drivit arbetet framåt och som har påverkat textens innehåll och utformning. Ett stort tack riktas till Moira von Wright. Din granskning av mitt manus hjälpte mig mer än vad du själv anar. Ett stort tack tilldelas även Göran Dahl för din kritiska läsning och fokuserade genomgång av mitt slutmanus. Jag är tacksam för din granskning, frågor och synpunkter. De spelar en viktig roll för avhandlingens slutgiltiga utformning.

Jag tackar även Zygmunt Bauman som vid flertalet tillfällen ställt upp och svarat på mina frågor, antingen ansikte-mot-ansikte eller via brev och fax. Jag tackar dig också för att du, under min vistelse i Leeds hösten 2000, bjöd in mig till ditt hem för en längre diskussion över ditt författarskap. Jag tackar också sociologerna Richard Kilminster och Ian Varcoe, verksamma vid *School of Sociology and Social Policy, University of Leeds*, för att ni gjorde mina veckor vid institutionen intressant och givande genom att bjuda in mig till seminarium och låta mig uppta er tid med att ständigt ställa frågor om Baumans texter. Dessa diskussioner har givit mig en bättre förståelse över sociologen, författarskapets stora teman, avbrott och kontinuitet.

Avslutningsvis vill jag tacka Björn Kindenberg och Sharon Todd. Björn, jag är skyldig dig ett stort tack för att du under arbetets gång läst mina texter och rättat språkliga fadäser. Sharon får sitt tack för sina goda insatser med den engelska sammanfattningen.

Uppsala i december 2004

*Niclas Månsson*

# 1. Inledning

Enligt den Europeiska konventionen för mänskliga rättigheter skall ingen människa berövas rätten till utbildning.<sup>1</sup> Sedan införandet av statligt sanktionerade skolor i Europa har antalet människor som tillgodogör sig en fullgod utbildning ökat. En stor anledning till detta är införandet av en kostnadsfri utbildning och av strävan efter att nå "en skola för alla". Införandet av en obligatorisk och likvärdig utbildning utgör en viktig del i bemödandet att inkludera människor som genom historien, och av olika anledningar, blivit socialt marginaliserade och kulturellt diskriminerade.

Under 1985-1988 gjordes en studie, på Europaparlamentets initiativ, som koordinerades av Jean-Pierre Liégeois (vid Gypsy Research Center, Université René Descartes i Paris) för att kartlägga tillgången till, och avsaknaden av, institutionaliserad utbildning för Europas romer och resande. Studien – som gavs namnet *School Provision for Gypsy and Traveller Children. A Synthesis Report* – visar att över 700 000 barn till romer och resande bland den dåvarande Europeiska Gemenskapens medlemsländer fick en liten eller ingen utbildning alls. Vidare visar studien att hälften av Europas 1 500 000 romer och resande är under 16 år.<sup>2</sup> Som ett resultat av rapporten medgav Europaparlamentet 1989 att de på grund av institutionell exkludering från den officiella utbildningen utgör Europas mest illitterata folkgrupp. Resolutionen, som uttrycker en önskan om att förbättra de sociala omständigheterna för denna folkgrupp, ålägger samtliga medlemsländer att utveckla sina utbildningssystem för att möta deras behov utan att de riskerar att berövas sin kulturella särart och inomgruppsliga identitet.<sup>3</sup> Dessutom förespråkar studien att tillgång till institutionaliserad utbildning skall förstås som en nödvändighet för en given kulturs överlevnad:

---

<sup>1</sup> *European Convention of Human Rights*: protokoll 1, artikel 2, 1998.

<sup>2</sup> Commission of the European Communities: *School Provision for Gypsy and Traveller Children: A Synthesis Report* (Co-ordinated by Jean-Pierre Liégeois), Luxemburg: Office for Official Publication of the European Communities, 1987.

<sup>3</sup> Commission of the European Communities: *Resolution of the Council and of the Minister of Education Meeting with the Council 22<sup>nd</sup> May 1989 on School Provision for Gypsy and Traveller Children (89/C153/02)*, Luxemburg: Commission of the European Communities, 1989.

Lack of schooling is a serious handicap for economic reasons, but equally serious for social and psychological reasons as well; for example, dependence on the social service, a situation which is incompatible with the Gypsy's legitimate pride in handling his own, and his children's, affairs. [...]

In other words, the future of Gypsy and Travellers communities depends to a large degree on the schooling available to their children. Active adoption to the environment, in social as well as economic terms, today requires a grasp of certain basic elements which enable one to analyse and comprehend a changing reality. On the cultural plane these same elements can serve as tools for those wishing to preserve, affirm and develop their own unique identity.<sup>4</sup>

En annan studie, utförd av Liégeois, om Europas romer och resande visar att den institutionaliserade utbildningen tenderar att på förhand värdera barn till romer och resande negativt. I relation till den generella sociala struktur som bärs upp av majoritetssamhället blir de klassade som socialt handikappade och definieras i utbildningssammanhang som barn med speciella behov.<sup>5</sup> Detta är en olycklig kategorisering, säger Liégeois, eftersom det snarare handlar om ett majoritetskulturens misslyckande att möta en minoritetskulturs behov. Studien framhåller också att väldigt få försök har gjorts för att förbättra deras utbildningssituation och samtidigt låta dem bevara sin kulturella särart:

Ordinary classes, may, now as in the past, be linked with assimilation policies: 'normal' schools are still, in a broad sense, 'normalising'. For example, splitting up groups of Gypsy children is always a part of this policy – sometimes deliberately, sometimes not, sometimes explicitly, sometimes under cover of other reasons.<sup>6</sup>

Det är naturligtvis en generell bild som ges i dessa studier eftersom det är svårt att överblicka samtliga av Europas medlemsländer. Samma bild framträder emellertid i rapporten *Denied a future? The Right to Education. Roma/Gypsy & Traveller Children in Europe*.<sup>7</sup> Det finns även flertalet studier som förstärker denna generella bild genom konkreta undersökningar av romers

---

<sup>4</sup> Commission of the European Communities: *School Provision for Gypsy and Traveller Children. Report on the Implementation of Measures Envisaged in the Resolution of the Council and the Minister of Education Meeting with the Council 22<sup>nd</sup> May 1989 (89/C153/02)*, Luxemburg: Commission of the European Communities, 1996, s. 7.

<sup>5</sup> Liégeois, Jean-Pierre: *Roma, Gypsy, Travellers*, Strasbourg: Council of Europe Press, 1995.

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 217.

<sup>7</sup> Save the Children Fund: *Denied a future? The Right to Education. Roma/Gypsy & Traveller Children in Europe. Volume 1: South-East Europe*, London: The Save the Children Fund, 2001; Save the Children Fund: *Denied a future? The Right to Education. Roma/Gypsy & Traveller Children in Europe. Volume 2: Western & Central Europe*, London: The Save the Children Fund, 2001.

och resandes socialt marginaliserade och kulturellt försummade situation.<sup>8</sup> De studier som riktas mot Europas romer och resande visar att konstanta trakasserier från både statliga och lokala myndigheter pressat många av dem till att leva sina liv vid samhällets marginaler, berövade rätten till utbildning, sjukvård och socialt skyddsnet. Dessa studier, liksom Europaparlamentets rapporter, lyfter fram att det är avsaknaden av formell utbildning som utgör källan till deras socialt marginaliserade situation. Romer och resande är emellertid inte de enda folkgrupper som erfar social marginalisering och kulturell exkludering genom samhällets institutioner. De utgör enbart ett (tydligt) exempel på individer och grupper som på grund av att de framstår som mer främmande än andra förvägras rätten till samhällelig delaktighet.

Även om Europakonventionens politik accepterar pluralitet, kulturell olikhet och dessutom lyfter fram människans lika värde innebär det med andra ord inte att vissa individer eller grupper inte erfar institutionell exkludering eftersom tillgången till utbildning och andra samhälleliga institutioner inte är densamma för alla individer och grupper. Strävan efter en "skola för alla" skapar, åtminstone i detta avseende, en skola som inte är för den andra. Därför är det möjligt att argumentera att införandet av obligatorisk skolgång och strävandet efter en "skola för alla" också fungerar socialt marginaliserande eftersom en grundläggande formell utbildning utgör en förutsättning för tillgång till arbetsmarknaden och ett deltagande i ett samhälleligt liv i övrigt. Den institutionaliserade utbildningen kommer alltid att producera seder och bruk som fungerar exkluderande för vissa individer och grupper eftersom deras sedvanor inte stämmer överens med majoritets-samhällets sociala överenskommelser, lagar och traditioner.

Denna avhandling handlar om de individer och grupper som, på grund av att de framstår som mer främmande än andra, saknar eller förvägras rätten till social delaktighet. Studien är tänkt som ett inlägg i diskussionen om socialisationsprocessen. Jag avser inte att lösa dess problem, utan att finna ett sätt genom vilket det är möjligt att diskutera och förstå dess negativa sida, det vill säga dess misslyckande. Att fokusera det negativa innebär, som den

---

<sup>8</sup> Se exempelvis Acton, Thomas & Kenrick, Donald: *The Education of Gypsy/Traveller Children in Great Britain and Northern Ireland* (A Report Prepared for the Commission of the EEC), Luxemburg: Commission of the European Communities, 1985; Hancock, Ian: *A Handbook of Vlax Romani*, Columbus, Ohio: Slavic Publishers Inc, 1995; Hancock, Ian: *We are the Romani People*, Hertfordshire: University of Hertfordshire Press, 2002; Hawes, Derek & Perez, Barbara: *The Gypsy and the State. The Ethnic Cleansing of British Society*, Oxford: The Policy Press, 1996; Helleiner, Jane: *Irish Travellers. Racism and the Politics of Culture*, Toronto: University of Toronto Press, 2000; Jordan, Elizabeth: *Travellers and Scottish Schools*, opublicerad akademisk avhandling, Edinburgh: Moray House Institute of Education, 1998; Kiddle, Cathy: *Traveller Children. A Voice for Themselves*, London: Jessica Kingsley Publishers, 1999; Lucassen, Leo, Willems, Wim & Cottaar, Annemarie (red.): *Gypsies and Other Itinerant Groups. A Socio-Historical Approach*, London: MacMillan Press Ltd., 1998.

franske tänkaren Michel Foucault sagt inte en uppgivenhet utan ett aktivt och kritiskt ställningstagande mot sociala orättvisor och problem.<sup>9</sup>

## Negativ socialisation

Huvudtiteln till denna bok är *Negativ socialisation*. Titeln illustrerar den negativa relationen mellan enskilda individer och grupper och den sociala världen. Med socialisation avses de processer genom vilket ett kulturarv – koder, kunskaper, normer, värden, idéer och attityder – överförs och utvecklas från en generation till nästa. För att en given social ordning skall bestå måste dess medlemmar handla på ett sätt som är accepterat av samhället. Om individen skall klara av att leva upp till denna önskan måste den sociala karaktären (den samhälleliga egenart som delas av majoriteten av ett givet samhälles medlemmar) bli en del av individens karaktär. Upptagandet av den sociala karaktären är grundläggande för att individen skall fungera som en social varelse.<sup>10</sup> Socialisation är således ett vidare begrepp än fostran och talar inte i första hand om den individuella karaktären som skiljer människor åt utan om den sociala karaktären som för dem samman.

Den sociala karaktärens grunder överförs och utvecklas genom ett givet samhälles institutioner. Den mest påfallande institutionaliserade påverkansformen utgörs av ett givet samhälles utbildningssystem.<sup>11</sup> Socialisationen inbegriper emellertid inte enbart den typ av institutionaliserad fostran och utbildning som sker inom ett givet utbildningssystem. Socialisationen är en fråga om de inflytelser från omvärlden som ständigt formar och omformar människan. Andra institutionaliserade påverkansformer utgörs av bland annat media, hälso- och sjukvård, rättsväsende, barnomsorg och arbete, samt andra gemenskapsformer som är viktiga för individens sociala liv. Socialisationen upphör således inte då individen lämnar den obligatoriska undervisningen utan är en ständig process och påverkar individen, på ett mer eller mindre tydligt sätt, från det att hon träder in i samhället tills hon lämnar

---

<sup>9</sup> Foucault, Michel: "On the genealogy of ethics: an overview of work in progress", i Rabinow, Paul (red.): *The Foucault Reader. An Introduction to Foucault's Thought*, London: Penguin Books, 1984, s. 343f., 350ff.

<sup>10</sup> Ett liknande resonemang om socialisationen och dess konsekvenser förs i Säfström, Carl Anders & Månsson, Niclas: "The limits of socialisation", i *Interchange*, nr. 3, 2004. För litteratur om socialisationens inverkan på individen hänvisas dels till klassiska tänkares verk som exempelvis Dewey, John: *Democracy and Education*, New York: MacMillan, 1944; Durkheim, Émile: *Education and Sociology*, New York: Free Press, 1956; Simmel, Georg: *Hur är samhället möjligt? – och andra essäer*, Göteborg: Bokförlaget Korpen, 1981; Fromm, Erich: *The Fear of Freedom*, dels till mer moderna arbeten som Castoriadis, Cornelius: *Filosofi, politik, autonomi*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1995; Gorz, André: *Arbete mellan misär och utopi*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1999.

<sup>11</sup> Den institutionaliserade utbildningens viktiga roll för socialisationen framhålls tydligt i John Deweys och Émile Durkheims böcker. (Se exempelvis Dewey, John: *Democracy and Education*; Durkheim, Émile: *Education and Sociology*)

det.<sup>12</sup> Den obligatoriska utbildningen når även utanför sina fysiska väggar genom att den uppväxande generationen påverkas av medborgare som vistats en betydande del i denna miljö.<sup>13</sup>

Flertalet tänkare har visat att ett givet samhälles utbildningssystem inte är uppbyggt efter den individuella karaktärens struktur och att utbildning handlar om mer än att lära den uppväxande generationen att skriva, läsa och räkna.<sup>14</sup> Émile Durkheim ansåg exempelvis att utbildningen bestod av en metodologisk socialisation av den uppväxande generationen.<sup>15</sup> Erich Fromm uttryckte sig i frågan på följande sätt:

The social function of education is to qualify the individual to function in the rôle he is to play later on in society; that is, to mould his character in such a way that it approximates the social character, that his desires coincide with the necessities of his social rôle.<sup>16</sup>

Den obligatoriska utbildningen utgör med andra ord en normativ miljö vilken (de flesta) individer (åtminstone i Västerlandet) vistas eller har vistats i under en betydande del av sina uppväxtår och lärt sig hur hon bör handla och varför. I detta avseende utgör utbildning den pedagogiska process varigenom kulturen överlämnas och utvecklas från en generation till nästa.

Varje samhälle uppvisar sina egna formella och informella utbildningssystem. När ett samhälle förändras måste dess utbildningssystem omstruktureras för att etablera nya band mellan individen och samhället.<sup>17</sup> På så sätt strävar ett samhälle efter att reproducera sin självbild. Därmed utgörs den socialiserade människan, med den franske sociologen André Gorz ord, av "helheten av den *sociala* förmåga, de kompetenser och beteenden som samhället lär ut till individen för att kunna produceras av den"<sup>18</sup>. Eftersom ett samhälle legitimerar sig själv genom att skapa den sociala varelsen som en levande inkarnation av det samhälle hon själv ingår i är socialisationen en maktburen process som inte kan existera utan hierarkisk kontroll och någon form av tvång.<sup>19</sup>

---

<sup>12</sup> Castoriadis, Cornelius: *Filosofi, politik, autonomi*, s. 109ff.

<sup>13</sup> Fromm, Erich: *The Fear of Freedom*, s. 246f.

<sup>14</sup> Dewey, John: *Democracy and Education*, s. 1-9; Durkheim, Émile, *Education and Society*, s. 71ff. och Fromm, Erich: *The Fear of Freedom*, s. 245ff.

<sup>15</sup> Durkheim, Émile: *Education and Society*, s. 71.

<sup>16</sup> Fromm, Erich: *The Fear of Freedom*, s. 246.

<sup>17</sup> Durkheim, Émile: *Education and Society*, 62ff.; Fromm, Erich: *The Fear of Freedom*, s. 244ff.

<sup>18</sup> Gorz, André: *Arbete mellan misär och utopi*, s. 93.

<sup>19</sup> Castoriadis, Cornelius: *Filosofi, politik, autonomi*, s. 102, 111.

Socialisationsprocessen har, som jag nämnde inledningsvis, en baksida.<sup>20</sup> Socialisationen bidrar inte enbart till att reproducera den sociala ordningen och därmed utgöra en barriär mot faktorer som hotar dess stabilitet, den skapar och återskapar även det som gör våld mot denna ordning. Det som avviker från ordningen produceras med andra ord, likt det som ingår i ordningen, i relation till en given föreställning om vad det innebär att vara en social varelse. Samtidigt som en bild framställs av en social och därmed jämförbar individ framträder det ur denna bild något som inte är jämförbart och som således hamnar utanför den sociala ordningen. Socialisationens baksida är med andra ord att den producerar såväl lyckade som misslyckade avbilder av den sociala människan. De individer och grupper som inte passar in i den socialiserade föreställningen om vad det innebär att vara en social varelse och som hamnar utanför socialisationens reproducerande och kontrollerande kraft betraktas som främlingar. Det är kring dessa främlingar mitt arbete kommer att kretsa.

## Syfte

Avhandlingens övergripande syfte är att bidra till diskussionen om socialisationsprocessen genom att teckna de strukturella förutsättningar som krävs för att svara på frågan varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra. Jag fokuserar spänningsfältet mellan samhällelig anpassning och individuell självständighet, men min avsikt är inte att lösa den eviga frågan om människan av naturen är antingen social eller autonom. Eftersom individen lever i ett samhälle och därmed lever tillsammans med andra individer är det mer relevant att förstå det sätt på vilket socialisationen producerar såväl positiva som negativa avbilder av den sociala människan. I stället för att föra fram socialisationens positiva exempel kommer jag att fokusera dess negativa. För att förstå konstruktionen av främlingen är det nödvändigt att fokusera socialisationens baksida eftersom främlingen enbart finns där människor håller vissa normaliserade föreställningar gemensamt.

Med det negativa avses alltså inte en hopplös pessimism, en såväl explicit som en implicit kritik mot den sociala ordning som förvägrar vissa individer och grupper delaktighet i det samhälleliga livet. Vidare innebär angreppssättet att istället för att fokusera det som är bra med socialisationen genom att lyfta fram dess möjligheter att fokus på den negativa relationen mellan individen och den sociala världen. Genom att betona socialisationens inkluderande potential döljs dess exkluderande kraft. Precis som Walter Benjamin i *Illuminations* säger att barbarism enbart kan förstås i ljuset av

---

<sup>20</sup> Se exempelvis Simmel, Georg: *Hur är samhället möjligt?*, s. 63-80; Gorz, André, *Arbete mellan misär och utopi*, s. 92ff.; Säfström, Carl Anders & Månsson, Niclas, "The limits of socialisation" för resonemang om socialisationens baksida.



civilisationsprocessen, måste produktionen av främlingen förstås i ljuset av produktionen och reproduktionen av den sociala ordningen.<sup>21</sup>

Studiet av sociala fenomen är inte enbart en fråga om empiriska undersökningar, utan även en teoretisk uppgift. Det handlar inte om vad en empirisk studie kan visa genom sin kartläggning av ett socialt fenomen utan vad det är möjligt att uttala sig om. Medan empirin uttalar sig om hur det förhåller sig, bidrar den teoretiska reflektionen till en förståelse för varför det förhåller sig på ett visst sätt. Fenomenet kan förstås och förklaras enbart genom teorier om dessa fenomen.<sup>22</sup> Detta innebär att förståelsen av ett givet fenomen inte existerar utan teorier om detta fenomen. Däremot betyder det inte att ett fenomen inte finns före förståelsen av detta fenomen.<sup>23</sup> För att svara på frågan varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra kommer jag alltså inte att beskriva ett stycke empirisk "verklighet" utan resonera mig fram till en förståelse av fenomenet genom teoretisk reflektion. Det primära intresset för studien handlar med andra ord om att förstå uppkomsten av ett givet fenomen snarare än att skildra empiriskt kartlagda former av främmande individer och grupper.

### Främlingen i Zygmunt Baumans författarskap

Avhandlingens undertitel *Främlingen i Zygmunt Baumans författarskap* säger två saker. För det första förkroppsligar Baumans förståelse av främlingen den negativa bilden av en social varelse som således inte passar in i en given social ordning. Främlingen är en förutsättning för och en restprodukt av en lyckad socialisation och representeras i denna studie av främlingen som *sociologisk form*. Det finns inget naturgivet med denna typ av främling utan hon framträder endast i relation till den sociala karaktär som delas av majoriteten av ett samhälles medlemmar. Detta innebär att den som anses som främling i ett socialt sammanhang inte behöver vara det i ett annat. I detta avseende används termen "främlingen" som en metafor för alla de människor som inte ges, eller förvägras, en självklar delaktighet i samhällslivet.

Det problematiska med främlingen är emellertid att hon inte är en obekant utan en bekant figur. Bekant i den mening att främlingen ständigt är närvarande. Om inte medvetenheten om främlingen funnits hade hon smält samman med den grå massa av obekanta personer som ständigt rör sig i människans vardagsliv.

---

<sup>21</sup> Benjamin, Walter: *Illuminations*, London: Pimlico, 1999, s. 247f.

<sup>22</sup> Fromm, Erich: *Difficult Freedom*, s. 3f.; Jonas, Hans: "The practical use of theory", *Social Research*, nr. 1, 1984, s. 75ff.; Winch, Peter: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul, 1988, s. 71f.

<sup>23</sup> Winch, Peter: *The Idea of a Social Science*, s. 125.

Främlingen som *materiell* eller *psykologisk* form kommer inte att behandlas i arbetet. Främlingen som materiell form är relaterad till den materiella världen där människan känner sig alienerad mot exempelvis de produkter hon skapar. Främlingen i psykologisk form utgörs av den individ som känner sig främmande inför sig själv. Det handlar med andra ord om hennes relation till sitt eget jag och inte till något yttre objekt.<sup>24</sup>

För det andra ger undertiteln en föraning om att en djupare förståelse av främlingen kommer att nås genom en systematisk analys av främlingen i Baumans författarskap. Att teckna en bred bild av hur främlingen framställts över tid är en viktig uppgift, men en sådan studie riskerar att gå miste om den mångfald och det djupa i förståelsen av främlingen som man kan komma åt i exempelvis Baumans författarskap.<sup>25</sup>

Ett författarskaps texter utgörs av vad Michel Foucault i en intervju betecknade som "små verktyglådor" som folk kan använda sig av för att tillskriva något mening, uttrycka en idé eller göra en analys av det sociala tillståndet.<sup>26</sup> Texterna kan med andra ord användas för att avtäckta något som tidigare varit höljt i dunkel. Det räcker alltså inte med empiriska översikter för att förstå sociala fenomen.

Valet av Baumans författarskap gjordes med andra ord inte utifrån förhoppningar att finna empiriskt verifierbara uppfattningar om den sociala verkligheten utan för att det inrymmer begrepp, synsätt och idéer som fördjupar förståelsen av främlingen som sociologisk form. Bauman återvänder ständigt till främlingen i syfte att blottlägga och förstå de tankar och den praktik som ligger till grund för konstruktionen av och politiken mot främlingen. Främlingen utgör alltså en kontinuitet i Baumans författarskap.

Bauman visar i sina samhällsanalyser hur det mänskliga tillståndet har färdats från en organisk gemenskap som var innesluten i sina totala identiteter till en mer kontraktliknande social gemenskap vars funktioner rationaliserats och differentierats. I det moderna samhället tillskriver nationen och den sociala klassen individens en identitet. Utvecklingen har efter 1900-talets andra hälft varit den motsatta. Baumans arbeten om denna tid visar att drömmen om en rationell social gemenskap ebbat ut i ett individualiserat och globaliserat konsumtionssamhälle. I detta samhälle finns en mängd olika kommittära sammanslutningar som erbjuder individen en identitet och därmed en kulturell enighet, grundad antingen i religionen,

---

<sup>24</sup> För en diskussion av materiella och psykologiska former av främlingskap hänvisas till Berg, Lars-Erik: "Främlingen i jaget: en interaktionistisk tolkning av främlingskapet", i Hallerstedt, Gunilla & Johansson, Thomas (red.): *Främlingskapets anatomi*, Stockholm: Carlsson bokförlag, 1996.

<sup>25</sup> För en bred studie över främlingskapet hänvisas till Harman, Lesley D.: *The Modern Stranger. On Language and Membership*, Berlin: Mouton de Gruyter, 1988.

<sup>26</sup> Intervjun publicerades i *Le Monde* den 21 februari 1975. Uppgiften är hämtad från Johansson, Per Magnus: "Förord", i Foucault, Michel: *Sexualitetens historia. Band 1. Viljan att veta*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 2002, s. 10.

etniciteten eller genom en politiskt agenda. Främlingen försvinner inte enbart för att samhället blir allt mer pluralistiskt, att allt fler etniska, religiösa och ideologiska gemenskaper formas och lever sida vid sida i ett och samma samhälle. Bara för att det finns allt mer olikhet upphör inte existensen av främmande kroppar att utgöra ett hot om att kullkasta eller rasera de strukturer på vilka den sociala ordningen vilar.

För förståelsen av den negativa relationen mellan individ och samhälle är en analys av främlingen i Baumans författarskap viktig eftersom det reser frågor om socialisationens negativa konsekvenser. Socialisationsprocessen framstår som ett medvetet institutionellt försök att skapa eller återskapa en given samhällelig ordning genom att lära dess medlemmar att handla i enhetlighet med denna ordning. Metaforer som "insida" och "utsida", "vi" och "de" samt "vänner" och "fiender" är grundläggande för Baumans kritik av den institutionaliserade jakten efter en ordnad värld. Baumans anser att upprättandet av en given social ordning inte enbart leder till gränsdragningar mellan olika klasser, yrken, nationaliteter och så vidare utan även handlar om en exkluderande praktik. Det är i detta sammanhang som främlingen framträder. Främlingen är inte "ingen" utan "någon" som inte passar in. Främlingens närvaro hotar den rådande ordningen eftersom hon faller mellan redan socialt etablerade och fixerade gränser.

Ett andra skäl till varför Baumans arbete är relevant för studiens syfte utgörs av den fallenhet Bauman uppvisar för att ständigt finna främlingar där det inte borde finnas några. De olika koncept av "främlingen" som används i Baumans arbete – som exempelvis "juden" och "vagabonden" – används i syfte att visa hur alla samhällen skapar sina egna främlingar. Genom denna användning utmanas de röster som anser att främlingen försvinner i en mångkulturell och pluralistisk värld. Även om alla människor är olika finns det vissa grupper och individer som framstår som mer främmande än andra.

## Att välja väg

Användningen av Baumans författarskap för att förstå ett visst fenomen innebär att en metodologiskt viktig fråga blir hur jag som läsare ställer mig till författaren och författarens text. Relationen mellan författare, text och läsare kan uppfattas antingen som en källa till förståelse av ett socialt fenomen eller som en kunskapskälla till författarens liv. En annan viktig metodologisk fråga utgörs av urvalet av texter som ligger till underlag för den analys som sker i arbetet. Frågan är metodologisk och syftar till att undvika att urvalet sker godtyckligt.

Läsning av en text innebär att texten tolkas och ges mening. Hermeneutik är den vetenskapliga disciplin som sysslar med konsten att förstå texter och

utgörs av ett spel mellan författare, text och läsare.<sup>27</sup> Ordet hermeneutik stammar från den grekiska guden Hermes och det grekiska verbet *herméneuein*. Som gudarnas budbärare var Hermes inte enbart ett sändebud. Uppgiften bestod också i att tolka gudomliga meddelanden så att de blev begripliga för de dödliga.<sup>28</sup> Hermeneutiken syftade till en början till att på ett mer grundläggande sätt tolka och förstå bibliska och klassiska texter. Bibelns texter ansågs, liksom de klassiska texterna, vara så centrala i en människas liv att de behövde tolkas för att göra budskapet tillgängligt och entydigt. Hermeneutiken utvecklades under 1700- och 1800-talen till en mer generell vetenskaplig ansats som inbegrep alla typer av texter.<sup>29</sup>

Friedrich D. E. Schleiermacher och Wilhelm Dilthey ansåg att texter är mänskliga uttryck och i förståelsen av en text ligger förståelsen av författarens tid, rum och person. Syftet med hermeneutiken är att objektivt förstå författarens mening.<sup>30</sup> Att försöka förstå författarens intentioner är fortfarande en viktig forskningsuppgift inom hermeneutiken men har inte begränsats till detta. Genom Hans-Georg Gadamer's arbeten har texten själv kommit att betonas framför författaren till texten.<sup>31</sup> Hermeneutiken handlar i detta perspektiv om vilken mening texten skänker och inte om att förflytta sig till författarens själsliga tillstånd.<sup>32</sup> Den hermeneutiska läsningen handlar med andra ord om "textens värld" snarare än om "författarens värld" och läsaren behöver inte gå utanför textens värld för att förstå den.

Eftersom min studie inte söker tillträde till Baumans värld utan eftersträvar att förstå ett socialt fenomen betraktas författarskapet som ett objekt för teoretisk reflektion. Eftersom studien inte eftersträvar en betygssättning av Baumans sociologi erkänner jag, med Gadamer's ord, "den sakliga giltighet hos det som författaren säger".<sup>33</sup>

Det finns emellertid en reservation i antagandet om att författaren inte spelar någon roll för läsningen av texter. Även om författarskapet inte betraktas i relation till författarens levnad anser jag att det inte helt och fullt går att bortse från de traditioner som påverkat författarens tänkande. I detta avseende är författaren påverkad av det Foucault kallar "diskursivitetens grundare"<sup>34</sup>. Dessa grundare, varav vilka Karl Marx och Sigmund Freud utgör två exempel, är inte enbart författare till sina egna texter. De har producerat något mer, nämligen möjligheterna för utformningen av andra

---

<sup>27</sup> För en introduktion till hermeneutiken hänvisas till Ödman, Per-Johan: *Tolkning, förståelse, vetande. Hermeneutik i teori och praktik*, Stockholm: Almqvist & Wiksell förlag, 1979.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 7ff.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 15-26.

<sup>30</sup> *Ibid.*, s. 26ff.

<sup>31</sup> Gadamer, Hans-Georg: *Sanning och metod*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1997.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 138.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Foucault, Michel: "What is an author", i Rabinow, Paul (red.): *The Foucault Reader*, s. 113f.

texter, skrivna av andra författare: "They are unique in that they are not just the authors of their own works. They have produced something else: the possibilities and the rules for the formation of other texts."<sup>35</sup>

I denna mening går det inte bortse från författaren eftersom det finns en teoretisk position eller vetenskaplig disciplin i vilken författaren finner sin tillhörighet. Eftersom vissa av Baumans påståenden inte nödvändigtvis står för sig själva kommer jag i varje kapitel att relatera diskussionen till de intellektuella referenser som är relevanta för att förstå det teoretiska sammanhang i vilket Bauman befinner sig.

Metodologi kan inte frambringa objektivitet säger Gadamer och därmed befrias forskaren inte från personligt ställningstagande.<sup>36</sup> Även om vetenskapliga metoder inte garanterar någon sanning undviker ett metodologiskt arbete subjektiv godtycklighet. För att förhindra godtycklighet har jag läst samtliga Baumans engelskspråkiga texter innan jag valde vilka texter som är mest relevanta för att svara på studiens fråga, om varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra. Denna genomgång av författarskapet har inte enbart en vetenskapligt metodologisk bevekelsegrund utan består också av en forskningsetisk förpliktelse. Samtliga texter måste läsas även om de inte används, dels för att förstå viktiga huvudlinjer i författarskapet, dels för att på ett självrådande sätt välja ut de texter som är relevanta för uppgiften. Det är inte möjligt att uttala sig om något som förblivit oläst. Genom att vägledas av denna princip finns det en förhoppning om att felslut undvikits. En närmare presentation av de texter som utgör författarskapet ges i avhandlingens tredje kapitel.

För att behandla frågan varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra tar jag min utgångspunkt i vissa av de teman som i Baumans författarskap berör frågan om främlingen. För att uppfylla studiens syfte arbetar jag systematiskt så att jag till respektive kapitel ställer en fråga som har relevans för problemet mellan människans sociala anpassning och hennes autonomi. Utifrån dessa frågor utformas en föreställning om hur Bauman anser att fenomen förknippade med främlingen som sociologisk form bör eller kan förstås. Analysfrågorna är med andra ord relaterade till det resonemang som jag inledningsvis förde om socialisationen och dess baksida. Utifrån de olika föreställningar som växer fram i respektive kapitel, och som var och en har relevans för studiens syfte, formuleras ett sammanhängande svar på frågan varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra.

Även om det primära syftet med denna avhandling är att förstå ett fenomen, genom att svara på frågan varför vissa människor är mer främmande än andra, kommer jag också att förhålla mig till den tidigare receptionen. Detta sker genom att dels presentera tidigare forskning om

---

<sup>35</sup> Ibid., s. 114.

<sup>36</sup> Gadamer, Hans-Georg: *Sanning och metod*, s. 213.

Baumans författarskap, dels genom de diskussioner som förs i avhandlingen olika kapitel uppmärksamma läsaren om vad som inom den tidigare receptionen inte ägnats något intresse.

## Studiens disposition

Studien består av åtta kapitel som disponeras på följande sätt:

Efter inledningen, som utgör kapitel ett, följer en genomgång av hur främlingen som sociologisk form presenterats över tid inom främlings-sociologin under det senaste seklet. Granskningen börjar med en diskussion om främlingens framträdelse i Gamla testamentets och Antikens världar. Därefter diskuteras hur främlingen gestaltats under 1900-talet. Syftet med detta kapitel är att dels presentera en bred bild av hur främlingen framställts över tid, dels att utifrån denna förteckning placera Baumans förståelse av främlingen.

Kapitel tre till sju fokuserar Baumans engelskspråkiga författarskap. I det tredje kapitlet presenteras Zygmunt Bauman, studiens empiri, sociologens *modus operandi*, de intellektuella influenser som påverkat författarskapet på ett grundläggande sätt, tidigare forskning om Baumans författarskap och mitt eget bidrag till receptionen.

I avhandlingens fjärde kapitel fokuseras de strukturella och maktburna betingelser som frammanar främlingen som sociologisk form. Kapitlet börjar med en beskrivning av Baumans uppfattning av "kultur" som begrepp, kultur som praxis, kultur som makt och övergår till en diskussion om hur den kollektiva identiteten är grundläggande för en individs känsla av tillhörighet. Genom att relatera tillhörighet, gruppgemenskap och avvikelse till varandra framträder främlingen på grund av att hon inte finner eller ges någon plats i det nätverk av relationer mellan positioner som utgör ett givet samhälles ordning. Det resonemang som förs och de slutsatser som dras i kapitel fyra har stor relevans för avhandlingens två efterföljande kapitel.

I kapitel fem och sex tecknas dels en bild av hur främlingen konstrueras i en modern respektive postmodern värld, dels vilka strategier som moderna och postmoderna kvinnor och män använder för att leva med främlingen. Kapitel fem och sex börjar med en inledande presentation av Baumans uppfattning av modernitet respektive postmodernitet. För den moderna världen lyfts nationen och arbetet fram som grundläggande värden för människans känsla av tillhörighet. För den postmoderna världen utgörs denna känsla av tillhörighet av de små gemenskaperna och den globaliserade konsumismens värden. Dessa sociala världar fungerar även som de raster ur vilka modernitetens och postmodernitetens två främlingar presenteras. Den första främlingen, som framträder i utrymmet mellan arbete och kapital, är "den misslyckade arbetaren", och den andra, som konstrueras ur de moderna nationernas gränsdragningar, utgörs av "juden". Den postmoderna världens främlingar består av tre olika idealtyper: "den misslyckade konsumenten",

“den lokala människan” och “den obestämda”. Medan den moderna världen uppvisar assimilerande och exkluderande strategier när det kommer till att leva med främlingen tenderar den postmoderna världens strategi att enbart hålla främlingen på avstånd. Vad moderna och postmoderna främlingar har gemensamt är att de alla framträder i relation till majoritetssamhällets uppfattning av den sociala ordningen.

I kapitel sju ställs modaliteterna leva-med och leva-för mot varandra med syfte att diskutera frågan huruvida det är möjligt att bemöta främlingen utan att göra krav på att hennes olikhet skall reduceras till likhet. Enligt Bauman vilar mänsklighetens hopp på hur främlingen bemöts. Chanserna till en varför samvaro finner Bauman i en för-social förståelse av moralen. Genom att moralen förstås som ett för-socialt fenomen uppstår problemet hur moral återspeglas i samhället. Problemet är relevant för avhandlingens syfte eftersom moralen utgör förutsättningen för att mötet med främlingen inte reduceras till likgiltighet inför hennes välbefinnande. Genom att spåra moralens sociala vara till rättvisa och solidaritet och genom att följa Baumans kritik av de moralfilosofiska och politiskt filosofiska traditioner som placerar människan utanför moralens och politikens sfärer är det möjligt att argumentera för att människan är ansvarig för den Andres välbefinnande och inte för sociala överenskommelser, lagar eller traditioner som säger hur människan handla för att uppnå det goda.

I det åttonde och avslutande kapitlet summerar jag mitt arbete. Först sker en rekapitulering av avhandlingens utgångspunkter, syfte och frågeställning. Efter denna kortfattade genomgång återger jag huvuddragen i avhandlingens andra och tredje kapitel. Den efterkommande genomgången av kapitel fyra till sex syftar till att svara på frågan varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra. Från denna diskussion följer en diskussion om relationen mellan människan som en moralisk varelse och en social varelse. Kapitlet avslutas med en diskussion där jag återvänder till socialisationens brister.

## 2. Främlingen som sociologisk form

Syftet med diskussionen i detta kapitel är dels att teckna en bild av den diskussion som förts om främlingen som sociologisk form under snart ett sekel dels att upprätta en referens mot vilken Baumans främling kan skänkas mening och presentera det problem som fungerar som en utgångspunkt för den fortsatta studien. Kapitlet börjar med en introduktion av främlingen genom hänvisningar till Antikens och det Gamla testamentets världar. Därefter presenteras det klassiska främlingsbegreppet såsom det gestaltas under 1900-talets första hälft tillsammans med en nutida utveckling av begreppet.<sup>37</sup> Avslutningsvis presenteras Baumans position i förhållande till denna diskussion. Kapitlet är därmed relevant för den fortsatta diskussionen om varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra.

### Vem är främlingen?

I antikens Grekland och Rom användes ordet *barbar* för att beteckna en främling. Med *barbar* avsåg grekerna alla de människor som talade ett för grekerna obegripligt språk och därmed stod de utanför den grekiska världen. Samma utanförskap drabbade *barbaren* i Rom. *Barbaren* var en person som tillhörde den mörka och ociviliserade värld som ännu inte träffats av det greko-romerska ljuset. Grekerna skilde mellan den grekiska främlingen *xenos* och den icke-grekiska främlingen *barbar*. Till skillnad från *barbaren* kan *xenos* bli en del av en redan etablerad gemenskap. En viktig skillnad mellan Grekland och Rom var att främlingens intrång i Grekland sågs hota det grekiska livet och därför utgjorde *barbaren* en naturlig fiende. Till skillnad från grekerna ansåg romarna att *barbaren* kunde bli upplyst. I Rom uttrycktes skillnaden mellan främling och romare i kulturella termer och det fanns en öppenhet för kulturellt utbyte. Latinets *hospitum* uttrycker den typ

---

<sup>37</sup> Urvalet av den litteratur som ligger till grund för redovisningen vilar främst på Lesley D. Harmans studie om den moderna främlingen. I denna studie presenteras auktoriteterna inom främlingssociologin. (Harman, Lesely D.: *The Modern Stranger*) Den litteratur som kommit ur Harmans kölvatten och som har relevans för främlingen som sociologisk form redogörs för i Vince Marottas recensionsartikel om det nutida förhållandet mellan främlingen och socialteorin. (Marotta, Vince: "The stranger and social theory", *Thesis Eleven*, nr. 62, 2000) Viss litteratur som används i kapitlet saknas i ovan nämnda skrifter.



av välkomnande genom vilken främlingen förvandlas från *barbar* till besökare eller gäst.<sup>38</sup>

Nyansskillnaden mellan en främmande och en främling som besökare eller gäst finns även i hebreiskan. *Ger* betecknar den främling som kan bli en del av en gemenskap medan *nochri* uttrycker den utanförstående främlingen. *Nochri* utgör den förbipasserande främlingen som inte behöver underordna sig de politiska och religiösa banden som sammanfogar en grupp av människor och som måste respekteras av *ger* om hon skall upptas av en given gemenskap. Oavsett om främlingen är en *barbar* eller *xenos*, *ger* eller *nochri* företräder hon utanförskapet eftersom hon ännu inte är medlem och saknar därför tillhörighet. Denna typ av tillhörighet saknade, till en början, Abraham, det judiska folkets patriark, som beskrevs med orden *ivri* (han som kom från andra sidan floden) och *sheik* (den vandrande herden) av det folk han valde att slå sig ned hos.<sup>39</sup>

Egenskapen att komma från utsidan gör främlingen till en okänd person. Den stund då en människa försöker träda in i en gemenskap som inte är hennes förvandlas hon till en person, en främling som ingen känner. Det är relationen till den gemenskap hon möter som utgör fokus i den litteratur som behandlar främlingen som sociologisk form. Men det är inte mot främlingen som är på genomresa intresset riktats utan mot främlingen som bestämt sig för att stanna, eller främlingens första möte med värdkulturen.

### *Der Fremde* – den potentiella vandraren

Simmels essä *Der Fremde*<sup>40</sup> har erhållit ställningen som en självklar utgångspunkt i de texter som behandlar främlingen som sociologisk form.<sup>41</sup> I den mer klassiska litteraturen har Simmel en självskrivna auktoritet och ligger till grund för utformandet av olika främlingsbegrepp. Robert E. Parks och Everet V. Stonequists *marginaliserade människor*, Margaret Mary Woods och Alfred Schütz *nykomlingar* och Paul C. P. Sius *sojourner* utgår alla från

---

<sup>38</sup> Haarhoff, T. J.: *The Stranger at the Gate: Aspects of Exclusiveness and Co-operation in Ancient Greece and Rome, With Some Reference to Modern Times*, London: Longmans, Green & CO, 1938, s. 51ff., 126ff.; Fortes, Meyer: "Strangers", i Fortes, Meyer & Patterson, Sheila (red.): *Studies in African Social Anthropology*, London: Academic Press, 1975, s. 243ff.; Stichweh, Rudolf: "The stranger – on the sociology of difference", *Thesis Eleven*, nr. 51, 1997, s. 5f.

<sup>39</sup> Greifer, Julian, L.: "Attitudes to the stranger. A study of the attitudes of primitive society and early Hebrew culture", *American Sociological Review*, nr. 6, 1945, s. 742ff.; Fortes, Meyer: "Strangers", s. 247f.

<sup>40</sup> Simmel, Georg: "Främlingen", i Simmel, Georg: *Hur är samhället möjligt?*

<sup>41</sup> McLemore, S. Dale: "Simmel's stranger: a critique of the concept", *Pacific Sociological Review*, nr. 1, 1970, s. 86f.; Levine, Donald L.: "Simmel at a distance: on the history and systematics of the sociology of the stranger", *Sociological Focus*, nr. 1, 1977, s. 273; Harman, Lesley D.: *The Modern Stranger*, s. 12f.

Simmels koncept.<sup>42</sup> Denna främling figurerar också i den sentida litteraturen om främlingen men spelar inte samma roll för utformandet av nya idealtyper. Lesley D. Harmans, Rudolf Stichwehs, Simonetta Tabbonis, Tibor Dessewffy och Bülent Dikens texter om den moderna främlingen utgår alla från den klassiska litteraturens auktoritet för att sedan utveckla ett främlingsbegrepp som är mer passande för den moderna tidens sammanhang.<sup>43</sup>

Simmels främling framträder som en motsats i relation till den grupp hon möter. Främlingen framträder inte förrän den grupp hon står inför försöker att bestämma vem hon är, en klassificering som inte grundas på unika utan på allmänna egenskaper. När Simmel talar om denna främling avses "inte främlingen i den hittills gängse betydelsen av en vandrare, som kommer idag och går imorgon. Utan den som kommer idag och stannar imorgon – den så att säga potentiella vandraren"<sup>44</sup>.

Med begreppet "främling" hänvisar Simmel till den judiske köpmannen som säljer sina varor till främmande människor på främmande gator och torg. Avsaknaden av jord gör köpmannen till en främling eftersom ägande av jord binder människan till den mark som hon äger. Detta innebär att främlingen är rotlös. Främlingen framstår som en potentiell vandrare som saknar lokala, familjemässiga och yrkesmässiga band till de människor som hon möter. På grund av vandrarens dubbelhet att vara såväl fixerad som frigges främlingen ett skimmer av obestämbarhet:

Att vandra innebär att vara lösgjord från varje given punkt i rummet och det är begreppsmässigt motsatsen till att vara fixerad till en sådan. Men 'främlingen' som sociologisk form representerar i viss mån en enhet av dessa två egenskaper.<sup>45</sup>

Som "en enhet av dessa två egenskaper" blir främlingen nära och avlägsen på en och samma gång.<sup>46</sup> Det är denna typ av dubbelhet som förts vidare i utvecklingen av det främlingsbegrepp Simmel myntade år 1908.

---

<sup>42</sup> Parks, Robert E.: "Human migration and the marginal man", *American Journal of Sociology*, nr. 6, 1928; Wood, Margaret Mary: *The Stranger: A Study in Social Relationship*, New York: Columbia University Press, 1934; Stonequist, Everet V.: *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*, New York: Charles Scribner's sons, 1937; Schuetz, Alfred: "The stranger: an essay in social psychology", *American Journal of Sociology*, nr. 6, 1944; Siu, Paul C. P.: "The Sojourner", *American Journal of Sociology*, nr. 1, 1952.

<sup>43</sup> Harman, Lesley D.: *The Modern Stranger*; Tabboni, Simonetta: "The stranger and modernity: from equality of rights to recognition of difference", *Thesis Eleven*, nr. 43, 1995; Dessewffy, Tibor: "Strangerhood without boundaries: an essay in the sociology of knowledge", *Poetics Today*, nr. 4, 1996; Stichweh, Rudolf: "The stranger"; Dikens, Bülent: *Strangers, Ambivalence and Social Theory*, Aldershot: Ashgate, 1998.

<sup>44</sup> Simmel, Georg: "Främlingen", s. 139.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid.

## Den marginaliserade människan

Simmels "främling" introducerades i Nordamerika 1921 av Chicagoskolans sociologer Robert E. Park och Ernest W. Burgess som den "potentiella vandraren".<sup>47</sup> I detta sammanhang kom den judiske köpmannen att förvandlas till den judiske immigranten som kommit med intentionen att stanna. Park, som var den förste amerikanske sociolog som laborerade med Simmels begrepp, ansåg att immigranten var en kulturell hybrid eftersom hon står mellan två kulturer, den gamla som hon helst inte vill lämna och den nya, i vilken hon inte är helt accepterad. Denna tvetydiga position marginaliserade henne socialt.<sup>48</sup>

Everett V. Stonequist är den, som närmast efter Park, diskuterat och utvecklat resonemanget om den "marginaliserade människan" och han anser att immigranten inte nödvändigtvis behöver vara en jude. Stonequist håller med Parks resonemang om den marginaliserade människan som en kulturell hybrid men lyfter, till skillnad från Parks, fram hennes psykologiska status. Immigranten, säger Stonequist, hamnar i en ambivalent position mellan två olika grupper. Hon är både nära och avlägsen det nya landets kultur. Nära för att hon lever med människor från det nya landet, avlägsen för att hon tillhör en grupp av immigrerande människor. Att leva på en tröskel mellan två världar marginaliserar inte enbart individen socialt. Hennes känsla av tillhörighet som, genom immigrationen, delas mellan den gamla och nya kulturen ställer henne i en tvetydig position. Är det möjligt att låta sig upptas i en ny kultur och samtidigt bevara den gamla? Är det möjligt att bevara den gamla kulturen och samtidigt bli en del av den nya?<sup>49</sup>

Parks och Stonequists resonemang om den "marginaliserade människan" fick stor genomslagskraft i den dåtida amerikanska sociologin och en diskussion fördes angående deras uppfattningar och utvecklingar av Simmels "främling" i nordamerikanska sociologiska tidskrifter. Resonemangen som fördes inbegrep såväl den individuella som den sociala nivån. Främlingsbegreppet i Milton M. Goldbergs och Everett C. Hughes artiklar utgör exempel på en mer social form av begreppet om den marginaliserade människan. Arnold W. Greens och David I. Golovensky's texter behandlar den marginaliserade människan på individnivå.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Park, Robert E. & Burgess, Ernest W.: *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago: University of Chicago Press, 1921.

<sup>48</sup> Parks, Robert E.: "Human migration and the marginal man".

<sup>49</sup> Stonequist, Everett V.: *The Marginal Man*.

<sup>50</sup> Goldbergs, Milton M.: "A qualification of the marginal man theory", *American Sociological Review*, nr. 1, 1941; Hughes, Everett C.: "Social change and status protest: an essay on the marginal man", *Phylon*, nr. 10, 1949; Green, Arnold W.: "A re-examination of the marginal man concept", *Social Forces*, nr. 2, 1947; Golovensky, David I.: "The marginal man concept. An analysis and critique", *Social Forces*, nr. 3, 1952. Distinktionen bygger på den diskussion som förs i Dickie-Clark, H. F.: "The marginal situation: a contribution to marginality theory", *Social Forces*, nr. 3, 1965.

Goldberg utvidgar begreppet “kulturell hybrid” till att gälla marginella kulturer: “The ‘marginal area’ is conceived as a region where two cultures overlap and where the occupying group partakes of the traits of both cultures.”<sup>51</sup>

Idealbilden för den “marginaliserade kulturen” utgörs av andra eller tredje generationens immigranter eftersom de är grupper som lär sig leva mellan den nya och den gamla kulturen.<sup>52</sup> Hughes gör diskussionen om främlingen till en fråga om identitet och anser att den marginaliserade inte nödvändigtvis behöver vara en immigrant. Ett exempel på detta utgörs av en individ som lämnat sin sociala klass för att söka sig till en annan. Det föreligger alltid en risk att hon hamnar mellan två olika sociala klasser, vilka hon både tillhör och inte tillhör.<sup>53</sup>

Green och Golovensky kritiserar den generella användningen av Parks marginaliserade människa. Green efterlyser studier på individnivå som visar vilken grupp den enskilde individen helst identifierar sig med. Dessutom kritiseras de forskare som studerar immigrerande grupper och deras möte med den nya kulturen utan att specificera vilka kulturella skillnader som är relevanta i detta möte. Det måste med andra ord finnas en grund mot vilken det är möjligt att diskutera relevanta skillnader som kan öka förståelsen för varför konflikter mellan olika grupper uppstår.<sup>54</sup> Enligt Golovensky finns det ett värde i det begrepp som Parks utvecklat om den marginaliserade människan. Begreppet är emellertid endast användbart inom ett begränsat område och Golovensky anser, likt Green, att det förlorar sitt värde om det utvidgas till att gå utanför den enskilda individen.<sup>55</sup>

## Nykomlingen

Margaret Mary Woods “nykomling” skiljer sig från såväl Simmels som Parks definition av “främlingen” eftersom nykomlingen inte nödvändigtvis har några intentioner att stanna. Främlingen i form av nykomling utgörs av en individ som kommer idag och som kanske stannar, men lika väl kan ge sig av nästkommande dag. Woods studie behandlar endast det initiala mötet med värdkulturen och därför går det inte att säga om hennes begrepp “nykomling” är medlemsorienterat eller inte.<sup>56</sup> Denna position gör att Woods skiljer sig från dåtidens diskussion eftersom hon lämnar utrymme för en ömsesidighet mellan värd och nykomling. Den tidigare diskussionen (åtminstone fram till 1970-talet) för fram ett perspektiv där nykomlingens

---

<sup>51</sup> Goldbergs, Milton M.: “A qualification of the marginal man theory”, s. 52.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Hughes, Everett C.: “Social change and status protest”.

<sup>54</sup> Green, Arnold W.: “A re-examination of the marginal man concept”.

<sup>55</sup> Golovensky, David I.: “The marginal man concept”.

<sup>56</sup> Woods, Margaret Mary: *The Stranger*, s. 43f.

(eller snarare immigrantens) medlemsorientering är utlämnad till världens godtycke.<sup>57</sup>

Alfred Schütz använder i Woods efterföljd termen "nykomling" för att beteckna en främlings närvaro. Schütz skiljer sig emellertid från Wood på en punkt eftersom hans nykomling är medlemsorienterad. Precis som Parks nordamerikanska immigrant kommer nykomlingen med intentionen att stanna och bli accepterad av den nya kulturen. Schütz nykomling begränsas emellertid inte till immigranten utan det kan lika gärna röra sig om bondpojken som skall till college, någon som söker medlemskap i en social sammanslutning och så vidare.<sup>58</sup> Nykomlingens möte med den nya kulturen handlar om en medlemskapsökande process som går från avlägsenhet till närhet och med tiden torde den hybrida position som ger Parks immigrant en socialt marginaliserad position försvinna.<sup>59</sup>

I en senare artikel diskuterar Schütz begreppet "återvändaren". Skillnaden mellan en nykomling och en återvändare är att den förstnämnda ställs inför en helt ny situation och en för henne främmande social och kulturell miljö. En återvändare behöver, å sin sida, enbart återkalla minnet från förr. Det finns emellertid ett sken av främlingskap hos en återvändare. Tiden och vistelsen annorstädes har fört med sig erfarenheter som gör att hon inte är samma person som då hon en gång lämnade den plats hon nu återvänder till. Dessutom har platsen och människorna förändrats under hennes frånvaro. Vad som förenar dem är att båda har kommit för att stanna.<sup>60</sup>

## Sojourner

Alla främlingar har inte intentionen att stanna. Den amerikanske sociologen Paul Sius följer i Chicagoskolans anda den diskussion som startade med Park angående främlingens karaktär genom att bidra med begreppet "sojourner". Sius sojourner utgör jämte Woods nykomling ett exempel på en främling som inte nödvändigtvis kommer för att stanna. Därmed skiljer sig Sius sojourner från Simmels köpman, Parks immigrant och Schütz nykomling. Idealtypen för en sojourner utgörs av gästarbetaren eftersom hon vanligtvis etablerat ett hem utanför hemmet. I detta hem kan hon leva med sin gamla kultur tills det är dags att återvända till sitt ursprungliga hem.<sup>61</sup>

## Mot en modern främling

Simmels begrepp "främling" har, som sagt, haft stor genomslagskraft i den samhällsvetenskapliga litteraturen och dess forskning har resulterat i en ny

---

<sup>57</sup> Tabboni, Simonetta: "The stranger and modernity", s. 20.

<sup>58</sup> Schütz, Alfred: "The stranger".

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Schütz, Alfred: "The homcomer", *American Journal of Sociology*, nr. 5, 1945.

<sup>61</sup> Sius, Paul C. P.: "The Sojourner".

förståelse av främlingen. Denna utveckling har dock medfört vissa begränsningar. Fokus på immigranten har resulterat i att främlingen används för studier om social och kulturell marginalisering och ansökan om medlemskap och detta har hämmat utvecklingen av begrepp som beskriver främlingen.<sup>62</sup>

En annan relevant kritik som förts fram i diskussionen om främlingen utgörs av den amerikanske sociologen Donald L. Levine åsikt om att sociologin kring främlingen lider av en begreppsförvirring.<sup>63</sup> Vem är på besök och vem har intentionerna att stanna? Vem är värden vänlig emot och vem behandlas fientligt? Genom att utgå från Simmels "främling" och Woods "nykomling" utvecklar Levine en taxonomi som syftar till att reda ut den förvirring användningen och utvecklingen av nya begrepp fört med sig.<sup>64</sup> Levine diskuterar sex olika typer av främlingar och ser på deras intresse att bli en del av en gemenskap och världens respons mot främlingen. Gästen och inkräktaren är på besök. Värden möter gästen med vänlighet medan inkräktaren bemöts med fientlighet. En sojourner och en inre fiende uppehåller sig inom värdgemenskapens gränser vars medlemmar ger sojournern ett vänligt bemötande medan en antagonism uppvisas gentemot den inre fienden. Av medlemssökande bemöts nykomlingen bättre än den redan marginaliserade människan.

Denna taxonomi har emellertid inte undgått kritik. I sin studie om den moderna främlingen anser den amerikanske sociologen Lesley D. Harman att Levines texter sällar sig till den klassiska grupp av främlingstexter som han själv kritiserar eftersom taxonomin inte lever upp till samtidens tillstånd där marginaliseringen inte behöver utgöra utanförskap, utan är ett villkor för medlemskap.<sup>65</sup> Harman är den förste av en rad sociologer som, genom en genomgång av traditionella och nutida uppfattningar om främlingen, utvecklar ett modernt främlingsbegrepp som är mer anpassat efter samtida sociala villkor.

Dessa kritiker anser att de begrepp som utvecklades inom den klassiska sociologin har tappat sin relevans eftersom de inte passar in i den bild som det pluralistiska och mångkulturella samhället uppvisar. Kritiken riktas inte enbart mot de begränsningar som Levine diskuterar och som har med medlemskap att göra, utan även mot bilden av att främlingen har ett självskrivet utanförskap. Utanförskap produceras när närhet och medlemskap förs samman eftersom detta ger upphov till en uppdelning mellan det familjära eller nära å ena sidan och det avlägsna eller främmande å den andra. På grund av en kosmopolitisk masskultur, ökad urbanisering och mobilitet anser den klassiska teorins kritiker att uppfattningar om hemmet

---

<sup>62</sup> McLemore, S. Dale: "Simmel's stranger".

<sup>63</sup> Levine, Donald L.: "Simmel at a distance".

<sup>64</sup> Ibid., s. 23ff.

<sup>65</sup> Harman, Lesley, D.: *The Modern Stranger*, s. 41ff.

och det främmande måste definieras om. Vad som anses vara hemma och främmande i ett samhälle behöver med andra ord inte nödvändigtvis stämma överens med vad som anses vara hemma eller främmande i ett annat. Den strikta uppdelningen gör att den tidigare litteraturen negligerat den interaktion och ömsesidighet som sker då människor möter varandra.<sup>66</sup>

Trots likheter i kritiken av den tidigare diskussionen av främlingsbegreppet skiljer sig de nutida texterna om främlingen åt. Vissa anser att den utanförstående och den avvikande främlingen har försvunnit i det mångkulturella och pluralistiska samhället,<sup>67</sup> medan andra säger att det främlingskap som följer de människor som avviker från majoritetssamhället finns kvar, men har ändrat karaktär.<sup>68</sup>

### Den potentiella medlemmen

För Harman utgör främlingskapet ett hermeneutiskt problem. Genom att jämföra främlingen med den professionella betraktaren, som antropologen och etnografen, försätter Harman främlingen i en position från vilken hon kan lära sig att läsa av och få kunskap om den nya kulturens gemensamma koder. Harman anser att kommunikationen och vilja att kommunicera med varandra utgör grunden medlemskap. Med kommunikationen försvinner främlingskapet eftersom hon blir medlem av en så kallad språkgemenskap. Resonemanget bygger på en habermasiansk tanke om en ideal talsituation (som innebär att varje deltagare erkänns som en likvärdig samtalspartner), genom vilken värdgemenskapen inte enbart är villig att bemöta främlingen, utan även betrakta henne som en potentiell medlem. Även om en främling träder in i en redan existerande språkgemenskap, vilket ger henne en mindre privilegierad position i språkspelet, erbjuds hon, via den ideala talsituationen, kunskap om och förståelse för gemenskapens koder och det okända blir känt. Detta innebär också att främlingen blir känd och därmed betraktas hon inte längre som avvikare eller som stående utanför värdgemenskapen.<sup>69</sup>

Den tyske sociologen Rudolf Stichweh intar en liknande hållning som Harman och anser att det pluralistiska och mångkulturella samhället har sett den avvikande och utanförstående främlingen för sista gången. En främling, säger Stichweh, är en individ som saknar kunskap om en värdgemenskaps koder. Tudelningen mellan det kända eller det som tillhör och det främmande eller det som inte tillhör är inte relevant för det nutida samhället. Det fungerade i ett samhälle där främlingen utgjorde ett undantag, men i ett

---

<sup>66</sup> Ibid. Se även: Stichweh, Rudolf: "The stranger", Tabboni, Simonetta: "The Stranger and Modernity"; Dessewffy, Tibor: "Strangerhood without boundaries".

<sup>67</sup> Harman, Lesley, D.: *The Modern Stranger*; Stichweh, Rudolf: "The stranger".

<sup>68</sup> Tabboni, Simonetta: "The stranger and modernity"; Dessewffy, Tibor: "Strangerhood without boundaries"; Dickens, Bülent: *Strangers, Ambivalence and Social Theory*.

<sup>69</sup> Harman, Lesley D.: *The Modern Stranger*, kap. 4.

högt differentierat samhälle utgör främlingen inte längre en avvikelse utan är allestädes närvarande. När främlingen inte längre utgör ett undantag förlorar hon sin funktion som avvikande social figur och är inte längre en utanförstående individ. Vidare är det i en sådan miljö oklart vem som är gäst och vem som är värd. Genom att placera främlingen i en storstad utgörs problemet inte längre av vem som är främling utan av vem som är gäst och vem som är värd. När dessa, tidigare så tydliga, uppdelningar suddas ut försvinner även det skimmer av främlingskap som så ofta följer en människa som avviker från gällande värderings- och handlingsmönster.<sup>70</sup>

## Den avvikande

Ett mer politiskt filosofiskt resonemang som fokuserar identitet, annanhet och hybriditet uppvisar den franska sociologen Simonetta Tabboni i sin studie om främlingen.<sup>71</sup> Enligt Tabboni förutsätter det resonemang som förts i den klassiska sociologin att medlemskapet fungerar som en garanti för främlingskapets försvinnande. Simmels "främling", Parks "marginaliserade människa" och Schütz "nykomling" definieras enbart via deras utanförskap gentemot den kultur de möter. Problemet med denna typ av resonemang är att det negligerar skillnader eftersom främlingens kulturella erfarenhet eller ursprung ses som ointressant. Det går med andra ord inte att bortse från en individs klasstillhörighet, etnicitet och genus i ett resonemang angående främlingen och hennes relation till värdgemenskapen eftersom det är sådant som ligger bakom fysiskt våld, exkludering och främlingskap.<sup>72</sup>

Den ungerske sociologen Tibor Dessefffy ser, likt Tabboni, på det avvikande, men anser att Simmels främlingsbegrepp fortfarande är aktuellt. I sin artikel om främlingskap utan gränser utvidgas Simmels resonemang att gälla andra dimensioner än det geografiska rummet. Genom att använda hermafroditen som ett typexempel på en främmande social aktör och placera denne i olika kulturella sammanhang visar Dessefffy två saker. För det första finns det främlingar som fortfarande står utanför värdgemenskapen eftersom de anses avvika från deras uppfattning av det normala. För det andra går det inte att upphöja främlingskapet att gälla universellt. Föreställningen om vad som anses vara avvikande och hur reaktionerna mot det avvikande ter sig skiljer sig åt i olika kulturella sammanhang.<sup>73</sup> En liknande uppfattning finns hos den danske arkitekten och sociologen Bülent Dikens studie om turkiska immigranter i Köpenhamn.<sup>74</sup> Även här finner Simmels främling, såsom en representant mellan närhet och distans, sin aktualitet.

<sup>70</sup> Stichweh, Rudolf: "The stranger".

<sup>71</sup> Tabboni, Simonetta: "The stranger and modernity"; Dessefffy, Tibor: "Strangerhood without boundaries"; Dikens, Bülent: *Strangers, Ambivalence and Social Theory*.

<sup>72</sup> Tabboni, Simonetta: "The stranger and modernity".

<sup>73</sup> Dessefffy, Tibor: "Strangerhood without boundaries".

<sup>74</sup> Dikens, Bülent: *Strangers, Ambivalence and Social Theory*.



Både Dessewffy och Diken anser att det inte finns något som pekar på att den negativa attityd som majoriteten ofta uppvisar mot främlingen försvinner i en mångkulturell och pluralistisk värld.<sup>75</sup>

I ovanstående resonemang framkommer två olika positioner. Såväl Harmans och Stichwehs "främling" utgörs av kosmopoliten som social aktör som är van att röra sig som en främling i en värld av främlingar. Genom att upphöja främlingskapet till något universellt och göra det till en livsstil snarare än ett undantag försvinner främlingen som en utanförstående och avvikande social figur. Tabboni och Dessewffy anser att det avvikande inte försvunnit utan ändrat karaktär. Det finns fortfarande främlingar som, av en eller annan anledning, avviker alltför mycket för att de fortfarande bär på sitt utanförskap. Huruvida denna typ av främling kommer att försvinna är inte möjligt att uttala sig om. Det finns emellertid en sådan önskan i Tabbonis resonemang. Om utanförskapet beror på att man inte blir erkänd kan faktiskt främlingens utanförskap försvinna så snart alla människors särdrag erkänns. Hos Dessewffy och Dikens kan den avvikande främlingen till slut finna ett hem, men detta innebär inte att hon inte betraktas som en främling av en annan gemenskap.

Att jämställa livet i staden med livet med främlingen är en relevant jämförelse, men den suddar inte ut tanken om att det förekommer individer eller grupper som på grund av att de är annorlunda betraktas som främlingar av majoriteten. Det finns med andra ord människor i staden som betraktas som främlingar eftersom de avviker från de sociala konventioner som livet i staden vilar på.

Staden består av en stor mängd människor som inte känner varandra. Livet i staden levs som en främling bland främlingar, men samtidigt som staden utgör ett skydd för anonymiteten fungerar den som en källa till tillhörighet. Woods visade redan i sin storstadsstudie från 1934 att även om storstaden erbjuder fler strategier för att utveckla sociala relationer på än vad mindre orter på landsbygden gör, så framträder främlingen i relation till storstadens olika gemenskaper.<sup>76</sup> Samma resonemang för de amerikanska stadssociologerna Julie Mayer, Lyn H. Lofland och Richard Sennett i sina storstadsstudier.<sup>77</sup> Deras resonemang går ut på att gemenskaperna avgränsas och utgör ett skydd mot utsidan. Dessa gemenskaper består av individer som känner varandra personligen och som avgränsar gemenskapen från världen av främlingar. Denna värld, som består av främlingar, utgörs av stadens

---

<sup>75</sup> Av de tänkare som använts i denna genomgång av föreställningar om den moderna främlingen är det enbart Dessewffy och Dikens som refererar till och använder sig av de resonemang Bauman för om främlingen.

<sup>76</sup> Wood, Margaret, Mary: *The Stranger*.

<sup>77</sup> Meyer, Julie: "The stranger and the city", *The American Journal of Sociology*, nr. 5, 1951; Lofland, Lyn H.: *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*, New York: Basic Books Inc, 1973; Sennett, Richard: *The Fall of the Public Man*, New York: W. W. Norton & Company Inc, 1986.

offentliga sfär, dess gator och torg, caféer och restauranger samt andra offentliga platser där stadens invånare och besökare har rätt att vistas.<sup>78</sup> Storstaden är den värld som människor genom att forma grannskap, gemenskaper och andra former av sammanslutningar, skärmar av sig och formar en värld fri från främlingar.

### Främlingen “ante portas”

Även om det i staden erbjuds en plats där främlingar möts betyder detta inte att vissa individer eller grupper inte kan anses vara mer främmande än andra. Att lämna den offentliga sfären och träda in i den privata sfären innebär inte att främlingen försvinner utan att hon lämnas utanför. Då en individ accepteras av en gemenskap upphör hon att vara en främling för dess medlemmar. Hennes främlingskap kvarstår emellertid i relationen till andra gemenskaper. Detta innebär dels att där sociala gemenskaper formas framträder även främlingar, dels att mötet med främlingen är situerat och formas i relation till den gemenskap hon möter. Problemet med att upphöja främlingen till ett universellt fenomen är således att det negligerar de främlingar som är mer främmande än andra genom att placera alla typer av främlingar i en enda kategori.

Kosmopoliten, flyktingen, immigranten och turisten utgör alla uttryck för främlingen. De är alla på väg och tillhör inte den plats de vistas på. Det finns emellertid en nyansskillnad vad gäller främlingen. Det finns en skillnad mellan turisten och flyktingen eftersom turisten kan återvända hem när hon så önskar. Det är en skillnad mellan kosmopoliten och immigranten eftersom kosmopoliten vistas, som en främling, på en plats hon själv valt medan immigranten står som en främmande nykomling bland redan etablerade. Det är också en skillnad mellan immigranten och flyktingen eftersom en immigrant söker sig ett hem, medan flyktingen flyr från sitt. Att vara på väg innebär att på något sätt vara utanför, men att vara utanför innebär inte nödvändigtvis att vara på väg. Därför går det inte att säga att alla främlingar betecknas genom sin rotlöshet. En främling utgörs snarare av dem som inte passar in.

Den bakgrund jag skissat i detta kapitel fungerar för det första som en plattform mot vilken Baumans förståelse av främlingen blir relevant och ger en bild över hur diskussionen om främlingen förts. Bauman följer och utvecklar den tradition som startade med Simmels essä *der Fremde*. På grund av sin dubbelhet, att vara innanför och utanför samt nära och avlägsen på en och samma gång framstår främlingen i Baumans författarskap som ambivalensen inkarnerad. Att tillhöra mer än en kategori innebär för Bauman

---

<sup>78</sup> Meyer, Julie: “The stranger and the city”, s. 477f.; Lofland, Lyn H.: *A World of Strangers*, s. 18ff.; Sennett, Richard: *The Fall of the Public Man*, s. 16ff.

ambivalens, inkonsekvens och obestämbaerhet. Så länge främlingen inte håller sig på antingen utsidan eller insidan eller är varken nära eller avlägsen utgör hon ett hot mot den rådande ordningen.<sup>79</sup> Främlingen “ante portas” finns enligt Bauman kvar i en mångkulturell och pluralistisk värld.<sup>80</sup> Ståendes vid porten utgör hon ett hot att träda in i och skapa oro och oordning i den ordnade såväl som i den privata världen.

För det andra visar jag att främlingen inte försvinner genom pragmatiska utsagor och hoppfulla önskninrar. Främlingen i egenskap av *barbar* och *nochri* utgör tillsammans med den nya tidens *xenos* och *ger* en del av det samhälle i vilket människan lever som en främling bland främlingen. Det är lika problematiskt att tillskriva främlingen en enhetlig definition som att radera främlingen genom att säga att alla är främlingen. Det finns fortfarande individer och grupper som på grund av att de anses vara mer främmande än andra förvägras en självklar delaktighet i samhällslivet. Om något har försvunnit vore det mer rimligt att tänka sig att främlingen som generell “outsider” har ersatts med främlingen som den specifika “outsidern”. I ljuset av Baumans författarskap visar sig tesen om främlingen försvinnande allt mindre övertygande. Enligt Bauman har alla typer av samhällen sina egna uppsättningar av främlingen. Det finns främlingen i mångkulturella och pluralistiska samhällen fastän det i ett samhälle där människor skiljer sig från varandra inte borde finnas några kriterier för vad som anses vara avvikande. Det finns främlingen i mer homogena samhällen där det är lätt att avvika från majoritetens uppfattning av det normala. Främlingen försvinner med andra ord inte bara för att samhället blir mer pluralistiskt och mångkulturellt.

För det tredje visar jag med den bakgrund jag skissat att det i den tidigare diskussionen saknas ett utförligt resonemang om varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra. Det enda som framkommer är att främlingen som sociologisk form inte är en naturlig kategori utan skapas utifrån den grupp hon möter. Att diskutera främlingen som en social relation och ge exempel på vem som är en främling ger en grundläggande förståelse till varför främlingen betraktas som ett problem. Eftersom mitt intresse inte är att skapa eller finna prototyper eller att ringa in och kategorisera främlingen genom en empirisk kartläggning av den sociala världen, så kommer diskussionen att drivas vidare av frågan *varför* vissa (inte *vilka*) individer och grupper som framstår som mer främmande än andra.

---

<sup>79</sup> Se exempelvis, Bauman, Zygmunt: *Modernity and Ambivalence*, 1991, s. 1ff., 56ff.

<sup>80</sup> Bauman, Zygmunt, *Individualized Society*, 2001, s. 83-96.

### 3. Zygmunt Baumans författarskap

Detta kapitel syftar till att ge en kortfattad introduktion av Zygmunt Bauman, hans författarskap och den tidigare forskningen om honom. För att uppfylla detta syfte börjar kapitlet med en kortfattad genomgång av Baumans biografi och akademiska bana. Därefter följer ett avsnitt där sociologens *modus operandi* beskrivs och konturerarna skissas till de intellektuella influenser som påverkat författarskapet på ett grundläggande sätt. Till denna diskussion hör även de teman som löper kontinuerligt genom författarskapet. Avslutningsvis ges en presentation av författarens verk och den tidigare forskningen om hans författarskap. I detta sammanhang presenteras också vad som skiljer denna studie från den övriga receptionen om Baumans författarskap.

#### Vem är Zygmunt Bauman?

Det finns inte många källor som berättar något om Baumans liv. Den mest utförliga källan utgörs av hustrun Janina Baumans självbiografi *A Dream of Belonging*.<sup>81</sup> Boken är emellertid inte en berättelse om makens liv utan om hennes egna erfarenheter i efterkrigstidens Warszawa och den mångåriga resa som slutligen för dem båda till England. Övriga texter som ligger till grund för den kortfattade beskrivningen av hans liv utgörs av tre intervjuer<sup>82</sup> och tre artiklar<sup>83</sup> som återspeglar små skärvor av hans levnad.

Bauman föddes 1925 i den polska staden Poznan. Vid 14 års ålder tvingades han, på grund av antisemitiska strömningar, tillsammans med sin

---

<sup>81</sup> Bauman, Janina: *A Dream of Belonging*, London: Virago, 1986.

<sup>82</sup> På grund av avsaknad av litteratur som handlar om Baumans eget liv frångår jag den princip som ligger till grund för den övriga undersökningen genom att komplettera de texter som säger något om hans liv med följande intervjuer: Kilminster, Richard & Varcoe, Ian: "Sociology, postmodernity and exile: an interview with Zygmunt Bauman", i Bauman, Zygmunt: *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge, 1992; Bielefeldt, Ulrich: "Conversation with Janina Bauman and Zygmunt Bauman", *Thesis Eleven*, nr. 70, 2002; Welzer, Harald: "On the rationality of evil: an interview with Zygmunt Bauman", *Thesis Eleven*, nr. 70, 2002.

<sup>83</sup> Kilminster, Richard & Varcoe, Ian: "Introduction: intellectual migration and sociological insight", i Kilminster, Richard & Varcoe, Ian (red.): *Culture, Modernity and Revolution. Essays in Honor of Zygmunt Bauman*, London: Routledge, 1996; Morawsky, Stefan: "Baumans way of seeing the world", *Theory, Culture and Society*, nr. 1, 1998; Tester, Keith: "Introduction", i Bauman, Zygmunt & Tester, Keith: *Conversation with Zygmunt Bauman*, Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

familj att fly till Sovjetunionen. Bauman återupptog sina studier i Sovjetunionen och anslöt sig 16 år gammal, till den Röda Polska Armén som under denna tid var stationerad i Sovjetunionen. Han placerades vid fronten, kämpade mot tyska armén och var 1945 med i marschen mot Berlin. Efter kriget följde Bauman med armén till Warszawa där han avancerade till kaptens grad. Året därpå anslöt han sig till det polska arbetarpartiet. År 1953 avskedades han från armén (troligen på grund av att hans fader söker emigrationsvisum till Israel) och började studera på heltid vid institutionen för filosofi och socialvetenskap. Bauman, som studerade socialvetenskap och psykologi 1947, erhöll sin magisterexamen 1954 och två år senare sin doktorsexamen. Bauman var, förutom de år som tillbringades vid *London School of Economics* (1959) och vid universitetet i Manchester (1966), verksam vid institutionen som universitetslärare och senare professor fram tills han tvingades lämna sin tjänst vid Warszawa universitet 1967. Under sin tid som verksam sociolog i Warszawa var han även förste ansvarige utgivare av tidskriften *Studia Sociologiczne* som grundades år 1961.

Avskedandet gällde inte enbart en judisk professor i sociologi. Åtta professorer avskedades eftersom de ansågs påverka den polska ungdomen negativt. Partiet gjorde det svårt för judiska intellektuella eftersom dess centralkommitté hade svårt att tolerera att det judiska folket, som utgjorde en av Polens minoriteter, var en del av landets maktelit.<sup>84</sup> Bauman gick med i partiet eftersom där inte gavs något utrymme för någon form av rasism eller främlingsfientlighet. Den polska erfarenheten fick honom att omvärdera partiets linje. Partiet gick inte enbart hårt mot judar utan också mot dem som ansågs ha en alltför liberal syn på marxismen. Exempelvis avskedades den polske filosofen Leszek Kolakowski av den polska makteliten för dennes humanistiska uppfattning av marxism, som enligt partiet var revisionistisk.<sup>85</sup>

Driven i landsflykt tillbringade Bauman tre år, tillsammans med sin familj, i Israel där han var verksam som professor i Tel Aviv och Haifa. År 1971 bosatte sig familjen i Leeds och Bauman arbetade som professor i sociologi vid universitetet i Leeds fram till sin pension 1991.<sup>86</sup> Under sin yrkeskarriär har han också varit gästprofessor vid universiteten i Berekley,

---

<sup>84</sup> Labedz, Leopold: "Introduction", i Kolakowski, Leszek: *Marxism and Beyond: on Historical Understanding and Individual Responsibility*, London: Pall Mall Press, 1969, s. 3ff., not 2, s. 4.

<sup>85</sup> Kolakowski ansåg att den socialism som Polen erfor inte har något med marxism att göra. (Ibid.)

<sup>86</sup> Bauman blev med andra ord exkluderad genom det system han själv varit med om att bygga upp. Det går inte att bekräfta att Baumans bakgrund påverkat hans skrivande, men det går inte heller att utesluta det. Bauman anser att sociologens liv är mindre intressant än den sociologi som sociologen företräder. Jag håller med den brittiske sociologen Dennis Smith som säger att Bauman inte är i "bekännelsebranchen". (Smith, Dennis: *Zygmunt Bauman. Prophet of Postmodernity*, Cambridge: Polity Press, 1999, s. 36) I ett privat samtal med Bauman hösten 2000 ställde jag frågan om hans erfarenhet påverkat hans sätt att skriva och förstå sociologi. Svaret blev ett kort "kanske".

Yale, Canberra, St. John's och Köpenhamn. År 1989 förärades Bauman Amalfipriset för boken *Modernity and the Holocaust*. Nio år senare utnämndes han till professor emeritus i sociologi vid universitetet i Warszawa, samma år som han erhöll det prestigefyllda Theodor-W-Adorno-priset.<sup>87</sup>

## Baumans sociologi

Baumans sociologi är inte en enda mans verk. Bauman har i sina arbeten använt sig av och utvecklat tankeredskap ur de europeiska filosofiska och socialteoretiska traditionerna. I synnerhet har Antonio Gramscis praxisfilosofi och Claude Lévi-Strauss antropologi varit betydelsefulla för utvecklandet av Baumans sociologi. Detta innebär inte att hans sociologi kan klassificeras som marxistisk och/eller strukturalistisk. Bauman tillhör den skara tänkare som inte gör anspråk på att bygga ett enhetligt tanke-system eller en sammanhängande teori. I sina arbeten uppvisar Bauman en rad olika positioner som sträcker sig från strukturalism till poststrukturalism, från kritisk hermeneutik till fenomenologi, från modernitet till postmodernitet.

Baumans förhållande till det sistnämnda är lite problematiskt. När en diskussion om det postmoderna kommet på tal är det viktigt att skilja mellan *postmodernitet* och *postmodernism*. Medan det förstnämnda avser en social förändring som kännetecknas genom termer som exempelvis "pluralitet", "förflyktigande" och "konsumism", avser det senare en konstnärlig eller intellektuell position.<sup>88</sup> Eftersom Bauman varit väldigt försiktig med att inordna sig i en tradition framstår han som en någorlunda fristående tänkare. Jag anser att det inte råder något tvivel om att Bauman anser att det nutida samhället är postmodernt. Däremot är det mer tvivelaktigt om Bauman intar en postmodern intellektuell position. Det finns emellertid en kortfattad diskussion som förts om huruvida Bauman försöker utveckla en postmodern sociologi eller en sociologi om det postmoderna.

Den brittiske sociologen Shaun Best anser att Bauman misslyckats i sina strävanden att utveckla en postmodern sociologi eftersom denna inte svarar mot den postmoderna upplösningen av det sociala. Eftersom det sociala utgör den moderna sociologins grund vore en postmodern sociologi omöjlig.<sup>89</sup> Mer nyanserade, och därmed mer trovärdiga, argument för de amerikanska sociologerna Douglas Kellner och Georg Ritzer fram.<sup>90</sup> Ritzer

---

<sup>87</sup> Theodor-W.-Adorno-Preis der Stadt Frankfurt am Main, 1998.

<sup>89</sup> För en detaljerad diskussion om begreppen "postmodernitet" och "postmodernism" hänvisas till kapitel 6.

<sup>89</sup> Best, Shaun: "Zygmunt Bauman. Personal reflections within the mainstream of modernity", *British Journal of Sociology*, nr. 2, 1998, s. 311-320.

<sup>90</sup> Ritzer, Georg: *Postmodern Social Theory*, New York: McGraw-Hill, 1997, s. 155-169; Kellner, Douglas, "Zygmunt Bauman's postmodern turn", *Theory, Culture & Society*, nr. 1, 1998.

och Kellner är överens om att Bauman kan betecknas som en postmodern sociolog beroende på vilka verk som framhålls.<sup>91</sup> I ett avseende anser de båda att Bauman undviker en postmodern position eftersom denna förknippas med ett postmodernt läger som avvisar grunderna för sociologin. Denna risk gör att Bauman snarare framhåller vikten av en sociologi om det postmoderna.<sup>92</sup> Däremot tecknas, enligt Ritzer, en bild av en postmodern sociolog i kritiken över den moderna sociologins misslyckanden att fullfölja sina löften. Denna bild förstärks även då Bauman för in politik och etik i sociologin och avviker därmed från den moderna sociologins anspråk på normativ neutralitet.<sup>93</sup> Kellner håller med Ritzer på denna punkt men anser att Bauman misslyckats med att utveckla en systematisk sociologi om det postmoderna.<sup>94</sup> Min uppfattning i denna fråga är att Bauman formulerar en sociologi om det postmoderna och inte gör anspråk på att utveckla en postmodern sociologi.

Första gången termen "postmodernitet" dyker upp i Baumans författarskap är i en artikel om hur vänstern bör förhålla sig till kapitalismens utformning i ett konsumtionssamhälle. Enligt Bauman får den politiska vänstern, om den även fortsättningsvis skall fokusera de lidande klasserna, inte låta sig förföras av den postmoderna flyktigheten.<sup>95</sup> Andra gången som "postmodernitet" nämns är i *Legislators and Interpreters*.<sup>96</sup> Termen används inte för att beteckna ett socialt tillstånd utan för att beskriva ny social formation av intellektuella. De moderna intellektuellas proselytiska och lag-givande roll har tvingats träda tillbaka för en mer tolkande framtoning.

I Baumans kritik av den moderna sociologin framträder två olika typer av postmodern sociologi. Den ena presenteras som en imitation av den postmoderna andan och anser att allt är möjligt. Den andra föreställningen framställs som de marginaliserades försvarare. Eftersom båda lägren förstår det postmoderna som ett brott mot det moderna saknar de en förståelse för dialektiken mellan det moderna och det postmoderna. Enligt Bauman är det postmoderna samhället inte avskilt från, utan en del av det moderna samhället. Eftersom sociologin studerar samhällliga fenomen är det mer relevant, säger Bauman, att utveckla en sociologi om det postmoderna än en

---

<sup>91</sup> Såväl Ritzer som Kellner anser att Baumans tycker *Legislators and Interpreters* (1987), *Modernity and the Holocaust* (1989) och *Modernity and Ambivalence* (1991) är skrivna av en modern sociolog. Däremot anser de att *Postmodern Ethics* (1993), *Life in Fragments* (1995) och *Postmodernity and its Discontents* (1997) är skrivna av en postmodern sociolog. (Ritzer, Georg: *Postmodern Social Theory*, s. 155-169; Kellner, Douglas, "Zygmunt Bauman's postmodern turn")

<sup>92</sup> Ritzer, Georg: *Postmodern Social Theory*, s. 155ff.; Kellner, Douglas, "Zygmunt Bauman's postmodern turn", s. 83ff.

<sup>93</sup> Ritzer, Georg: *Postmodern Social Theory*, s. 158-166.

<sup>94</sup> Kellner, Douglas, "Zygmunt Bauman's postmodern turn", s. 85

<sup>95</sup> Bauman, Zygmunt: "The Left as a counter-culture of modernity", *Telos*, nr. 70, 1986.

<sup>96</sup> Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Cambridge: Polity Press, 1987, s. 1ff.

postmodern sociologi. Konkreta samhällsanalyser av det postmoderna sker i en dialog med den sociologi som lade grunderna för en vetenskap om samhället. Det är i kontinuiteten och diskontinuiteten mellan det moderna och det postmoderna som det är möjligt att konstruera en teoretisk modell över det postmoderna samhällets strukturer och på så sätt studera samhället på dess egna villkor.<sup>97</sup> Detta är inte detsamma som att utveckla en postmodern sociologi.<sup>98</sup>

Problemet med att framföra Bauman som en postmodern sociolog är att den dialog som Bauman för med moderna tänkare som Karl Marx, Max Weber och Georg Simmel går förlorad. Dessa tänkare är lika återkommande referenser i författarskapet som Antonio Gramsci, Claude Lévi-Struss, Theodor W. Adorno och Michel Foucault. I sitt senare författarskap utgör även Jean-François Lyotards och Richard Rortys plädering för den intellektuella tolkningens pluralitet två viktiga referenser.<sup>99</sup> Dessutom har Bauman, sedan 1989 i och med utgivningen av *Modernity and the Holocaust*, inspirerats av en fenomenologisk tradition utan att för den skull lämna en kritisk hermeneutisk tradition. Till skillnad från några av sina tidigare inspiratörer ser han inte förnuftet som idealiskt för moralisk vägledning. I sin utveckling av en förståelse av en moral som är oberoende av såväl förnuftet som det sociala har Bauman inspirerats av Emanuel Levinas och Knud E. Løgstrups resonemang om moralens ursprung.

Istället för att presentera Bauman som en antingen modern eller postmodern sociolog kommer sociologin att framföras som dialektiska

---

<sup>97</sup> Att studera ett givet samhälle på dess egna villkor är inget specifikt för det postmoderna. I två tämligen liktydiga artiklar argumenterar Bauman för att det sovjetiska samhället inte kan förstås med idealtyper utvecklade för en förståelse av det västerländska samhället. (Bauman, Zygmunt: "Between state and society", *International Journal of Contemporary Sociology*, nr. 1, 1973; "Officialdom and class: bases of inequality in socialist society", i Parker, Frank (red): *The Social Analysis of Class Structure*, London: Tavistock, 1974) En liknande tanke förekommer i Baumans kritik av Albrecht Wellmer i vilken Bauman visar det problematiska med Wellmers försök att lösa nya problem med gamla lösningsförslag. (Bauman, Zygmunt: "Recension av Wellmer, Albrecht, 'The Persistence of Modernity: Essays in Aesthetics, Ethics and Postmodernism'", *The Journal of British Sociological Association*, nr. 1, 1992.

<sup>98</sup> De diskussioner som Bauman förde under 1980- och början av 1990-talen i fråga om en postmodern sociologi och en sociologi om det postmoderna är samlade i Bauman, Zygmunt: *Intimations of Postmodernity*.

<sup>99</sup> Dennis Smith argumenterar för att den tyske socialteoretikern Jürgen Habermas har haft en viktig roll i Baumans författarskap. (Smith, Dennis: *Zygmunt Bauman*, s. 27ff.) Jag förnekar inte att Habermas haft en roll för Baumans utveckling av en sin emancipatoriska sociologi under 1970-talets andra hälft. Detta framgår tydligt i Bauman, Zygmunt: *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding*, London: Hutchinson, 1978. Däremot anser jag att den kommunikativa inspiration Habermas skänkte Bauman under 1970-talet tog slut samtidigt som den började. Detta framgår tydligt i en recension av Habermas *Legitimation Crisis* där Bauman kritiserar författaren för hans positivistiska sida. (Bauman, Zygmunt: "Marx to Parsons", *New Society*, nr. 733, 1976) För en kritik av Habermas hänvisas även till Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters*, s. 35; "Sociological Enlightenment – for whom, about what?", *Polish Sociological Review*, nr. 123, 1998, s. 48; "Recension av Habermas, Jürgen, 'The Philosophical Discourse of Modernity'", *Sociology*, nr. 3, 1988.



betraktelser över samtiden. Precis som i Adornos *Minima Moralia* framställs i Baumans arbeten dialektiska bilder.<sup>100</sup> När ett fenomen konfronteras med sin motsats visar det sig att det finns mer i detta fenomen än vad det kan verka vid en första anblick. Baumans syfte med att förstå samtiden genom dialektiska bilder är att visa bristen på samförstånd och vad som framkallar lidande och intolerans mot det avvikande. Vad som åsamkar lidandet är inte nödvändigtvis detsamma i en högmodern eller postmodern fas av det moderna samhällets historia.

## Studiens empiri

Bauman har arbetat och arbetar efter sin egen hermeneutik. Han återkommer alltså till tidigare teman och material för att antingen omtolka dem eller knyta an till det nyligen sagda. Vissa teman har dykt upp och försvunnit för att sedan åter dyka upp, andra har fungerat som ett mer bestående inslag i författarskapet. I denna kortfattade presentation som snarare fungerar som en överblick än en utförlig beskrivning av innehållet presenteras det övergripande innehållet i Baumans texter. En mer detaljerad genomgång kommer att göras av dess innehåll i avhandlingens olika kapitel. De fält som författarskapet täcker sträcker sig från klass till kultur, från intellektuella till Förintelsen, från arbete och kapital till död och odödlighet, från globalisering till gemenskap och konst, från moral till politik.

I analyserna fokuseras främlingen i egenskap av att tillhöra de lidande klasserna. De lidande klasserna mot vilka uppmärksamheten riktas utgörs inte av arbetare, utan av dem som står utanför den samhällsliga gemenskapen. Genom att sätta fokus på de lidande klasserna och genom att använda främlingen som en metafor för de individer och grupper som inte ges eller förvägras delaktighet i samhällslivet visar det sig att den Andre inte nödvändigtvis utgör den sociala ordningens andra. Dessa andra framträder i Baumans arbeten i olika skepnader, som "juden" och "vagabonden". Därmed blir det också tydligt att de lidande klassernas medlemmar tenderar att av majoritetssamhället inte betraktas som lidande utan som tillhörande de farliga klasserna.

I studien behandlas Baumans engelskspråkiga publikationer bestående av böcker, artiklar och recensioner. Egen korrespondens med författaren är utelämnad tillsammans med de intervjuer med författaren som är publicerade i böcker och tidskrifter.<sup>101</sup>

De texter som lästs inför denna studie består av 24 böcker, 150 artiklar och 96 recensioner skrivna mellan åren 1960-2004. Eftersom Bauman inte

---

<sup>100</sup> Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexioner ur det stympade livet*, Lund: Studentlitteratur, 1986.

<sup>101</sup> På grund av begränsad tillgång till material har jag brutit mot denna princip vid två tillfällen. Det första regelbrottet sker under rubriken "Vem är Zygmunt Bauman" och det andra sker i min beskrivning av Gramscis betydelse för Baumans intellektuella utveckling.

har för vana att bokföra sina texter finns det ingen bibliografi av Baumans texter som kan hävda fullständighetsanspråk. Den mest detaljerade redovisningen över författarskapets engelskspråkiga texter återges i en bilaga till denna studie. Därför bör det tilläggas att ingen tidigare studie har använt ett sådant brett material som utgör underlaget i min undersökning. En äkthetsbetygelse av denna utsaga kan naturligtvis inte ges, men det finns åtminstone ingen nedtecknad studie som redogör för den typ av genomläsning och urval som gjorts inför denna studie.

Genom att läsa den engelskspråkiga produktionen har böcker, artiklar och recensioner skrivna på polska under åren 1958-1967 uteslutits för denna studie.<sup>102</sup> Detta innebär emellertid inte att tillgången till texter skrivna till och med år 1968 gått förlorad. För det första publicerades 13 artiklar i de engelskspråkiga tidskrifterna *The Polish Sociological Bulletin*, *International Social Science*, *Co-existence*, *Social Research* och *Polish Round Table*. För det andra översattes boken *Between Class and Élite. The Evolution of the British Labour Movement: A Sociological Study* som ursprungligen skrevs på polska 1960 till engelska år 1972. För det tredje finns tre böcker, skrivna under åren 1963-1967, recenserade på engelska i *The Polish Sociological Bulletin*.<sup>103</sup> Recensionerna ger en generell uppfattning av dominerande och återkommande grundtankar i Baumans polska författarskap. Det saknas med andra ord inte kontinuitet mellan de polska texterna och de engelskspråkiga.<sup>104</sup>

På grund av det stora antalet artiklar och recensioner återges här endast bokutgåvorna. För artiklar och recensioner hänvisas till bibliografin i slutet av boken. De olika upplagor av samma bok som inte medfört en innehållslig revision eller inledande kommentar om den tidigare utgåvan har uteslutits ur bibliografin. Bibliografin fungerar också som referenslitteratur till detta arbete. Under varje årtal presenteras böcker, artiklar och recensioner i nämnd ordning.

---

<sup>102</sup> För en presentation av Baumans polska texter före 1968 hänvisas till den förteckning som återges i Kilminster, Richard & Varcoe, Ian: *Culture, Modernity and Revolution*, s. 248-260.

<sup>103</sup> Tyrowicz, Stanislaw: "Zarys sociologii. Zagadnienia i projekcja", *Polish Sociological Bulletin*, nr. 1, 1963; Szacki, Jerzy: "Wizje ludzkiego swiata. Studia nad spoleczna genera i funkcja sociologii", *Polish Sociological Bulletin*, nr. 1, 1966; Czerwinski, Marcin: "Kultura i spoleczenstwo. Preliminaria", *Polish Sociological Bulletin*, nr. 1, 1967.

<sup>104</sup> Det finns emellertid en diskontinuitet i författarskapet som är värd att nämna. De mikrosociologiska studier som Bauman utförde under 1950- och 1960-talen lyser med sin frånvaro efter det Bauman tvingades att lämna Polen. Jag kan inte uttala mig om de polskspråkiga studiernas karaktär utan enbart hänvisa till två engelskspråkiga exempel från år 1962. Det första utgörs av en empirisk kartläggning över ungdomars livsåskådningar. Det andra exemplet utgörs av en undersökning som försöker beskriva de hierarkiska och makt- burna relationerna mellan de arbetare som är partipolitiskt aktiva och icke politiskt aktiva arbetare samt den roll partiet intar mellan arbete och kapital. (Bauman, Zygmunt: "Values, standards of success of the Warsaw youth", *The Polish Sociological Bulletin*, nr. 1-2, 1962; "Social structure of the party organisation in industrial works", *The Polish Sociological Bulletin*, nr. 3-4, 1962)

Av de 25 böcker Bauman skrivit på engelska finns en lärobok och fyra essäsamlingar. Monografierna *Towards a Critical Sociology. An Essay on Common-Sense and Emancipation* (1976) och *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding* (1978) utgör tillsammans med läroboken *Thinking Sociologically* (1990) och essäsamlingen *Intimations of Postmodernity* (1992) reflektioner över sociologins historia, studieobjekt, syfte och olika traditioner. Om människans öden och äventyr i produktions- och konsumtionssamhället handlar *Between Class and Élite. The Evolution of the British Labour Movement: A Sociological Study* (1960), *Memories of Class. The Pre-History and After-Life of Class* (1982), *Freedom* (1988), och *Work Consumerism and the New Poor* (1998). En introduktion till förståelsen av samhällsliga maktförhållanden och samhällslig alienering ges i en av Baumans mest grundläggande böcker, *Culture as Praxis* (1973).<sup>105</sup> Detta tema följs upp i *Socialism. The Active Utopia* (1976), *Legislators and Interpreters. On Modernity Post-Modernity and Intellectuals* (1987), *Modernity and the Holocaust* (1989), *Modernity and Ambivalence* (1991) och *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (1992). Hur människan skall leva tillsammans utgör den fråga som lyfts fram i böckerna *Postmodern Ethics* (1993) samt i essäsamlingarna *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality* (1995) och *Postmodernity and its Discountents* (1997). Den senare av dessa inbegriper också frågor om politikens innebörd och sträcker sig därmed utanför moralens landskap och fungerar som en övergång till *In Search of Politics* (1999). Denna bok fokuserar tillsammans med *Globalization. The Human Consequences* (1998) och *Community. Seeking Safety in an Insecure World* (2001) frågor om social rättvisa. Detta tema, som inbegriper frågan hur människor skall leva tillsammans, utgör också grunden för diskussionerna i *Liquid Modernity* (2000), essäsamlingen *The Individualized Society* (2001) samt i monografierna *Society Under Siege* (2002) *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds* (2003), *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts* (2004) och *Europe. An Unfinished Adventure* (2004).<sup>106</sup>

## Tidigare texter om Baumans författarskap

Litteraturen kring Baumans sociologi är inte speciellt omfattande. Nedan görs en kortfattad redogörelse för de texter som finns. Med litteratur om Bauman avses endast de texter som på ett systematiskt sätt berör hela eller

---

<sup>105</sup> I detta arbete används den andra utgåvan av denna bok, Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, London: SAGE Publications, 1999.

<sup>106</sup> Boken *Europe. An Unfinished Project* (Cambridge: Polity Press, 2004) ingår ej i mitt arbete om främlingen i Baumans författarskap beroende av den korta tid mellan boken utgivning och tryckningen av föreliggande arbete.

delar av författarskapet, kronologiskt eller tematiskt. Detta innebär att texter som på ett sporadiskt sätt hänvisar till Bauman inte tillhör receptionen.

Den första systematiska analys som gjordes av Baumans arbete utgörs av Ian Varcoe och Richard Kilminsters "Addendum: culture and power in the writings of Zygmunt Bauman".<sup>107</sup> Kapitlet, som publicerades i samband med festskriften *Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman* utgör bokens enda kapitel som diskuterar Baumans författarskap.<sup>108</sup> Övriga artikelförfattare fokuserar sådana typer av problem som är karaktäristiska för Baumans arbete och som utgörs av exempelvis makt, kultur, modernitet, postmodernitet och totalitarism.<sup>109</sup>

De två första introduktionsböckerna, som utgavs år 1999 heter *Zygmunt Bauman: Prophet of Modernity* och *Zygmunt Bauman: Dialects of Modernity*, är skrivna av den engelske sociologen Dennis Smith respektive den australiensiske sociologen Peter Beilharz.<sup>110</sup> Dessa två böcker utgör tillsammans med den danske sociologen Michael H. Jacobsens bok *Zygmunt Bauman. Den Postmoderne dialektik*, som utkom 2004, tre introduktionsböcker till Baumans författarskap.<sup>111</sup> Böckerna ger översikter av Baumans sociologi och intellektuella gärning och ger en grundläggande och klargörande introduktion till Baumans arbete. Smiths, Beilharz och Jacobsens genomgångar av Baumans författarskap är beskrivande och klargörande snarare än problematiserande och ger en god bakgrund till och förståelse för Baumans sociologi. Dels lyfter de fram centrala teman i författarskapet, som kapitalism och socialism, modernitet och postmodernitet, Förintelsen och främlingsfientlighet, politik och moral och sociologins kritiska potential, dels ger de svar på frågor om Baumans intellektuella utgångspunkter och influenser.<sup>112</sup>

Två specialutgåvor om Baumans sociologi har givits ut av tidskrifterna *Theory, Culture and Society* och *Thesis Eleven*.<sup>113</sup> Den sistnämnda tidskriften skiljer sig något från den förstnämnda eftersom artiklarna i denna är koncentrerade till att lyfta fram olika spår i Baumans författarskap. Här finns en av de få artiklar som diskuterar de texter som behandlar författarskapets

---

<sup>107</sup> Varcoe, Ian & Kilminster, Richard: "Addendum: culture and power in the writings of Zygmunt Bauman", i Kilminster, Richard & Varcoe, Ian (red.): *Culture, Modernity and Revolution*. En kortfattad och grundläggande beskrivning av Baumans författarskap ges även i Varcoe, Ian: "Zygmunt Bauman", i Elliott, Anthony & Ray, Larry (red.): *Key Contemporary Social Theorists*, Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

<sup>108</sup> Kilminster, Richard & Varcoe, Ian (red.): *Culture, Modernity and Revolution*.

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Smiths, Dennis: *Zygmunt Bauman*; Beilharz, Peter: *Zygmunt Bauman. Dialectic of Modernity*, London: SAGE Publications, 1999.

<sup>111</sup> Jacobsen, Michael H.: *Zygmunt Bauman. Den postmoderne dialektik*, Köpenhamn: Hans Reitzels Forlag, 2004.

<sup>112</sup> Den senast utgivna introduktionen till Baumans författarskap, Tester, Keith: *The Social Thoughts of Zygmunt Bauman*, Palgrave Macmillan, New York, 2004, har på grund av tidsbrist inte tagits med i mitt arbete.

<sup>113</sup> *Theory, Culture & Society*, nr. 1, 1998; *Thesis Eleven*, nr. 70, 2002.

fokus på Östeuropa.<sup>114</sup> Den enda artikel som tidigare tagit upp Baumans texter om Östeuropa utgörs av Kolakowskis artikel, "A pleading for a revolution: a rejoinder to Zygmunt Bauman". Artikeln utgör emellertid ingen systematisk genomgång av Baumans författarskap, utan är en kritisk riktad mot Baumans förståelse av termen "revolution".<sup>115</sup> Övriga texter i *Thesis Eleven* lyfter fram intellektuella avtryck i författarskapet<sup>116</sup> och för författarskapet relevanta teman såsom fattigdom, frihet och främlingskap.<sup>117</sup>

Två andra artiklar som utgör en genomgång av teman i författarskapet är "Bauman's strangers: impairment and the invalidation of disabled people in modern and post-modern cultures" och "The sociology of sport reassessed in light of the phenomenon of Zygmunt Bauman". Dessa skiljer sig emellertid från dem som presenteras i ovan nämnda nummer av *Thesis Eleven* eftersom deras syfte är att förstå hur Baumans teoretiska resonemang kan användas inom andra områden än hans eget snarare än att belysa författarskapet som sådant.<sup>118</sup>

Artiklarna i *Theory, Culture and Society* ger förutom korta introduktioner i Baumans liv, sociologi och intellektuella inflytande<sup>119</sup> två artiklar om mottagandet av Baumans texter om Förintelsen i Tyskland. Enligt Ian Varcoe och Hans Joas har avvikelser från den så kallade "Sonderweg-tesen" (att Förintelsen var ett resultat av en försenad modernitet) medfört kraftiga reaktioner i Tyskland. Enligt Bauman är den tyska erfarenheten inte unikt tysk utan ett uttryck för moderniteten som sådan.<sup>120</sup>

---

<sup>114</sup> Beilharz, Peter: "Modernity and communism: Zygmunt Bauman and the other of totalitarianism", *Thesis Eleven*, nr. 70, 2002.

<sup>115</sup> Laszek Kolakowski: "A pleading for a revolution: a rejoinder to Zygmunt Bauman", *European Journal of Sociology*, nr. 2, 1970. I sin kritik av Baumans revolutionsbegrepp utgår Kolakowski från Bauman, Zygmunt: "Social dissent in the East European political system", *European Journal of Sociology*, nr. 1, 1970. Andra artiklar där Bauman diskuterar termen "revolution" utgörs av "A postmodern revolution?", i Frenzel-Zagórska, Janina (red.): *From a One Party State to Democracy: Transition in Eastern Europe*, Amsterdam: Edition Rodopi, s. 3-19, 1993 och "A revolution in the theory of revolutions", *International Political Science Review*, nr. 1, 1994.

<sup>116</sup> Tester, Keith: "Paths in Zygmunt Bauman's social thought", *Thesis Eleven*, nr. 70, 2002.

<sup>117</sup> Hogan, Trevor: "The spaces of poverty: Zygmunt Bauman 'after' Jeremy Seabrook", *Thesis Eleven*, nr. 70, 2002; Marotta, Vince: "Zygmunt Bauman: order, strangerhood and freedom", *Thesis Eleven*, nr. 70, 2002.

<sup>118</sup> Hughes, Bill: "Bauman's strangers: impairment and the invalidation of disabled people in modern and post-modern cultures", *Disability and Society*, nr. 5, 2002; Blackshaw, Tony: "The sociology of sport reassessed in light of the phenomenon of Zygmunt Bauman", *International Review for the Sociology of Sport*, nr. 2, 2002.

<sup>119</sup> Kilminster, Richard & Varcoe, Ian: "Three appreciations of Zygmunt Bauman", *Theory, Culture & Society*, nr. 1, 1998; Morawski, Stefan: "Baumans way of seeing the world"; Smith, Dennis: "Zygmunt Bauman. How to be a successful outsider", *Theory, Culture & Society*, nr. 1, 1998; Kellner, Douglas: "Zygmunt Baumans postmodern turn"; Nijhof, Peter: "The right to inconsistency", *Theory, Culture & Society*, nr. 1, 1998.

<sup>120</sup> Varcoe, Ian: "Identity and the limits of comparison: Bauman's reception in Germany", *Theory, Culture & Society*, nr. 1, 1998; Joas, Hans: "Bauman in Germany: Modern violence and the problem of German self-understanding", *Theory, Culture & Society*, nr. 1, 1998.

Andra källor till Baumans författarskap består av två "samtalsböcker", en så kallad "reader" och en samling om fyra band.<sup>121</sup> Båda samtalsböckerna, i vilka Bauman samtalar med den brittiske sociologen Keith Tester och den italienske journalisten Benedetto Vecchi, inleds med att respektive samtalspartner kortfattat presenterar av Bauman och hans sociologi.<sup>122</sup> I *The Bauman Reader* ger utgivaren Beilharz en introduktion till Baumans författarskap. Introduktionen, som heter *Reading Zygmunt Bauman*, är en mindre omarbetad version av artikeln "Reading Zygmunt Bauman: looking for clues" från *Thesis Eleven*. Denna introduktion inleder också *Zygmunt Bauman. A Four Volume Set*. De fyra volymerna utgör en samling texter bestående av tidigare publicerade artiklar om Bauman som avser att skänka förståelse till hans arbeten.<sup>123</sup>

En av de fåtal texter som behandlar Baumans syn på intellektuella utgörs (förutom stycken i ovan nämnda introduktionsböcker) av artikeln "Zygmunt Bauman and the question of the intellectual in postmodernity". I denna text diskuterar den polske filosofen Marek Kwiek Baumans förståelse av intellektuellas sociala roll och ansvar för hur världen ordnas och vilka konsekvenser som springer ur denna ordning.<sup>124</sup> Ett närliggande tema finner man i den brittiska religionsvetaren David Torewells genomgång av Baumans förnuftskritik.<sup>125</sup> I artikeln "The terrorism of reason in the thought of Zygmunt Bauman" beskriver Torewell två områden som ligger i fokus för hans kritiker, nämligen modernitetssyn och förståelse av moral. Aktuella försök att kritiskt kommentera och negativt värdera Baumans förståelse av dessa områden utgörs av följande artiklar: "On communism, post communism, modernity and postmodernity. Some thought stimulated by Zygmunt Bauman", "A reply to my critics", "Postmodern Ethics", "The missing ground", "Business ethics and Baumans ethics", "Zygmunt Baumans postmodern turn", "Zygmunt Bauman. Personal reflexions within the mainstream of modernity", "Is Bauman's bureau Weber's bureau? A comment" och "Zygmunt Bauman's poisoned gift of morality".<sup>126</sup> Bauman

---

<sup>121</sup> Bauman, Zygmunt & Tester, Keith: *Conversations with Zygmunt Bauman*; Bauman, Zygmunt: *Identity. Conversations with Benedetto Vecchi*, Cambridge: Polity Press, 2004; Beilharz, Peter (red.): *The Bauman Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 2001; Beilharz, Peter: *Zygmunt Bauman. A Four Volume Set*, London: SAGE Publications, 2002.

<sup>122</sup> Tester, Keith: "Introduction", Vecchi, Benedetto: "Introduction by Benedetto Vecchi", i Bauman, Zygmunt: *Identity*, s. 1-8.

<sup>123</sup> Beilharz, Peter: "Reading Zygmunt Bauman: looking for clues", *Thesis Eleven*, nr. 54, 1998; "Introduction by Peter Beilharz: Reading Zygmunt Bauman: looking for clues", i Beilharz, Peter (red.): *The Bauman Reader*.

<sup>124</sup> Kwiek, Marek: "Zygmunt Bauman and the question of the intellectuals in postmodernity", *Centre for Western European Studies Working Paper Series*, nr. 22, 1997.

<sup>125</sup> Torewell, David: "The terrorism of reason in the thought of Zygmunt Bauman", *New Blackfriars*, 1995.

<sup>126</sup> Holmes, Leslie: "On communism, post communism, modernity and postmodernity. Some thought stimulated by Zygmunt Bauman", i Frenzel, Zagorska (red.): *From a One Party State to Democracy: Transition in Eastern Europe*, Amsterdam: Edition Rodopi, 1993; Heller,

kritiseras för att företräda en alltför generaliserande och negativ modernitets-syn och en allt för grundlös moral. Kritiken är, enligt min mening, i viss mån vidlyftig och grundar sig ibland på missförstånd. grundar sig på missförstånd. För det första handlar Baumans kritik av moderniteten inte om att allt är dåligt utan om att det är viktigare för sociologin att fokusera de omständigheter som åsamkar människor lidande än att lyfta fram modernitetens goda. För det andra kritiserar Baumans grundlösa moral på alltför lösa grunder och utan traditionsmedvetenhet.<sup>127</sup> Till skillnad från denna kritik ger Jacobsen en mer nyanserad bild av Baumans moraluppfattning i artikeln "Zygmunt Bauman. Nærhed i en global verden – om moral og etik i postmoderniteten".<sup>128</sup> Jacobson skiljer sig från de övriga kritikerna genom att han försöker förstå Baumans uppfattning om moral på textens egna villkor snarare än att jämföra densamma utifrån sin egen uppfattning om vad moral är och vad det innebär att vara moralisk.

Fokus på postmodernitet och moralisk individualitet utgör ett kontinuerligt inslag i de böcker som utgivits om Bauman i Tyskland. *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik; Moralische Individualität. Eine Kritik der postmodernen Ethik von Zygmunt Bauman und ihrer soziologischen Implikationen für eine soziale Ordnung durch Individualisierung und Politik und Postmoderne. Libertäre Aspekte in der Soziologie Zygmunt Baumans.*<sup>129</sup>

För intervjuer som ger en inblick i Baumans liv och förståelse för hans samlade verk hänvisas till "Sociology, postmodernity and exile: an interview with Zygmunt Bauman", "Modernity, postmodernity and ethics – an interview with Zygmunt Bauman", "Conversation with Janina Bauman and Zygmunt Bauman", "On the rationality of evil: an interview with Zygmunt

---

Agnes: "A reply to my critics", i Burnheim, John (red.): *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam: Edition Rodopi, 1994; Lash, Scott: "Postmodern ethics. The missing ground", *Theory, Culture & Society*, nr. 2, 1996; ten Bos, Rene: "Business ethics and Baumans ethics"; *Organisation Studies*, nr. 6, 1997; Kellner, Douglas: "Zygmunt Baumans postmodern turn", Best, Shaun: "Zygmunt Bauman"; de Gay, Paul: "Is Bauman's bureau Weber's bureau? A comment", *British Journal of Sociology*, nr. 4, 1999; Junge, Mattias: "Zygmunt Bauman's poisoned gift of morality", *British Journal of Sociology*, nr. 1, 2001.

<sup>127</sup> Frågor om Baumans modernitets- och moraluppfattning kommer på ett mer genomgripande sätt att diskuteras i avhandlingens femte respektive sjunde kapitel.

<sup>128</sup> Jacobsen, Michael H.: "Zygmunt Bauman. Nærhed i en global verden – om moral og etik i postmoderniteten", i Jacobsen, Michael H., Carleheden, Mikael & Kristiansen, Søren: *Tradition og fornyelse – en problemorienteret teoriehistorie for sociologien*, 2001, Aalborg: Aalborgs universitetsforlag.

<sup>129</sup> Junge, Mattias & Kron, Thomas: *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik*, Opladen: Leske + Budrigh, 2001; Kron, Thomas: *Moralische Individualität. Eine Kritik der postmodernen Ethik von Zygmunt Bauman und ihrer soziologischen Implikationen für eine soziale Ordnung durch Individualisierung*, Opladen: Leske + Budrigh, 2001; Kastner, Jens: *Politik und Postmoderne. Libertäre Aspekte in der Soziologie Zygmunt Baumans*, Münster: Unrast, 2000.

Bauman” och “The journey never ends: Zygmunt Bauman talks to Peter Beilharz”.<sup>130</sup>

Den tidigare forskningen om Baumans författarskap utgörs dels av kortfattade kartläggningar och problematiseringar av olika teman, såsom makt och kultur, modernitet och postmodernitet samt moral och förnufts-kritik. Dels består receptionen av längre introducerande kartläggningar av författarskapets karaktär, kontinuitet och olika teman.

Det finns ingen systematisk genomgång av främlingen i Baumans författarskap, däremot finns det ett antal texter i vilka Baumans främpling presenteras och används. Författarna till dessa texter är överens om att Bauman förståelse av främlingen i termer av sociologisk form utgör ett viktigt bidrag till förståelsen av främlingsproblematiken. Baumans främpling presenterar en dubbel relation till den sociala ordningen. Samtidigt som främlingen inte existerar utan en given social ordning hotar hon att radera denna ordning.<sup>131</sup> Det finns även texter som lyfter fram att främlingens ambivalens finns i såväl heterogena som homogena samhällen. De är med andra ord överens om att främlingen inte försvinner i ett pluralistiskt och mångkulturellt samhälle.<sup>132</sup>

De studier som behandlar främlingen är möjliga att dela upp i två kategorier. Den första kategorin utgörs av studier där Baumans uppfattning om främlingen presenteras som ett återkommande tema i författarskapet. Den andra kategorin utgörs av de studier där rekonstrueringen av Bauman främpling syftar till att användas i studier inom andra områden.

Vad som skiljer mitt arbete från den tidigare forskningen om och användningen av Baumans författarskap är att jag använder författarskapet för att förstå ett givet fenomen. Min genomgång av främlingen i Baumans författarskap utgör visserligen en kartläggning av olika främlingsformer och av Baumans bild av modernitet, postmodernitet, kultur, makt, moral och politik men syftar ytterst till att förstå varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra. Detta innebär att min studie tillhör den andra av de två kategorierna som beskrivs ovan. Eftersom jag gör en

---

<sup>130</sup> Kilminster, Richard & Varcoe, Ian: “Sociology, postmodernity and exile”; Cantell, Timo & Pedersen, Poul Podell: “Modernity, postmodernity and ethics – an interview with Zygmunt Bauman”, *Telos*, nr. 93, 1992; Bielefeld, Ulrich: “Conversation with Janina Bauman and Zygmunt Bauman”; Welzer, Harald: “On the rationality of evil”; Beilharz, Peter: “The journey never ends: Zygmunt Bauman talks to Peter Beilharz”, i Beilharz, Peter (red): *The Bauman Reader*.

<sup>131</sup> Beilharz, Peter, *Zygmunt Bauman*, s. 20-32, 36f., 94-112, 123-136, 152-159; Dessewffy, Tibor: “Strangerhood without boundaries”, s. 608-614; Diken, Bülent: *Strangers, Ambivalence and Social Theory*, s. 121-135, Hughes, Bill: “Bauman’s strangers”, s. 580f; Marrota, Vince: “Zygmunt Bauman”, s. 42-48, 52; Smith, Dennis: *Zygmunt Bauman*, s. 17, 121-135, 156-165; Varcoe, Ian & Kilminster, Richard: “Addendum”, s. 221ff.

<sup>132</sup> Beilharz, Peter, *Zygmunt Bauman*, s. 123-136, 152-159; Dessewffy, Tibor: “Strangerhood without boundaries”, s. 608f.; Hughes, Bill: “Bauman’s strangers”, s. 580f.; Marrota, Vince: “Zygmunt Bauman”, s. 47f.; Smith, Dennis: *Zygmunt Bauman*, s. 17, 156-165.



systematisk genomgång av främlingen i Baumans författarskap utgör studien en del av den receptionen.

Som jag nämnde inledningsvis är det primära syftet med denna studie att förstå ett fenomen, genom att svara på frågan varför vissa människor är mer främmande än andra. Detta innebär inte att jag kommer att utesluta den tidigare receptionen. Jag har redan beskrivit den tidigare forskningen och hur min forskning skiljer sig från denna. Jag kommer nedan att kortfattat redogöra för mina bidrag till receptionen som framförallt utgörs av mina diskussioner angående Baumans uppfattning om moral och politik. En längre diskussion av dessa bidrag förs i avhandlingens olika kapitel. Dessutom ges en mer resonerande genomgång i avhandlingens avslutande kapitel där jag även diskuterar vilka konsekvenser mitt bidrag får för förståelsen av inte enbart Baumans uppfattning av främlingen utan även för förståelse av hans syn på begreppen "kultur", "moral" och "politik".

Två tänkare som inte givits något intresse i författarskapet är den franske antropologen Claude Lévi-Strauss och den danske teologen Knud E. Løgstrup. Avsaknaden är förvånande eftersom det inte, åtminstone enligt min mening, är möjligt att förstå Baumans kultursyn respektive moraluppfattning utan dessa intellektuella influenser.

Även om Baumans uppfattning av kultur är inspirerad av Gramscis förståelse av kultur som en aktivitet utan slut är Lévi-Strauss uppfattning av människan som en strukturerande varelse grundläggande för Baumans förståelse för kultur som en samhällsordnande handling. I avhandlingens fjärde kapitel tydliggörs att Lévi-Strauss inflytande på Bauman inte handlar om att identifiera strukturer utan är mer metodinriktad och fokuserar hur människan strukturerar sin omgivning för att klara av att leva i den.

Att förstå Baumans moraluppfattning också genom Løgstrup, och inte enbart via Levinas, gör det möjligt att föra fram Baumans förståelse av den moraliska relationen som något mer än ett ovillkorligt ansvar för den Andre. Ansvaret bygger också på ett aktivt ställningstagande, vilket utgör grunden för att människa kan ta sitt moraliska ansvar. Denna förståelse är också viktig för en förklaring hur moralen övergår till det politiska genom att ansvaret förvandlas till rättvisa. I denna diskussion utgör den tyske religionsfilosofen Hans Jonas den franske psykoanalytikern Cornelius Castoriadis viktiga referenser. Även om den tidigare receptionen lyfter fram Jonas och Castoriadis som viktiga inspiratörer för Baumans arbeten om det politiska har kopplingen mellan moralens värld och det politiska inte tidigare redogjorts för. Med denna diskussion, som förs i kapitel 7, försöker jag fylla den saknad som finns i den tidigare receptionen angående relationen mellan moralisk närhet och social distans.

## 4. Kultur som praxis

Som framgått av tidigare kapitel utgör främlingen som sociologisk form ingen obekant figur och är därmed en del av en given social ordning. Därför är konstruktionen av den sociala ordningen en rimlig utgångspunkt i sökandet efter en förståelse till varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra. I detta kapitel kommer konturerna till Baumans främling att tecknas tillsammans med det sätt på vilket hon konstrueras i relation till den sociala ordningen. För att uppnå detta syfte kommer jag först att presentera Baumans kultursyn i tre steg: kultur som begrepp, kultur som praxis och kultur som makt. Därefter följer en diskussion om kultur som identitet i vilken jag låter Baumans främling växa fram mellan de identifierade formerna av en "vi-grupp" och en "de-grupp". I sin helhet är kapitlet tänkt att fungera som en grund för en förståelse av avhandlingens femte och sjätte kapitel, som behandlar främlingen i den moderna respektive postmoderna världen.

### Den andra naturen

Kultur, som kommer från verbet att kultivera, handlar om den av människohand skapade världen. I detta avseende utgör kulturen, i sin vidaste mening, den typ av "andra natur" som alltjämt påverkar människans liv. Den bild av kulturen som framträder i Baumans författarskap sträcker sig utanför föreställningen om kultur som en konstnärlig och intellektuell aktivitet, som finner sina uttrycksformer inom exempelvis konsten, litteraturen eller musiken.<sup>133</sup> Med kultur avses med andra ord hela människans sätt att leva såväl hennes andliga och intellektuella liv som hennes materiella grund.

För att en social ordning skall uppstå och fortsättningsvis reproduceras krävs, säger Bauman, energi och information. Med energi avses de ting som är nödvändiga för människans överlevnad såsom värme, skydd och föda. Genom information erhåller människan kunskap om hur "energin" kan finnas, skapas, organiseras och fördelas. Ur människans förmåga att tillför-

---

<sup>133</sup> Bauman, Zygmunt: "Uses of information: When social information becomes desired", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, nr. 1, 1971; *Towards a Critical Sociology: An Essay on Common-Sense and Emancipation*, London: Routledge & Keegan Paul, 1976, kap. 1; *Culture as Praxis*, kap. 1.

skansa sig "information" växer en given social ordning fram.<sup>134</sup> Denna process utgör den strukturerande aktivitet som handlar om att göra den slumpmässiga och kaosartade världen begriplig och möjlig att leva i genom att organisera den.<sup>135</sup>

Enligt Bauman strukturerar, i meningen ordnar, människan den oordnade världen genom att upprätta nätverk av relationer. Dessa nätverk utgör ett ordnat system vars olika relationer definieras utifrån hur de avgränsas till varandra. Att ordna ett samhälle innebär att dess delar (ting och människor) relateras till varandra genom att de tillskrivs en plats inom ett givet system. Genom att arrangera delarna i grupper och dessa grupper i relation till varandra gör människan världen begriplig. Delarnas mening finns i deras relationer till varandra, inte i delarna som sådana.<sup>136</sup>

Att människan ordnar sina samhällen för att klara av att leva i dem är ingen kontroversiell uppfattning. Vad som skiljer uppfattningarna åt är om den ordnande aktiviteten skapar eller skapas av samhället.<sup>137</sup> Enligt Bauman är samhället beroende av kulturen, men han tillägger att det inte är möjligt att skilja kultur och samhälle åt. Kultur som ett strukturerande system ordnar dels den sociala världen i vilken människan handlar, dels handlingen.<sup>138</sup>

Detta innebär att hela människans liv, hela hennes livssfär, är inspirerat av kulturen (som strukturerande aktivitet) eftersom hon i en dialektisk relation med andra människor, medvetet och omedvetet, låter sig inordnas i den sociala ordning hon själv varit med om att skapa. Kulturens mångfald visar sig inte enbart mellan olika folkgrupper eller samhällsformer. Varje typ av samhälle visar upp sin mångfald genom dess kastsystem, skråväsen, sociala och ekonomiska klasser, religiösa grupperingar eller andra former av sammanslutningar. De gemenskaper och utbyten som förekommer mellan kulturer utgör grunden till deras utveckling, varaktighet och ombytthet.<sup>139</sup> För Bauman innebär detta att kulturen har en given plats inom sociologin eftersom den är en del av själva grunden för människans sociala vara-i-världen. Kulturens plats i sociologin innebär emellertid inte att förståelsen av begreppet "kultur" är givet.

---

<sup>134</sup> Bauman, Zygmunt: "Uses of information", s. 20ff.; "Praxis: the controversial culture-society paradigm", i Shanin, Teodor (red.): *Rules of the Game: Cross-Disciplinary Essays in Scholarly Thought*, London: Tavistock, 1972.

<sup>135</sup> Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, kap. 1.

<sup>136</sup> Bauman, Zygmunt: "Marx and the contemporary theory of culture", *Social Science Information*, nr. 3, 1968, s. 491f.; "Praxis", s. 303-315.

<sup>137</sup> Se exempelvis: Durkheim, Émile och Mauss, Marcel: *Primitive Classification*, London: Cohen & West, 1967; Lévi-Strauss, Claude: *Det vilda tänkandet*, Lund: Arkiv förlag, 1987. Lévi-Strauss som utvecklar Durkheims och Mauss resonemang i *Primitive Classification* anser inte som sina föregångare att klassifikationsystemet har sin grund i den sociala ordningen, utan att klassifikationen frambringar den sociala ordningen.

<sup>138</sup> Bauman, Zygmunt: "Semiotics and the function of culture", *Social Science Information*, nr. 3, 1968, s. 70ff.; *Culture as Praxis*, s. 40ff.

<sup>139</sup> Bauman, Zygmunt: "Introduction", i Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, s. xiv-xxix, s. 1-43.

## “Kultur” som begrepp

Enligt Bauman uttrycker begreppet “kultur” ett ständigt omprövat begrepp. Det avser inneboende spänningar, betydelser och motsägelser. Det är dels ett uttryck för mänsklig frihet och kreativitet, dels ett uttryck för produktionen och reproduktionen av en given social ordning. “Kultur” står dels för en ständigt pågående process, dels ett system av begränsningar. Eftersom varje kultursystem har en egen ordning ger begreppet utrymme för en mängd ordningar samtidigt som “kultur” i en hierarkisk förståelse av begreppet enbart ger utrymme för en (över-) ordning.<sup>140</sup> I *Culture as Praxis* lyfter Bauman fram tre skilda uppfattningar av världen som var och en förmedlar sin egen förståelse av “kultur”.<sup>141</sup>

Den första förståelsen bygger på att människan måste kultiveras om inte vilden skall ta över. Denna hierarkiska uppfattning säger att vissa folkgrupper har kultur medan andra saknar det. Det är upp till de förstnämnda grupperna att överrätta sitt kulturarv till de senare. Den andra uppfattningen bygger på ett differentierat kulturbegrepp som, genom att dra upp gränser mellan människor, tider och platser, anser att det är möjligt att skilja mellan olika kulturer. Här gör Bauman en åtskillnad mellan en deskriptiv antropologisk uppfattning om att det finns olika kulturer och därmed olika sedvanor och en differentierande hierarkisk uppfattning. Den andra uppfattningen som är relativ säger inte enbart att olika kulturer skiljer sig från varandra utan också att den egna kulturen är mer utvecklad än andra kulturer. Därför är det viktigt att upprätthålla vissa kulturella särdrag för att inte högt stående folkslag skall beblandas med lägre stående. Den tredje uppfattningen som är generisk ser på kulturen som en enhet och säger att kultur handlar om mänsklig praxis. I detta avseende saknar ingen folkgrupp kultur.<sup>142</sup> Det är denna generiska uppfattning där inget existerar före den mänskliga handlingen som Bauman sympatiserar med och som är genomgående i hans författarskap.

Det finns emellertid en förändring över tid som är värd att beakta. I första utgåvan av *Culture as Praxis* från 1973 framställs kulturen som ett socialt fakta som kan inringas och fungera som en referenspunkt till de olika uppfattningarna. I förordet till den andra utgåvan från 1999 anser Bauman fortfarande att uppdelningen är relevant eftersom den ena uppfattningen får sin mening i relation till de andra uppfattningarna. På så sätt är det möjligt att urskilja relevanta likheter och olikheter samt styrkor och svagheter i de olika föreställningarna. Däremot anser han inte längre att det är möjligt eller önskvärt att försöka göra sig av med de tvetydigheter som kulturbegreppet innehåller.<sup>143</sup> Vad som däremot inte förändrats är uppfattningen om att kultur

---

<sup>140</sup> Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, s. 1ff.

<sup>141</sup> *Ibid.*, s. 4f.

<sup>142</sup> *Ibid.*, s. 5-43.

<sup>143</sup> Bauman, Zygmunt: “Introduction”, s. xiiif.

är praxis. Även om de olika uppfattningarna glider in i varandra och stör deras rena utformning går det inte att komma ifrån att även de hierarkiska och differentierade koncepten i ett eller annat avseende inbegriper någon form av praxis: "In short, the concept of culture, whatever its specific elaborations, belongs with the family of terms standing for human praxis."<sup>144</sup>

I sina diskussioner om kultur lyfter Bauman även upp utbildning som den viktigaste källan för kulturell diffusion.<sup>145</sup> Här förekommer också uppfattningen om att det inte är ovanligt att en människas kulturella status bedöms efter hennes utbildningsnivå:

If we mark somebody as a 'cultured person', we mean usually that he is well-educated, polished, urbane, enriched above his 'natural' state, enobled. We tacitly assume that there are others who do not possess any of these attributes. The 'cultured person' is an antonym of an 'uncultured' one.<sup>146</sup>

Som en del av en social praxis, genom vilken ett kulturarv överförs och utvecklas från en generation till nästa, stämmer denna uppfattning om utbildningens roll för kulturens överlevnad överens med såväl de hierarkiska och differentierade kulturuppfattningarna som den generiska förståelsen av kultur.<sup>147</sup> Även om den generiska uppfattningen inte inbegriper några biologiska eller så kallade för-kulturella argument, genom vilka goda människor skiljs från dåliga, påverkar utbildningen det sätt på vilket en människa gör samhället begripligt.

## Kultur som praxis

Baumans uppfattning av kultur som praxis utvecklades under slutet av 1950- och i början av 1960-talen i relation till Antonio Gramscis praxisfilosofi.<sup>148</sup> Enligt Bauman själv blev insikten om av Gramscis föreställning om att den sociala ordningen enbart utgör en avspeglning av en kulturell aktivitet en intellektuell vändpunkt i hans liv.<sup>149</sup> Genom praxisfilosofin undviker Bauman

<sup>144</sup> Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, s. 94.

<sup>145</sup> Se exempelvis: Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis; Legislators and Interpreters*, s. 68-80; *The Individualized Society*, 123-139, fr.a. s. 123ff.

<sup>146</sup> Bauman, Zygmunt; *Culture as Praxis*

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> Bauman, Zygmunt: "Two notes on mass culture", *The Polish Sociological Bulletin*, nr. 1, 1966, s. 67ff.; "Modern times, modern Marxism", *Social Research*, nr. 3, 1967; "Marx and the contemporary theory of culture", *Social Science Information*, nr. 3, 1968; "Praxis".

<sup>149</sup> Eftersom 1950-talet inte ingår i Baumans engelskspråkiga författarskap hänvisar jag dels till två intervjuer där Bauman uppger Gramscis betydelse för förståelsen av kultur (Kilminster, Richard & Varcoe, Ian: "Sociology, postmodernity and exile", s. 206f.; Bauman, Zygmunt & Tester, Keith: *Conversations*, s. 25f.), dels till receptionen där ingen förnekar att Gramsci utgör en av Baumans främsta influenser. (Varcoe, Ian: "Zygmunt Bauman", s. 39f.; Varcoe, Ian & Kilminster, Richard, "Addendum", s. 216f., Tester, Keith: "Paths in Zygmunt

att falla i den dogmatiska marxistiska fällan som inte erkänner att människans vara-i-världen kan påverka historiens utveckling. Förutsättningen för människans liv ligger med andra ord inte bara utanför människan utan i hennes kraft som handlande och tänkande varelse.<sup>150</sup>

Med mänsklig praxis avses inte en allmän handling vilken som helst utan den mer specifika uppfattning av begreppet "praxis" som enligt den marxistiska praxisfilosofin uttrycker en möjlighet till förändring av människans sociala och ekonomiska villkor. Eftersom alla aspekter av det sociala livet existerar enbart i och genom mänsklig praxis är det ingen annan eller inget annat än människan själv som kan ändra de sociala och ekonomiska villkoren. Det handlar inte om den enskilda individens praxis utan om att människor tillsammans skapar och återskapar den sociala ordningen.<sup>151</sup>

Genom att förstå samhället som ett resultat av en mänsklig aktivitet är den sociala ordningen inte något fast utan något flytande och föränderligt. Den sociala ordning som uppstår ur mänsklig praxis är med andra ord varken på förhand given eller oföränderlig, utan utgör enbart en bild av något som förefaller vara bestående.

Det finns ingen i den tidigare receptionen som bestrider Gramscis inverkan på Baumans syn på kultur som praxis. Däremot har Lévi-Strauss inflytande på Baumans kulturuppfattning ägnats ett i det närmaste obetydligt intresse. Det handlar inte om att Lévi-Strauss' inflytande förnekas av den tidigare receptionen utan om att den inte givits något utrymme.<sup>152</sup> I

---

Bauman's social thought", s. 56ff., Beilharz, Peter: *Zygmunt Bauman*, s. 62ff., Smith, Dennis: *Zygmunt Bauman*, s. 27f., 87ff.)

<sup>150</sup> Att Bauman tar avstånd från en ortodox marxism framkommer redan i *Between Class and Elite*, Manchester: Manchester University Press, 1972 (som ursprungligen skrevs på polska 1960). Samma synpunkt framläggs i artiklarna "Modern times, modern Marxism"; "Marx and the contemporary theory of culture", och i "The importance of being a Marxist", i Outhwaite, William & Mulkay, Michael (red.): *Social Theory and Social Criticism. Essays for Tom Bottomore*, Oxford: Basil Blackwell, 1987. Vidare visar recensioner av Baumans verk skrivna mellan åren 1962-1967 att han föredrar Gramscis praxisfilosofi framför Parsons positiva filosofi. (Tyrowicz, Stanislaw: "Zarys sociologii. Zagadnienia i projekcia", *Polish Sociological Bulletin*, vol. 7, nr. 1, Szacki, Jerzy: "Wizje ludzkiego swiata", *Polish Sociological Bulletin*, vol. 13, nr. 1; Czerwinski, Marcin: "Kultura i spoleczenstwo. Preliminaria", *Polish Sociological Bulletin*, vol. 15, nr. 1) Bauman är för övrigt inte den ende polske intellektuelle som blivit inspirerad av Gramscis praxisfilosofi. *Prison Notebooks* (Gramsci, Antonio: *Selections from the Prison Notebooks*, London: Lawrence and Wishart, 1971) blev under 1950-talet känd i Polens intellektuella kretsar och användes som en kritik mot sovjetkolans och det polska arbetarpartiets deterministiska marxism. (Tester, Keith: "Paths in Zygmunt Bauman's social thought", s. 56f.)

<sup>151</sup> Bauman, Zygmunt: "Social structure and innovative personality", *The Polish Sociological Bulletin*, nr. 1, 1965; "Praxis"; *Culture as Praxis*, s. 124-140.

<sup>152</sup> De enda som i detta sammanhang lyfter fram Lévi-Strauss betydelse för Baumans uppfattning av kulturen är Peter Beilharz (Beilharz, Peter: *Zygmunt Bauman*, s. 72f.; "Reading Zygmunt Bauman", s. 9) och Michael H. Jacobsen. (Jacobsen, Michael H.: *Zygmunt Bauman*, s. 43f., 83) Däremot redogör repsektive sociolog inte för vad i Lévi-Strauss antropologi som varit viktigt för Baumans utveckling av hans förståelse av kultur som praxis. Jacobsen nämner

introduktionen till andra utgåvan till *Culture as Praxis* påpekar Bauman själv att Lévi-Strauss uppfattning om människan som en strukturerande varelse utgjorde den teoretiska utgångspunkten bakom boken.<sup>153</sup> Detta innebär inte att Gramscis praxisfilosofi förs åt sidan. I ett antal artiklar skrivna under 1960- och 1970-talen förenas praxisfilosofin med Lévi-Strauss föreställning om ordningens generativa regler och att kulturen förstås som en serie av valmöjligheter, sprungna ur människans förmåga att strukturera sin omvärld.<sup>154</sup> De tankar och idéer som utvecklas ur kombinationen av Gramscis praxisfilosofi och Lévi-Strauss strukturella antropologi och som presenteras i *Culture as Praxis* är genomgående i Baumans författarskap.

Det finns emellertid inget i Baumans författarskap som tyder på att det finns ett på förhand begränsat antal strukturer som avspeglar den givna ordning som, enligt Lévi-Strauss, utgör "summan av ett folks sedvänjor"<sup>155</sup>. Däremot finns det, enligt Bauman, i människans sätt att ordna världen en tendens att eliminera olika valmöjligheter och föra fram en föreställning av den sociala ordningen framför alla andra alternativ.<sup>156</sup> I uppfattningen av kulturen som en serie av valmöjligheter finns också Lévi-Strauss föreställning om att människan är en strukturerande varelse och att denna aktivitet är ett mänskligt *universale*.<sup>157</sup> Det är ur denna förmåga att strukturera, och på så sätt erhålla kunskap om och förståelse för sin värld, som den sociala ordningen skapas.<sup>158</sup> På grund av människans egenart som en strukturerande och strukturerad varelse är den "naturliga människan" den "sociala människan": "Being structured and being capable of structuring seem to be the twin-kernels of the human way of life, known as culture."<sup>159</sup>

Genom sin strukturerande aktivitet formar människan en värld av sociala relationer genom att dels forma den yttre miljö i vilken människan handlar, dels forma de handlingsmönster som gör det möjligt för individer att leva

---

emellertid att Bauman bejaktar den potential som Lévi-Strauss tillskriver människan. (Ibid., s. 43f.)

<sup>153</sup> Bauman, Zygmunt: "Introduction", s. xxviff.

<sup>154</sup> Bauman, Zygmunt: "Semiotics and the function of culture"; "Marx and the contemporary theory of culture"; "Praxis"; "The structuralist promise", *The British Journal of Sociology*, nr. 1, 1973.

<sup>155</sup> Lévi-Strauss, Claude, *Spillror av paradiset*, Lund: Arkiv förlag, 2000, s. 86.

<sup>156</sup> Bauman, Zygmunt: "Semiotics and the function of culture"; 70ff; *Culture as Praxis*, s. 41ff., 97ff. I en recension av Simon Clarkes bok om Lévi Strauss strukturella antropologi kritiserar författaren för att han genom sitt fokus på strukturalismens ontologi snarare än dess metod inte gör Lévi-Strauss antropologi rättvisa. (Bauman, Zygmunt: "Recension av Clarke, Simon, 'The Foundations of Structuralism: A Critique of Lévi-Strauss and the Structural Movement'", *Sociology*, nr. 3, 1982, s. 452f.)

<sup>157</sup> Lévi-Strauss, Claude: *Det vilda tänkandet*, s. 25ff., 53-62; Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, s. 39f.

<sup>158</sup> Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, s. 39ff.

<sup>159</sup> Ibid., s. 39.

tillsammans.<sup>160</sup> På så sätt visar Bauman att det är möjligt att skilja mellan socialt accepterade och icke accepterade handlingar genom att hänvisa till de seder och bruk som gäller i den värld handlingen sker.

Enligt Bauman är strukturer en samling generativa regler, konstituerade av och styrda genom mänsklig praxis, en praxis som frambringar den sociala ordningen. Därmed innebär påståendet att människan strukturerar sin värld för att klara av att leva i den och att de relationer som uppstår i ett samhälle är ett resultat av en strukturerande aktivitet inte detsamma som att säga att det finns oberoende av människan givna strukturer. I ett avseende anser dock Bauman att strukturerna är oberoende av människan. Eftersom hon lever i ett samhälle förkroppsligas strukturerna av de sociala institutioner som styr människans levnadsvillkor.<sup>161</sup> Detta innebär emellertid enbart att strukturerna framstår som objektiva och därmed oberoende av människan. I ett annat avseende är strukturerna beroende av människan eftersom de utgör resultatet av en mänsklig aktivitet genom vilket den sociala ordningen produceras och reproduceras.<sup>162</sup>

Ännu ett arv från såväl marxismen som Lévi-Strauss strukturalism är att den sociala ordningen inte organiseras av sig själv utan genom något som kan återges i teoretiska modeller. Dessa modeller fungerar dels som sociala kartor *över* den yttre miljö människan lever i, dels som sociala kartor *genom* vilka individernas relationer organiseras. Ur dessa teoretiska modeller är det möjligt att dra generella slutsatser om den sociala människan. Baumans intresse för strukturer handlar således om att förstå hur samhället är organiserat och hur denna organisation påverkar människan. Det handlar inte om ett ontologiskt äventyr som går ut på att avtäcka av människan oberoende strukturer. Det eller de nätverk som binder samman människan i inbördes relationer handlar således inte om sociala strukturer utan om sociala relationer. Människan skapar ur sin strukturerande aktivitet sociala relationer som i sin tur binder henne till vissa strukturella förutsättningar. De strukturer som ordnar allt från mat till sexuella relationer, till gåvor, till konst, till konsumtion, till produktion och så vidare säger något om vilka handlingar som är accepterade och vilka som inte är accepterade.

Sammanfattningsvis kan sägas att strukturer utgör kulturens byggstenar eftersom det är via strukturer som den sociala världen organiseras. Kultur är struktur och människans vilja att skapa ordning och mening i tillvaron är inget annat än ett utslag av mänsklig aktivitet och kreativitet. Kulturen är en

---

<sup>160</sup> Bauman, Zygmunt: "Semiotics and the function of culture", s. 70ff.; *Culture as Praxis*, s. 40ff.

<sup>161</sup> Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, s. 61-83.

<sup>162</sup> Ibid., s. 47-83. Enligt Bauman utgör den polska fackföreningen "Solidaritet" ett exempel på hur människor visar att de är förmögna att ändra strukturer snarare än att enbart vara underordnade dessa, vilket skulle varit fallet om det existerade objektiva strukturer. (Bauman, Zygmunt: "On the maturation of socialism", *Telos*, nr. 47, 1981; "Poland on its own", *Telos*, nr. 79, 1989)



dynamisk, dialektisk och ständigt pågående process. Den sociala ordningen, som skänker samhället dess identitet, växer fram och förändras ur denna process som utgörs av att människan tillsammans med andra försöker skapa mening, förstå och kontrollera den sociala värld de lever i:

The identity of a society is ultimately rooted in a more or less invariant network of social relations; the 'societal' nature of the society consists above all in a web of interdependencies developed and sustained by and through human interaction. Social relations are themselves the 'hard core' of actual interaction (as social structure is a hard core of the social organisation – of 'the way things get done over time in the community').<sup>163</sup>

Genom att erkänna individens kollektiva roll i ordnandet av världen, och därmed den sociala ordningen, avvisar Bauman den ortodoxa sociologins föreställning som på förhand tillskriver de samhälleliga strukturerna en viss stadga och bestämdhet. Denna ortodoxa föreställning, som enligt Bauman representeras av "durksoniansim" berövar individen de kvaliteter som krävs för att göra självständiga val och syftar till att inordna hennes handlingsmönster under en bestämd ordning.<sup>164</sup>

The common assumption of both Durkheim and Parsons is that if a meaningful (human, in the case of Durkheim; effective in the case of Parsons) action of an individual is to be possible at all, the same normative patterns or ideals must motivate and constrain the behaviour of all the individuals partaking of the action.<sup>165</sup>

Enligt Bauman är det inte möjligt att skilja kulturen från den sociala ordningen genom att reducera den till ett värdesystem som senare appliceras på olika sociala kartor. Det existerar med andra ord inga samhällen utan individer, därför är det inte möjligt att tala om det socialas företrädare framför individen.<sup>166</sup> Eftersom människan är en strukturerande varelse är ett samhälle med andra ord inte en följd av vad kulturen *är*, utan vad människan *gör*.

Baumans samhällsuppfattning, vars tankar inspirerats av Georg Simmels samhällssyn, innebär att världen skapas och återskapas i en dynamisk och dialektisk relation individer emellan.<sup>167</sup> Därmed består ett givet samhälle av en mängd interagerande individer. Det handlar inte, som tidigare nämndes, om att samhället är oberoende av sina individer. Men, det handlar heller inte om att individen är oberoende av samhället. Den sociala ordningen är ett resultat av en kollektiv aktivitet, inte ett resultat av enskilda individers

---

<sup>163</sup> Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, s. 87.

<sup>164</sup> *Ibid.*, s. 91ff., 124-140

<sup>165</sup> Bauman, Zygmunt: *Towards a Critical Sociology*, s. 21.

<sup>166</sup> Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, s. 35ff.

<sup>167</sup> Simmel, Georg: *The Sociology of Georg Simmel*, New York: The Free Press, 1950, s. 9ff., 21f., Bauman, Zygmunt: "Social structure and innovative personality", s. 54ff.; *Culture as Praxis*, s. 91ff.

rationella val. Den sociala ordningen utgörs av inget annat än en mängd individer som handlar tillsammans för att tillfredsställa sina behov.<sup>168</sup>

Sociala fenomen som exempelvis ekonomiska klasser, politiska rörelser, värdesystem och utbildning utgör samhällets byggstenar. Om samhället betraktas som en arena där interagerande individer spelar en avgörande roll för dess utformning kan dessa former inte betraktas som om de vore förlagda utanför individen. Samhälleliga former kan inte uppstå utan interagerande individer. Detta innebär inte att individen är oberoende av samhälleliga strukturer, utan att individens handlingar utförs eller motiveras dels av henne själv, dels av det sociala sammanhang hon ingår i.

Samhället utgörs alltså av en arena där en stor mängd ömsesidigt beroende människor vistas tillsammans. Även om samhället befolkas av olika individer över tid skulle det inte existera utan ömsesidigt beroende individer. Samhället är relativt oberoende av de specifika individer som formar det för stunden, men inte oberoende av individer som sådana.<sup>169</sup>

Kulturen visar sig alltså inte enbart i människans kreativitet utan även genom organiserade sociala former som förkroppsligas i ett givet samhälles institutioner. Att människan lever i ett givet samhälle innebär att hon måste anpassas till de sociala relationer som upprättas i detta samhälle. Genom att strukturera en yttre miljö efter vilken individen skall anpassas (eftersom hon inte nödvändigtvis från början passar in i de yttre strukturerna) begränsar dessa strukturer individens valfrihet. Kultur handlar om att strukturera, i meningen ordna, den sociala världen. Makt handlar, som jag visat, om vems idéer som ligger bakom den sociala ordningen.<sup>170</sup>

## Kultur som makt

Även om kulturen är en mänsklig aktivitet börjar människans liv inte i frihet eftersom hon föds in i en redan ordnad värld. De sociala relationer som utvecklas genom kulturen och som binder individen vid vissa strukturella förutsättningar begränsar hennes handlingsfrihet. Kultur handlar med andra ord inte enbart om att ersätta ett naturligt system med en konstgjord social ordning utan även om att höja graden av förutsägbarhet.<sup>171</sup> Ordning innebär att allt inte är möjligt och att ett alternativ av den sociala ordningen blir gällande framför alla andra. Makten är, enligt Bauman, snedfördelad och

---

<sup>168</sup> Bauman, Zygmunt: "Social structure and innovative personality", s. 54ff.; *Culture as Praxis*, s. 91ff.

<sup>169</sup> Bauman, Zygmunt: Social structure and innovative personality; "The phenomenon of Norbert Elias", *Sociology*, nr. 1, 1978.

<sup>170</sup> Bauman, Zygmunt: "Image of man in modern society, *The Polish Sociological Bulletin*, nr. 1, 1967, s. 12ff.; *Culture as Praxis*, s. 41ff., 97ff., *Legislators and Interpreters*, s. 8-20; "Hermeneutics and modern social theory", i Held, David & Thompson, John B. (red.): *Social Theory of Modern Science: Giddens and his Critics*: Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

<sup>171</sup> Bauman, Zygmunt: "Uses of information", s. 23ff.; *Culture as Praxis*, s. 40ff.

tillfaller inte människan vilken som helst utan kulturens konstruktörer: "Some are in a position to 'structure' more than to be 'structured'; some others, on the contrary, are more likely to 'be structured' than to 'structure'."<sup>172</sup>

Enbart för att kulturen inte är ett fast och på förhand givet system framstår Baumans kultursyn inte som fritt flytande utan som en aktivitet som regleras av sina konstruktörer. Däremot önskar konstruktörerna att kulturen skall framstå som given eftersom det då blir lättare att legitimera den sociala ordningen. Genom att "naturalisera" strukturerna finns det med andra ord en förhoppning hos konstruktörerna att få människan att handla på det sätt makten finner önskvärt.<sup>173</sup>

Bauman förstår makten som en organisationsprincip genom vilket de strukturerandes ideologi framstår som en naturlig del i den sociala ordningen. Den som besitter makt att strukturera har frihet att upprätta tabun och kontrollerar på så sätt de strukturerades rörelsefrihet. Den frihet den strukturerande har blir den strukturerades ofrihet eftersom hon skall inordnas i konstruktörernas föreställning av den sociala ordningen. Makten skapar på så sätt en undertryckt kategori av människor genom att forma samhället efter sin egen avbild. Det system som utvecklas som ett beroende mellan olika sociala grupper formas i mänskliga produktions- och konsumtionsförhållanden och utvecklas till ett hierarkiskt maktsystem där en grupp förtrycker en annan. Relationen består även av en form av ömsesidighet, eftersom den grupp som strukturerar är beroende av den grupp som blir strukturerad för sin egen legitimitet.<sup>174</sup>

Maktens reproduktion grundas inte enbart på maktelitens fysiska tvångsapparat utan även på en ideologisk kontrollapparat genom vilket hela det system av värden, normer, attityder och föreställningar som bär upp makten konsolideras och framställs som en del av den naturliga ordningen. Utan allmänhetens samtycke uppstår ingen social hegemoni. På så sätt reproducerar människan samma ordning som hon underordnas. I texter från

---

<sup>172</sup> Bauman, Zygmunt: "Hermeneutics and modern social theory", s. 46. Bauman kritiserar "durksonianerna" – som i sin mer moderna tappning representeras av Anthony Giddens – inte för att de bortser från makt som sådan, utan för att de är blinda för att makten är ojämnt distribuerad. (Bauman, Zygmunt: "Hermeneutics and modern social theory", s. 42ff.)

<sup>173</sup> Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters*, s. 38-50.

<sup>174</sup> Foucault, Michel: *The Order of Things*, London: Routledge, 1991, s. xv-xxiv, 125-162; Foucault, Michel: *Övervakning och straff*, Lund: Arkiv förlag, 1986, s. 31-40; Bauman, Zygmunt: *Memories of Class: The Pre-History and After-Life of Class*, London: Routledge & Kegan Paul, 1982, s. 38ff.; "Marx and the contemporary theory of culture". Här märks en tydlig koppling till den humanistiska marxismen. Relationen mellan arbetare och kapital handlar, enligt Marx och Engels, om ett hierarkiskt och ömsesidigt system av relationer. (Marx, Karl & Engels, Friedrich: *Det kommunistiska manifestet*, 1977, Stockholm: Tidens förlag, s. 15, 20ff.; Marx, Karl & Engels, Friedrich: "Den tyska ideologin", i Marx, Karl: *Människans frigörelse*, Stockholm: Aldus/Bonniers, 1965, s. 158) En liknande tanke går igen hos Gramsci som delade upp makten i "de som styr" och "de som blir styrda". (Gramsci, Antonio: *Selection from the Prison Notebooks*, s. 144)

1960- och 1970-talen framstår Gramscis teorier om social hegemoni som vägledande för Baumans förståelse av den sociala ordningens reproduktion. Från 1980-talet utgör Michel Foucaults maktteori, där viljan att veta handlar om viljan till makt, en viktig referens för Baumans resonemang om hur ett samhälles ordning produceras och reproduceras genom att disciplinera sina medlemmar att handla i enlighet med denna ordning och avskilja dem som avviker från denna ordning.<sup>175</sup> Denna typ av makt är jämförbar med uppriktandet av tabun eftersom den säger något om vilka sociala relationer som är tillåtna eller inte. Regler, tabun eller konventioner kan inte reproduceras om de inte blir en naturlig del av den sociala ordningen. Det är genom samhällets institutioner som maktens föreställning av den sociala ordningen verkställs och konsolideras.

Den sociala ordningen är enligt Bauman ett uttryck för en strukturerande aktivitet som konsolideras i ett givet system av relationer. Kulturen förser individen med de koder, lagar och regler som krävs för att leva ett socialt liv. Men kulturens mångfald består även av det som avskärmar människor från varandra. Genom att relationerna definieras utifrån hur de avgränsas till varandra kan en människas position och tillhörighet i ett givet socialt system endast förstås i relation till andra människors positioner.

I denna form av uppdelande praxis anser Bauman att det föds en medvetenhet om vilka som tillhör en "vi-grupp" eller en "de-grupp", vilka som är "vänner" eller "fiender" och vilka som skall förpassas till "utsidan" för att skydda "insidan".<sup>176</sup> De som hamnar utanför denna tvåsamhet betraktas som utbölningar eftersom de inte tillhör någon av den ordnade världens kategorier. Det är i detta sammanhang som ett resonemang om främlingen börjar framträda hos Bauman. Första gången främlingens sociala status diskuteras i författarskapet är i *Culture as Praxis*. Främlingen presenteras som kulturens smuts, det vill säga det som inte hör hemma i en ordnad värld.<sup>177</sup> Uppdelningen i "vi-grupper" och "de-grupper", "insida" och "utsida" samt "vänner" och "fiender", som är en del av den typ av mänsklig praxis genom vilken den sociala världen ordnas, är en fråga om en identifierande praxis.

---

<sup>175</sup> Bauman, Zygmunt: *Memories of Class*; "Industrialism, consumerism and power", *Theory, Culture & Society*, nr. 3, 1983; "Ideology and the 'weltanschauung' of the intellectuals", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 1983, *Freedom*, Milton Keynes: Open University, 1988.

<sup>176</sup> Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, s. 102-124.

<sup>177</sup> *Ibid.*, s. 102-124. De tankar om främlingen som presenteras i *Culture as Praxis* och som vidareutvecklas i framförallt *Modernity and the Holocaust*, (Cambridge: Polity Press, 1987) och *Modernity and Ambivalence* går, i olika konstruktioner, igen i hela Baumans författarskap.

## Kultur som identitet

Identitet kommer från latinets *identitas* vars rot *idem* betyder “det samma”. Identitet för inte enbart människor samman utan avskiljer dem också från varandra. Det som för individer samman baseras på likhet och det som skiljer dem åt utgörs av skillnad. Likheten kan inte ersätta skillnaden för om något är identiskt med något skiljer det sig från något annat. Identitet är, i detta avseende, inget i sig självt utan en kulturell praxis som föds och förändras.

Den amerikanske stadssociologen Richard Sennett säger i *The Fall of the Public Man* att en individs identitet uppstår i mötet mellan vad en människa är och vad ett samhälle tillåter henne att vara.<sup>178</sup> Det är precis i detta möte som Bauman anser att identiteter skapas, nämligen mellan individens frihet och hennes strukturella förutsättningar. Människans identitet byggs enligt denna syn inte enbart kring hennes personlighet och högst individuella livserfarenheter utan skapas, först och främst, genom identifikationen med de sociala institutioner som bär upp ett givet samhälles kollektiva eller sociala identitet. Den kollektiva identiteten skänker individen mening och sammanhang och utgör det kitt som alla i en given gemenskap hålls samman av. Eftersom den sociala identiteten formas i relation till ett samhälles kollektiva identitet är den enskilda individens förmåga att själv bestämma vem hon är och var hon hör hemma begränsad.<sup>179</sup> Det är också genom denna typ av identitet som det är möjligt att uttala sig om vem en individ är och var hon hör hemma genom att placera henne i antingen en “vi-grupp” eller en “de-grupp”.

En “vi-grupps” existens är beroende av att dess medlemmars likhet skiljer sig från en annan mänsklig samfällighet, en “de-grupp”. Det som en “vi-grupp” har gemensamt skiljer dem från en annan grupp beroende på att de har något annat gemensamt. Att identifiera människor i termer av likhet och skillnad är den handling som håller kategorierna “vi” och “de” åtskilda. Eftersom ett “vi” enbart kan existera i en relation till ett “de” är det denna typ av identifikation som ligger till grund för en gemenskap.<sup>180</sup>

Eftersom olika människor kan känna tillhörighet med varandra utan att bo i samma geografiska område som exempelvis ett kvarter i en storstad, en by på landsbygden eller en nation, sträcker sig en gemenskap utanför sina geografiska gränser. En gemenskap utgörs av en mängd individer som av en

---

<sup>178</sup> Sennett, Richard: *The Fall of the Public Man*, s. 107.

<sup>179</sup> Bauman, Zygmunt: “Communitarianism, freedom, and the nation-state”, *Critical Review*, nr. 4, 1995; *Life in Fragments Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Basil Blackwell, 1995, kap. 3; “From pilgrim to tourist – or a short story of identity”, i Hall, Stuart & du Gay, Paul (red.): *Questions of Cultural Identity*, sage Publications Ltd., 1996; “Identity – then, now, what for?”, *Polish Sociological Review*, nr. 123, 1998.

<sup>180</sup> Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, s. 102ff.; *Thinking Sociologically*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1990, s. 37-53; “Introduction”, s. xxix-xlv.

eller annan anledning identifierar sig med varandra genom en antingen föreställd eller konkret form av tillhörighet.

Skillnaden mellan en föreställd och en konkret gemenskap beror på interaktionen mellan dess medlemmar. En konkret gemenskap kännetecknas av kontinuerliga möten ansikte-mot-ansikte. En lokal arbetarrörelse, motorcykelklubb eller ett familjekollektiv utgör en konkret gemenskap. En föreställd gemenskap är ett uttryck för den självidentifiering en individ gör med obekanta människor eftersom hon anser sig att dela något med dem, något som är så viktigt att det går att tala om dessa obekanta människor som ett "vi".

I Baumans arbeten utgör nationen och den sociala klassen exempel på föreställda gemenskaper.<sup>181</sup> En nation utgörs av ett namngivet folk som upplever en delad samhörighet beroende av deras kultur, historia och geografiska territorium. Den nationella identiteten konstitueras via symboler, bilder, berättelser, uniformer, religion och traditioner. En social klass innefattar ett stort antal människor som delar en liknande social och ekonomisk erfarenhet. Klassmedvetenheten utgör en viktig del av medlemmens identitet och deras gemensamma erfarenhet väcker en känsla av tillhörighet.<sup>182</sup> På ett liknande sätt talas det om andra typer av föreställda gemenskaper – vars känsla av tillhörighet beror på delad etnicitet, ideologi, religiositet och så vidare.<sup>183</sup> Den senare typen av gemenskap är inte med nödvändighet en föreställd sådan, utan kan lika gärna vara konkret och utgöra en av den nya tidens stammar.<sup>184</sup> Två andra typer av konkreta gemenskaper som förekommer i Baumans skrifter är så kallade "cloak-room communities" och "explosive communities". "Cloak-room communities" fungerar som tillfälliga sammanslutningar för givna tillfällen. "Explosive communities" föds och hålls vid liv genom att dess medlemmar förenar sig mot någon form av yttre hot och på så sätt avskärmar sig från andra individer och grupper. Vad som förenar dem är att de båda kommer till världen av människor som delar ett gemensamt syfte.<sup>185</sup>

Oavsett om gemenskapen är upplevd eller konkret formas känslan av tillhörighet ur den centrala sociala erfarenhet gemenskapen utgör för medlemmarnas vardagliga liv. Gemenskapen delar något tillsammans som de alla kan identifiera sig med. "Vi" innebär inte att alla i en gemenskap är identiska med varandra utan att gemenskapens medlemmar skiljer sig från dem som

---

<sup>181</sup> Bauman, Zygmunt: "Soil, blood and identity", *Sociological Review*, nr. 4, 1992; "Communitarianism, freedom and the nation-state", *Critical Review*, nr. 4, 1995; "Introduction", s. xxix-xlv.

<sup>182</sup> Bauman, Zygmunt: *Memories of Class; Work, Consumerism and the New Poor*, Milton Keynes: Open University Press, 1998.

<sup>183</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, kap. 7-8.

<sup>184</sup> Ibid., s. 243-255; *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press, 2000, kap. 5; *The Individualized Society*, kap. 11.

<sup>185</sup> Bauman, Zygmunt: *Liquid Modernity*, s. 192-201.

inte tillhör gemenskapen. "Vi" och "de" står inte enbart för två olika grupper utan även för två olika attityder; mellan trygghet och fara, mellan tillit och misstänksamhet, mellan sorg och glädje:

Indeed, a graduated nature of 'we-ness' and of 'they-ness', if at all imaginable, would undermine the very foundation of the human-orientation-of-the-world. 'We' play with each other a non-zero-sum-game, or at least try or pretend to, while with 'them' the zero-sum-game is what is to be expected as well as desired. 'We' share the same fate, grow rich together or get destitute together, while 'they' prey on our calamities and are hurt by our success. 'We' are supposed to assist each other, while 'they' lie in wait for our lapse. 'We' understand each other, feel the same feelings and think the same thoughts, while 'they' remain impenetrable, incomprehensible, sinister aliens.<sup>186</sup>

"Vi" och "de" skapas som motsatser. För att relationen mellan en "vi-grupp" och en "de-grupp" skall bestå tillåter den ingen tredje part. Det är först när det är möjligt att tala om tillhörighet som tanken föds att det finns någon som varken tillhör en "vi-grupp" eller en "de-grupp". Den individ vars grupptillhörighet inte kan identifieras är en främling. Baumans främling står därmed på tröskeln mellan två världar. Eftersom hon saknar de kännetecken som är nödvändiga för att bli klassificerad faller hon utanför de strukturer genom vilka samhället ordnas. Relationen mellan "vi" och "de" bygger på kunskap om varandra. ("Vi" vet vilka "de" är och "de" vet vilka "vi" är.) Ju mer bristande kunskaper som en "vi-grupp" har om en utanförstående individ eller grupp desto mer främmande blir denna i förhållande till "vi-gruppen".<sup>187</sup> Detta innebär inte att en grupp av främlingar inte kan identifieras. De kan definieras som en grupp av okända. Skillnaden mellan en "de-grupp" och en grupp av främlingar är att den senares hemmahörighet inte kan bestämmas.

Människan lever vid den gräns som bestämmer hennes tillhörighet. Vid gränsdragningar upprättas skiljelinjer mellan "vi" och "de", "insida" och "utsida" samt "vänner" och "fiender". Främlingens närvaro har två effekter, säger Bauman: samtidigt som den stör den sociala ordningen stärker den gränserna mellan "vi" och "de". Främlingen är allt och inget, här och där, inne och ute på en och samma gång. Denna tvetydiga position gör hennes framträdelse dunkel eftersom hon glider undan alla former av kulturella insignier. Därför befinner sig Baumans främling, likt Simmels främling, både utanför och innanför gränserna och utgör, som sådan, inget "de" i förhållande till ett "vi":

---

<sup>186</sup> Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, s. 102.

<sup>187</sup> Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, s. 97-124; *Modernity and Ambivalence*, s. 53-74; *Postmodern Ethics*, Oxford: Basil Blackwell, 1993, s. 146-165; "Making and unmaking of strangers", *Thesis Eleven*, nr. 43, 1995; "Excess: an obituary", *Parallax*, nr. 1, 2001.

The stranger comes into the life-world and settles here, and so – unlike the case of mere ‘unfamiliar’ – it becomes *relevant* whether he is a friend or a foe. He made his way into the life-world *uninvited*, thereby casting me on the receiving side of his initiative, making me into the object of an action of which he is the subject: all this, as we remember, is a notorious mark of the *enemy*. Yet, unlike other, ‘straightforward’ enemies, he is not kept at a secure distance, nor on the other side of the battleline. Worse still, he claims a right to be an object of *responsibility* – the well-known attribute of the *friend*. If we press upon him the friend/enemy opposition, he would come out simultaneously under- and over-determined.<sup>188</sup>

Främlingen är en avvikelse som enbart kan förstås i sin dubbla relation till den ordnade världen: den värld hon inte tillhör men ändå är en del av. I detta sammanhang anser Bauman att främlingen passar in på Jacques Derridas tolkning av Platons *pharmakon*.<sup>189</sup> Derridas *pharmakon* är ett uttryck för en individ som är varken/eller:

[T]he *pharmakon* is neither remedy nor poison, neither good nor evil, neither the inside nor the outside, neither speech nor writing; the *supplement* is neither a plus nor a minus, neither an outside nor the complement of an inside, neither accident nor essence, etc. [...].<sup>190</sup>

Precis som den potentiella vandrarens egenskap att vara långt ifrån och nära på en och samma gång är *pharmakon* ett uttryck för något som inte entydigt låter sig definieras. *Pharmakon* är någon som på grund av sin tvetydighet hamnar utanför alla former av tudelningar.<sup>191</sup>

Baumans främling kommer alltså från utsidan och vill in. I en klassificerad och ordnad värld är främlingen “varken/eller” och står på en tröskel mellan två kategorier. En främling är någon som faller utanför alla former av klassificering som syftar till att tillskriva henne en identitet och ge henne en plats i den sociala ordningen.

Kulturen ordnar därmed inte enbart världen genom att forma regler och konventioner att rätta sig efter. Den skapar också en ordning som det kan visa sig att vissa individer eller grupper inte passar in i. “Främlingen” är därmed ingen naturlig kategori utan frammanas av viljan att strukturera och är en störning i ett ordnat system. Ordningen förhindrar inte uppkomsten av främlingar utan skapas med nödvändighet samtidigt med ordningen.

I detta avseende är främlingen en kvardröjande anomali. *Kvardröjande* eftersom hon är en produkt av en ordnande aktivitet. *Anomali* eftersom hon är en produkt av den rådande ordningen. Främlingen som sociologisk form är således frukten av systematiseringen av en i grunden oordnad upplevelse. För att förstärka denna poäng om “den sociala ordningens motsägelse”

<sup>188</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and Ambivalence*, s. 59

<sup>189</sup> *Ibid.*, s. 53ff.

<sup>190</sup> Derrida, Jacques: *Positions*, Chicago: University of Chicago Press, 1981, s. 43.

<sup>191</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and Ambivalence*, s. 53ff.



använder Bauman sig av den brittiske antropologen Mary Douglas förståelse av relationen mellan smuts och renhet.<sup>192</sup>

Vad som intresserar Bauman är att Douglas jämför renhetens relation till smuts med främlingens relation till den ordnade världen. Såväl smutsen som främlingen framträder enbart i relation till något annat. Precis som en främling endast kan förstås i relation till en given social ordning, framträder smuts enbart i relation till en given föreställning om renhet. Det rena innebär ordning medan det smutsiga utgör oordning. Där det finns smuts finns det med andra ord en föreställning om ordning, där det finns främlingar råder en given föreställning om den sociala ordningen. Smutsen och främlingen är något som måste avlägsnas eftersom det stör den rådande föreställningen om vad det innebär att leva i en ordnad värld.<sup>193</sup>

För att upprätthålla den rådande ordningen måste den ordnade världen vidta åtgärder mot att förorenas antingen genom att avlägsna främlingen från, eller hindra henne att träda innanför, det ordnade samhällets gränser. Kulturens strukturerande, ordnande eller organiserande verksamhet tenderar emellertid att skapa nya problem och med denna en ny ordning som behöver organiseras. Eftersom främlingen är en del av ordningen genererar snarare än reducerar ordningsskapandet förekomsten av främlingar. Eftersom kulturens konstruktörer misslyckats med att nå upp till sina löften om en ordnad och kontrollerbar värld anser Bauman att denna aktivitet ständigt frambringt nya faror som hotar den kollektiva identiteten.<sup>194</sup>

När en gemenskaps ordning blir mindre stabil stärks dess intolerans mot det annorlunda och mötet med det annorlunda tenderar att leda till oro och avsky.<sup>195</sup> Att bekämpa oron är således en kulturell praxis. Det finns olika sätt att upprätthålla ordning, kontrollera och undvika främlingar. Den moderna och den postmoderna världen har olika strategier för att hålla världen ren och olika uppfattningar om vad som förorenar världen:

The pursuit of modern purity expressed itself daily in punitive action against dangerous classes; the pursuit of postmodern purity expresses itself in punitive action against the residents of mean streets and no-go urban areas, vagabonds and layabouts.<sup>196</sup>

---

<sup>192</sup> Bauman, Zygmunt: *Culture and Praxis*, s. 110ff.; *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge: Polity Press, 1997, kap. 1; "Dream of Purity", *Theoria*, nr. 86, 1995. Baumans "svaghet" för Douglas antropologi framgår också i Bauman, Zygmunt: "Recension av Douglas, Mary, 'Risk and Blame: Essays in Cultural Theory'", *British Journal of Sociology*, nr. 1, 1994.

<sup>193</sup> Douglas, Mary: *Renhet och fara*, Nora: Nya Doxa, 1997, 10ff., 55-62, 139ff. Dessutom kan tilläggas att det inte enbart är smuts som anses lika fränstötande som främlingen utan även odör. (Bauman, Zygmunt: "The sweet scent of decomposition", i Rojek, Chris & Turner, Bryan S. (red.): *Forget Baudrillard?*, London: Routledge, 1993)

<sup>194</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodernity and its Discontents*, kap. 1-2, 5-6.

<sup>195</sup> Ibid.

<sup>196</sup> Ibid., s. 16.

Avsikten med detta kapitel är att visa på vilket sätt Baumans främling framträder som en negativ produktion av den sociala ordningen. Detta gjordes dels genom att presentera hur den sociala ordningen formas som en maktburen och strukturerande praxis, dels hur den sociala ordningens konstruktion bygger på relationen mellan likhet och skillnad. En andra avsikt med kapitlet var att bidra till en förståelse av främlingens konstruktion som är relevant för avhandlingens femte och sjätte kapitel. I de två nästkommande kapitlen diskuterar och analyserar jag Baumans uppfattning av de moderna och postmoderna världarnas strategier att komma till bukt med sin inneboende sjukdom.

## 5. När det fasta förflyktigas I

Ett första syfte med detta kapitel är till att börja med att svara på frågorna hur främlingen skapas och vilka individer och grupper som framstår som mer främmande än andra i det moderna samhället. Vidare syftar kapitlet till att diskutera de strategier som används av moderna män och kvinnor för att klara av att leva med främlingen. Dessa syften kommer att uppfyllas genom att redogöra för Baumans syn på modernitet och dess strävan efter en rationell social ordning, uppbyggd kring specifika uppfattningar om social hegemoni och nationell tillhörighet. Det är genom föreställningen om den sociala ordningen som främlingen framträder. I kapitlet framträder två typer av främlingar: “den misslyckade arbetaren”, som synliggörs i relationen mellan arbete och kapital, och “juden”, som föds ur de moderna nationalstaternas gränsdragningar.

### Modernitetens innebörd

Med “modernitet” avses i Baumans författarskap den historiska epok som tog fart under 1600-talet och som ledde till en genomgripande social och kulturell förändring vars spår är synliga i 2000-talets samhälle. Till denna utveckling hör inte enbart utvecklingen av ett nytt ekonomiskt system vars produktionssätt frammanade en ny typ av social ordning. Till detta “projekt” hör även en allomfattande upplysning som skulle befria människan från religiöst herravälde och feodalt förtryck i sin strävan mot ett godare och mer rättvist samhälle. Den nya tiden, som förde med sig demokrati, en liberal marknadsekonomi samt nya typer av kunskaper och teknologier som förbättrat och förenklat vardagslivets göromål, gav människan en chans att bemästra sitt eget öde. Baumans användning av termen “modernitet” skall inte förväxlas med hans förståelse av “modernism”. Denna term inbegriper olika filosofiska, litterära och konstnärliga uttrycksformer som utvecklades under den epok termen “modernitet” avser.<sup>197</sup>

Många är de socialteoretiker som sökt beskriva och förklara det modernas uppkomst och konsekvenser för det sociala livet. En av de klassiska tänkare

---

<sup>197</sup> För Baumans uppfattning av “modernitet” hänvisas till Bauman, Zygmunt: “Modernity and Ambivalence”, *Theory, Culture & Society*, nr. 2-3, 1990; *Modernity and Ambivalence*, s. 3ff.; “Modernity”, i Krieger, Joel (red.): *The Oxford Companion to Politics of the World*, Oxford: Oxford University Press, 1993; “Narrating modernity”, i Burnheim, John (red.): *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam: Aditions Rodopi, 1994.

som har en stor betydelse för hur modernitetens problem kommit att diskuteras i Baumans författarskap är Max Weber. Webers perspektiv utgör därmed en grundläggande insikt i Baumans antagande att det vore ett misstag att betrakta de sociala former som frammanas av moderniteten som något alltigenom gott och rättvist. Därför finns det anledning att aktualisera Webers modernitetssyn för att bättre förstå Baumans syn.

## Den moderna järnburen

Det karaktäristiska för moderniteten består, enligt Weber, i att världen intellektualiserades, rationaliserades och berövades sin "trolldomsglans".<sup>198</sup> Genom en omfattande moderniseringsprocess drevs den religiösa metafysiska världsbilden ut ur samhällets institutioner och ersattes av en rationell världsbild. Kännetecknet för en religiös metafysisk världsbild är att den presenterar universum som en koherent meningsfull helhet. Genom denna helhet får lidandet, frälsningen och livet sin mening. Utvecklingen av den rationella världen resulterar i en differentiering av olika sfärer genom att vetenskap, etik och estetik skildes från varandra. Denna uppspjälkning, som löste upp det kitt som gjorde den metafysiska världsbilden möjlig, representerar grunden till den meningsförlust som inträffade i utvecklingen av ett rationellt samhälle.

Enligt Weber ligger svaret på hur den universella rationaliseringsprocessen uppstod i Västerlandet i den protestantiska etiken, som tillåter att den kristna asketiska livsföringen (som tidigare varit inlåst bakom klostrets portar) kan föras i icke religiösa sammanhang. Puritanen blir den moderne asket som vänder sig från den spontana njutningen och låter sig inplaceras i en rationell ordning. På så sätt förenas världsbildernas rationalisering med en rationalisering av den sociala världen.<sup>199</sup>

För att klara av att ordna den nya världen krävs en stark statlig organisation. Weber förstod den moderna byråkratin som det mest typiska för ordnandet av det moderna samhället. För att en rationell social ordning skall produceras och reproduceras måste det individuella stämma överens med det kollektiva. Det speciella med byråkratin är att den styr allt via en ordningskedja i vilken samhällets olika roller definieras i förhållande till varandra och till dess uppgifter.<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> Weber, Max: "Vetenskap och politik", i *Tre klassiska texter*, Göteborg: Bokförlaget Korpen, 1991, s. 20ff., 38. För Webers uppfattning av begreppet "rationalitet" hänvisas till Weber, Max: *Ekonomi och samhälle. Förståelsesociologins grunder*, Lund: Argos förlag, 1983, s. 18ff.

<sup>199</sup> Weber, Max: *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, Lund: Argos förlag, 1978, s. 73-87.

<sup>200</sup> Weber, Max: "Politik som yrke", i *Tre klassiska texter*, s. 40-46; Weber, Max: *Ekonomi och samhälle*, s. 147-154.

I sin kritik mot världens rationalisering talar Weber med andra ord om faran med människans förmåga att använda förnuftet för att klara av att leva tillsammans i en modern värld. Bauman griper tag i denna problematik i sin "trilogi om det moderna".<sup>201</sup> I denna kritik framgår att det moderna projektets försök att civilisera Västerlandet har misslyckats. Försöken att befria människan genom att ersätta den religiösa och metafysiska världsbilden och den naturliga världens vidskepelser med den rationella vetenskapen frambringade aldrig den frihet upplysningens filosofer förutsåg utan resulterade i mer effektiva former av social kontroll.

Det förnuft som skulle göra människan fri resulterade inte enbart i demokrati, frihet och rättvisa utan även i folk mord och totalitarism. I Baumans strävan att förstå modernitetens barbari utgör Max Horkheimers och Theodor W. Adornos *Upplysningens dialektik* en grundläggande referens. För dessa tänkare innebär den moderna tidens framväxt att "mänskligheten istället för att nå fram till ett tillstånd av sann mänsklighet sjunkit tillbaka i en ny form av barbari".<sup>202</sup> De resonemang Bauman för om modernitetens barbari i *Modernity and the Holocaust* och i *Modernity and Ambivalens* följer de resonemang som Horkheimer och Adorno förde om upplysningens dialektik.<sup>203</sup>

Likt Horkheimer och Adorno anser Bauman att det moderna projektet där vetenskap, maktelit och byråkrati arbetar tillsammans för att skapa en fulländad värld resulterade i sin egen motsägelse. Istället för att befria individen skapades nya strukturer som begränsade hennes frihet.<sup>204</sup> För Bauman, liksom för Horkheimer och Adorno, har Webers farhågor om vad den moderna utvecklingen gör med människan besannats. Det rationella projektet har drivit människan tillbaka in i järnburen genom att beröva henne hennes individualitet. Det instrumentella förnuftet som ersatte det frigörande förnuftet har enligt Bauman inget till övers för det annorlunda:

The typical modern practice, the substance of modern politics, of modern intellect, of modern life, is the effort to exterminate ambivalence: an effort to define precisely – and to suppress or eliminate everything that could not or would not be precisely defined.<sup>205</sup>

---

<sup>201</sup> Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters; Modernity and the Holocaust; Modernity and Ambivalence*.

<sup>202</sup> Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W.: *Upplysningens dialektik. Filosofiska fragment*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1996, s. 9

<sup>203</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust; Modernity and Ambivalence*. Bauman definierar avsikten med den senare studien med följande ord: "This book attempts to wrap historical and sociological flesh around the 'dialectics of Enlightenment' skeleton." (s. 17)

<sup>204</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust; Modernity and Ambivalence*. Se även Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W.: *Upplysningens dialektik*, s. 19-57.

<sup>205</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and Ambivalence*, s. 7f.

Baumans kritiker anser att den bild av moderniteten som träder fram i hans författarskap är alltför ensidigt negativ och mörk. I de fåtal texter där Bauman kritiseras anför författarna samma typ av argument och menar att Baumans resonemang inte ger förnuftet rättvisa då tonvikten läggs på kontroll och förtryck snarare än om mänsklig frihet och social rättvisa. Även om moderniteten har sina bakslag och dess projekt är svårt, kanske till och med omöjligt att fullborda, anser kritikerna att det inte är rimligt att överge tanken om det modernas goda och inte heller att ge upp hoppet om det befriande förnuftet.<sup>206</sup> Kritikerna missar emellertid att Bauman inte förringar det modernas goda. Det är inte det goda som är viktigt att betrakta, det som är viktigt att fokusera är de sätt som åsamkar människor lidande. I skapandet av den moderna ordningen underordnades avsikten att upplysa folket med viljan att lagstifta, reglera och normalisera.<sup>207</sup>

Modernitetens försök att bygga upp en ny ordning handlar enligt Bauman om en produktiv förstörelseprocess. När det fasta förflyktigas gäller det att jaga ut resterna av de gamla umgänges- och arbetsformerna och ersätta dem med nya fasta meningsgivande strukturer. Den enskilde individen skall känna tillhörighet till den moderna världen genom det nationella blodet och den sociala klassen. I detta projekt ingår idén att samtliga gemenskaper, oavsett om de utgörs av skråväsen, etnicitet eller religiositet, skall inordnas i en enda gemenskap inom vilken individen utvecklas i riktning mot en högre nivå av mänsklighet och civilisation.<sup>208</sup> I det närmaste kommer jag visa Baumans förståelse av hur nationen tillsammans med den moderna kapitalismen söker återskapa den gamla formen av tillhörighet genom att anpassa människan till maskinens rytm och inordna henne i en strukturerad helhet. Arbetet representerar delaktighet i den sociala ordningen. Nationen representerar en tillhörighet i något som är större och viktigare än dess enskilda delar. Den moderna världen skulle organiseras enligt samma princip som en trädgård.

---

<sup>206</sup> Best, Shaun: "Personal reflexions within the mainstream of modernity"; Holmes, Leslie: "Some thought stimulated by Zygmunt Bauman"; Heller, Agnes: "A reply to my critics"; Kellner, Douglas: "Zygmunt Bauman's postmodern turn"; Joas, Hans: "Bauman in Germany". Intressant att beakta är att kritiken mot Bauman är, i det närmaste, liktydig med den kritik som Habermas ger Horkheimer och Adorno för deras negativa framtoning av upplysningen i *Upplysningens dialektik*. (Habermas, Jürgen: "Sammanfattningar av myt och upplysning. Kommentar till 'Upplysningens dialektik' – efter en förnyad läsning", i Habermas, Jürgen: *Kommunikativt handlande. Texter om språk, rationalitet och samhälle*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1995)

<sup>207</sup> Bauman, Zygmunt: "Ideology and the 'weltanschauung' of the intellectuals"; "The origins of civilisation: a historical note", *Theory, Culture & Society*, nr., 3, 1985; *Legislators and Interpreters*.

<sup>208</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, kap 4; *Modernity and Ambivalence*, kap. 1.

## Den moderna trädgårdsstaden

Kultur handlar, som tidigare påpekats, om att ordna världen för att människan skall klara av att leva i den. Kultur handlar även om att ordna världen på ett givet sätt för att underlätta kontrollen av människan. Tanken om att en social ordning inte kan uppstå utan kontroll bygger på föreställningen om att kultursystemets struktur utgörs av ett sammanhängande och icke motsägelsefullt system. Bauman förstår det moderna projektets uppfattning av kultur som om den är som ordningen själv, befriad från slumpens och godtycklighetens nycker.<sup>209</sup>

Den moderna världen organiserades i enhetlighet med idén om en trädgårdsstat. Trädgården framstår som den mest perfekta av världar. För att trädgården skall blomstra krävs inte enbart en genomtänkt plan, råmaterial och verktyg utan även ett skydd mot de kroppar som stör ordning. Planen genom vilken världen skall ordnas bestämmer vilka verktyg som skall användas för att klara av uppgiften, vad råmaterialet skall bestå av och vad som skall bort. Genom planen klassificeras tingen i relation till varandra och till den önskvärda ordningen. På så sätt framträder även det som inte passar in i denna ordning. Trädgårdens ogräs måste med andra ord skiljas från plantorna. Eftersom kulturen inte framträder av sig själv blir det trädgårdsmästarens arbete att bestämma vad som ingår och vad som inte ingår i den sociala ordningen.<sup>210</sup>

För att en sådan social ordning skall vara möjlig måste individens frihet och självständighet begränsas och kontrolleras. Det första steget för att göra ett sådant projekt möjligt är, säger Bauman, att skilja kulturens konstruktörer från resten av befolkningen.<sup>211</sup> Den moderna "vi-känslan" var tänkt att skapas genom att dels skilja en mindre intellektuell elit från den övriga befolkningen, dels liera denna elit med makten och på så sätt bemyndiga dem att strukturera världen. Att avskilja en minoritet för att kontrollera en majoritet är emellertid inte en modern uppfinning. Med antropologen Paul Radins hjälp visar Bauman att det finns en kontinuitet mellan de intellektuellas roll och gärning i arkaiska och moderna samhällen. De intellektuella gör en åtskillnad mellan sig själva och massan och skapar på så sätt ett beroende mellan de som vet och de som inte vet. De intellektuellas uppgift är att ha kunskap om och att ordna världen för sina samhällsmedlemmar.<sup>212</sup>

Den sociala ordning som modernitetens maktelit sökte frambringa genom att konstruera en trädgårdsstat är enbart möjlig om herradömet uppfattas som

---

<sup>209</sup> Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters*, s. 3ff.; *Modernity and Ambivalence*, s. 1-15.

<sup>210</sup> Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters*, kap. 4; *Modernity and the Holocaust*, kap. 4; *Modernity and Ambivalence*, kap. 1. Se även "Image of man in modern society", s. 15f; "The origins of civilisation"; "Ideology and the 'weltanschauung' of the Intellectuals".

<sup>211</sup> Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters*, s. 4ff.

<sup>212</sup> *Ibid.*, kap. 1.

legitimt och som en vardaglig och nödvändig del i människans liv. Eftersom viljan att upprätthålla makt tenderar att skapa en oro att förlora densamma behövs det strategier som gör att makten blir en del av den "naturliga ordningen". Att skissa riktlinjerna för ett sådant projekt gjordes alltså till de intellektuellas uppgift och ansvar.

### *Les Philosophes* – de moderna trädgårdsmästarna

Bauman lägger stor vikt vid de intellektuellas roll i trädgårdsstadens konstruktion och anser att 1600- och 1700-talets *philosophes* lade de första hörnstenarna till modernitetens ideologiska grund.<sup>213</sup> Denna ideologiska grund har förvaltats av intellektuella sedan dess.

Att en människa betecknas som intellektuell innebär inte att andra människor berövas förmågan att använda sitt intellekt. Det innebär att alla människor inte upprätthåller en social funktion som intellektuella. I Baumans arbeten framställs dessa intellektuella som en social formation vars uppgifter består i att skapa kunskap om världen och dess fenomen. De intellektuella som spelade stor roll för den sociala ordningens framväxt och bevarande är inte vilka intellektuella som helst utan *laggivande* intellektuella. Med laggivande intellektuella avses de som under den tidiga moderniteten växer fram tillsammans med makteliten och utgör dess tänkande och organiserande del.<sup>214</sup>

För det moderna projektet gjordes vetenskapen till förnuftets främsta uttryck och de laggivande intellektuella utgjorde förnuftets ideologiska budbärare. Genom att framstå som en inkarnation av objektiv kunskap blir de intellektuellas uttalanden överordnade alla partikulära traditioner. Den som har makt över kunskapen talar utifrån en auktoritär position som skänker det sagda trovärdighet. Om vetenskaplig kunskap skall framstå som objektiv ges det inget utrymme för någon annan form av kunskapssyn. På så sätt kan de intellektuella frammana rationella och universella grundvalar för det sociala livets utformning och legitimera dessa strukturer genom att uttala sig om hur det egentligen förhåller sig.

---

<sup>213</sup> Bauman, Zygmunt: "The origins of civilisation"; "Ideology and the 'weltanschauung of the intellectuals'"; *Legislators and Interpreters*, s. 21-37; "Intellectuals in East-Central Europe: continuity and change", *East European Politics and Societies*, nr. 2, 1987; "Legislators and interpreters: culture as ideology of intellectuals", i Haferkamp, Hans (red.): *Social Structure and Culture*, Berlin: de Gruyter, 1989; "Love in adversity: on the state and the intellectuals, and the state of the intellectuals", *Thesis Eleven*, nr. 31, 1992.

<sup>214</sup> Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters*, s. 1ff. Denna grupp av laggivande intellektuella skall inte sammanblandas med så kallade *kritiska* intellektuella. Deras uppgift består inte i att konsolidera den rådande ordningen utan i att kritiskt granska den sociala ordningens orättvisor. (Bauman, Zygmunt: *Towards a Critical Sociology*; "Critical theory", i Etzkowitz, Henry & Glassman, Ronald M. (red.): *The Resurgence of Social Theory: Classical and Contemporary*, Itasca: F. E. Peacock, 1991)



Genom att ideologi upphöjdes till vetenskap och vetenskap blev till ideologi fick intellektuella rollen som laggivare. Detta innebär att de intellektuella, tillsammans med den politiska styrande eliten och byråkratin, skulle forma och upprätthålla en viss social ordning. De intellektuella formar inte enbart en bild av ett framtida socialt tillstånd, utan utvecklar även strategier för hur detta tillstånd skall frambringas. Symbiosen mellan makt och vetande sker genom att föreställningen om den sociala ordningen och social praxis förstärker varandra. Föreställningen handlade om att människan inte på egen hand klarar av det sociala livets vedermödor och därför är tvungen att vägledas av människor som vet. Praxis är det sätt på vilket de intellektuella överför den styrande klassens ideologi till samhällelig hegemoni genom att forma människan att handla på ett givet sätt.<sup>215</sup> Viljan att veta handlar om makt över viljan och innebär att förmå människan att göra vad hon annars inte skulle göra eller att hindra henne att handla på ett sätt som inte är förenligt med den sociala ordningen.<sup>216</sup> Genom att kulturen bärs upp av makten är det möjligt att förespegla en viss typ av social ordning som den enda möjliga. Maktens och de intellektuellas uppfattning av ordningen är liktydig med en rationell ordning.

Uppdelningen mellan “de-som-tänker” och “de-som-gör” är en uppdelning mellan dem som har makt att strukturera och dem som blir strukturerade. Denna uppdelning har varit ofrånkomlig i det moderna samhället, säger Bauman, och anser att ett rationellt ordnat samhälle inte accepterar frihet för samtliga medlemmar.<sup>217</sup> De som har frihet är samhällets ledare och konstruktörer. Resten av dess medlemmar regleras efter den rationella administrationens normer: “A rational system is a *rationalized* system. It needs the freedom and individual rationality of its rationalizers to secure rational conditions of life (yet not necessary freedom) for the rest of its members.”<sup>218</sup>

Genom att föra fram de intellektuellas roll som laggivare i den nationella administrationens namn visar Bauman att det finns en relation mellan viljan att veta och viljan till makt. Den som besitter vetandet om världen kontrollerar också världen. Den moderna ordningen kan enbart reproduceras genom de sociala institutioner som disciplinerar och kontrollerar människan. I detta avseende utgör Foucaults uppfattning av den panoptiska övervakningen en viktig referens för Bauman.<sup>219</sup>

Panoptikons arkitektoniska konstruktion, som av Foucault exemplifieras av ett fängelse, utgörs av ett torn placerat i mitten av en rund byggnad. Den

---

<sup>215</sup> Bauman, Zygmunt: “Two notes on mass culture”, s. 73f.; *Legislators and Interpreters*, s. 68-109; “Love in adversity”.

<sup>216</sup> Bauman, Zygmunt: “Love in adversity”.

<sup>217</sup> Bauman, Zygmunt: *Freedom*, 1988, s. 44ff.

<sup>218</sup> *Ibid.*, s. 47.

<sup>219</sup> Foucault, Michel: *Övervakning och straff*, s. 232f.; Bauman, Zygmunt: *Memories of Class*; “Industrialism, consumerism and power”; *Freedom*, s. 9-27.

visuella övervakningen bygger på att fångvakten i tornet kan se panoptikons invånare, men invånarna kan inte se väktaren. Fångarna är placerade i de celler som är infogade i den runda byggnaden. Tornets fönster är vända mot de omgivande cellerna. Varje cell har två fönster varav det ena släpper in ljus från byggnadens yttersida. Det andra fönstret är vänt mot tornet i mitten. Eftersom fångarnas kroppar avtecknas i motljus kan övervakaren kontrollera samtliga fångar samtidigt. Övervakningen är allestädes närvarande eftersom "det panoptiska maskineriet" skapar och återskapar ett maktförhållande som är oberoende av den som utövar det. Eftersom övervakaren i tornet ser utan att bli sedd och fångarna i cellerna blir sedda utan att se förlorar makten sitt ansikte. Då det inte spelar någon roll vem som har makten (eller vem som står i tornet) är maktutövningen snarare psykisk än fysisk till sin natur.<sup>220</sup>

I det panoptiska samhället styr väktarna över dess invånare. Panoptikons invånare har inte enbart förlorat sin frihet genom att bli inspärrade utan har även blivit berövade förmågan att vara fria och därmed styra sina egna handlingar. De behöver en extern maktapparat som organiserar deras liv. I detta avseende finner Bauman panoptikon vara en lämplig metafor för det moderna samhällets teknik att kontrollera och disciplinera människan.<sup>221</sup> Vad Foucault missar i sin beskrivning av det panoptiska maskineriets övervakande och disciplinerande kraft är, enligt Bauman, den sociala relationen mellan frihet och ofrihet:

[The] *Panopticon* was an insight into the *opposition* between freedom and unfreedom, the autonomous and the regimented action; that this opposition was revealed to be not simply a logical distinction between two idealised types but a social *relationship* between mutually determining positions inside one intimate and intricate relationship, were shown to be a product of scientific management of sorts, of a purposeful *administration* of social conditions, conceived and monitored by experts armed with special knowledge and the power to act on it.<sup>222</sup>

Det moderna administrativa systemet berövar alltså inte enbart individen hennes frihet genom att fjättra henne i en järnbur, det berövar också hennes kreativitet. Vissa är fria att strukturera medan de ofria blir strukturerade. Frihet är i detta sammanhang inget naturligt utan en social relation. Enligt Bauman är friheten en fråga om social kontroll och den ena individens frihet kräver en annan individs ofrihet.<sup>223</sup>

I den sociala relationen mellan frihet och ofrihet finner Bauman likheter mellan Webers uppfattning av den moderna administrationen och Foucaults förståelse av det panoptiska övervakningssystemet. Båda systemen inhyser

<sup>220</sup> Foucault, Michel: *Övervakning och straff*, s. 233ff.

<sup>221</sup> Bauman, Zygmunt: *Memories of Class*; "Industrialism, consumerism and power", s. 33ff.; *Freedom*, s. 9ff.;

<sup>222</sup> Bauman, Zygmunt: *Freedom*, s. 11.

<sup>223</sup> *Ibid.*, s. 9-27.

nämligen föreställningen om att det onormala måste avlägsnas eftersom det anses vara en störning.<sup>224</sup> Systemen avskiljer inte enbart störande kroppar från den ordnade världen utan tillhandahåller även tekniker för att disciplinera dessa kroppar och på så sätt återanpassa henne till den normala världen.<sup>225</sup>

Panoptikon är inte begränsad till sociala institutioners väggar utan sträcker sig utanför dessa och förstås som ett samhälle i sin helhet.<sup>226</sup> Systemet illustrerar den sociala maktrelationen mellan dem som har frihet att strukturera och dem som blir strukturerade. För Bauman utvecklas det panoptiska samhället tillsammans med det industrialiserade samhället. I det industrialiserade samhällets framväxt fungerar fabriken, precis som skolan, fängelset och sinnessjukhuset, disciplinerande.<sup>227</sup> Fabriken fungerar med andra ord som ett system som genom att anpassa människan till maskinens takt, även inordnar henne i en social ordning. Genom fabriken får fabrikören och kulturens konstruktörer kontrollen över arbetarens kropp. Strävan efter att kontrollera arbetaren utgör en praktik som säger något om hela den samhälleliga maktstrukturen.

## Du är vad du producerar

Den nya sociala ordning som i *Det kommunistiska manifestet* beskrivits som en tid då allt det fasta förflyktigas inbegriper det kapitalistiska produktions-systemets framväxt.<sup>228</sup> Det är en tid där arbetet inordnas i en allt mer stor-skalig industriell ordning. Denna industriella ordning frammanade ett nytt socialt landskap bestående av en bourgeoisie och ett proletariat.<sup>229</sup> Arbetet och dess relation till kapitalet uppvisar en lång kontinuitet i Baumans författarskap och Baumans förståelse av det moderna klassamhället ligger nära Marx och Engels uttolkning av arbete och kapital.<sup>230</sup>

Enligt Bauman föddes det moderna västerländska klassamhället som en konsekvens av försöken att bevara den gångna tidens sociala landskap.<sup>231</sup>

---

<sup>224</sup> Ibid., s. 44ff. Att avlägsna störningar från den ordnade världen är modernitetens *modus operandi*.

<sup>225</sup> Bauman, Zygmunt: *Memories of Class*, s. 39ff.; "Industrialism, consumerism and power", s. 36f.; *Freedom*, s. 10ff.; "Legislators and interpreters", s. 319ff.

<sup>226</sup> Bauman, Zygmunt: *Freedom*, s. 19ff.

<sup>227</sup> Bauman, Zygmunt, *Memories of Class*, s. 59-68. Panoptikon är emellertid inte ett resultat av den nya arbetsfördelningen, utan är den grundläggande faktor som gör arbetsfördelningen möjlig. (Ibid., 48ff.)

<sup>228</sup> Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Det kommunistiska manifestet*.

<sup>229</sup> Ibid., s. 15-25.

<sup>230</sup> Tillsammans utgör Bauman, Zygmunt: *Between Class and Élite*, *Memories of Class* och *Work, Consumerism and the New Poor* resultatet av en 40 år lång diskussion om kapitalets hierarkiska och ömsesidiga relation till arbetet.

<sup>231</sup> Att denna diskussion fokuserar det västerländska och kapitalistiska samhället innebär inte att Bauman anser att Östeuropas socialistiska samhällsformer inte är moderna. I flertalet artiklar argumenterar Bauman för att socialismen är minst lika modern som kapitalismen. För

Landsbygdens och skråväsendets barn blev det industrialiserande världens proletariat. Sammanförandet av olika arbetskategorier, som dels bestod av olika skrån, dels av utbildad och icke utbildad arbetskraft, var ett försök att ersätta en typ av social kontroll med en annan. Det borgerliga samhällets framväxt baserad på massproduktion upphävde inte motsättningarna mellan sociala grupperingar utan skapade nya villkor för förtrycket och fabriken blir en ersättning av skråväsendets kontroll av människan.<sup>232</sup>

Kontrollen i fabriken sker genom arbetsetiken. Denna typ av etik innebär att människan måste ge upp sin egen individuella frihet och inordna sig i fabriksystemets ordning för att bli en arbetare. Arbetet blir därmed inte enbart en fråga om arbetarens ekonomiska utkomst utan får också ett normerande syfte som handlar om att skapa en skötsam medborgare. Genom att arbetaren står under panoptikons blick tar arbetet, via arbetsetiken, över hennes kropp. Att arbetaren inte har kontroll över sin egen kropp innebär att den sociala kontrollen når utanför fabriken vägg. I detta avseende disciplinerar individen sig själv. Genom att arbetaren disciplineras av arbetsetiken distribuerar arbetaren samma makt som hon är underordnad.<sup>233</sup>

Fabriken kontrollerande och normerande uppgift handlar med andra ord inte enbart om hur mervärdet skall distribueras, utan även om att producera och reproducera en given social ordning. Arbetet definierar individens sociala tillhörighet genom att definiera hennes relation med jämlika och överordnade. Eftersom det är genom arbetet som en individ erhåller en social identitet och blir en del av en given social ordning utgör det en primär del av människans väg in i samhället. Arbetarens kamp är emellertid inte enbart en fråga om att vara en del av den sociala ordningen, det handlar också om att tillhöra en social gemenskap.

Eftersom människans identitet definieras efter hennes sociala tillhörighet kan hon inte göra vad som helst. För att vara en del i en helhet måste hon anpassa sig efter den sociala klassens strukturer. För att det skall existera en klasskillnad måste det finnas något eller någon som genererar skillnaden, säger Bauman, och anser att kapitalet använde klasssystemet för att begränsa

---

en diskussion om socialism och modernitet (samt dess undergång) hänvisas till *Socialism. The Active Utopia*, New York: Holmes and Meier Publishers, 1976; "From pillars to post", *Marxism Today*, 1990; *Modernity and Ambivalence*, s. 262ff.; "Communism a post-mortem", i Bauman, Zygmunt: *Intimations of Postmodernity*; "Living without an alternative", *Political Quarterly*, nr. 1, 1991; "A post-modern revolution", i Frenzel-Zagórska, Janina (red.): *From a One Party State to Democracy: Transition in Eastern Europe*, Amsterdam: Edition Rodopi, 1993. Att det socialistiska samhället är ett modernt samhälle framgår också i det symposium som Bauman deltar i där böckerna *Dictatorship Over Needs* (av Ferenc Féher, Agnes Heller och Gyorgy Markus) och *The Neo-Stalinist State: Class, Ethnicity and Consensus in Soviet Society* (av Victor Zaslavsky) diskuteras och kritiseras. (Bauman, Zygmunt: "Review-symposium on Soviet-type societies", *Telos*, nr. 60, 1984.

<sup>232</sup> Bauman, Zygmunt: *Between Class and Élite, Memories of Class*, kap. 1-2.

<sup>233</sup> Bauman, Zygmunt: *Memories of Class*, s. 59ff.; *Work, Consumerism and the New Poor*, s. 5-21.

arbetarens rörelsefrihet. Resonemanget bygger på en föreställning som säger att då en grupp förenas i en social klass föds en underordnad klass ur denna förening. Den första klassen är emellertid beroende av den andra för sitt självförverkligande. Den hierarkiska relationen mellan de båda klasserna innebär att den första klassen är fri att kontrollera den andra.<sup>234</sup>

Arbetet står med andra ord i ett hierarkiskt och ömsesidigt förhållande till kapitalet och utgör på så sätt en del av den sociala ordningen:

Solid modernity was, indeed, also the time of heavy capitalism – of the engagement between capital and labour fortified by the *mutuality of their dependency*. Workers depended on being hired for their livelihood; capital depended on hiring them for its reproduction and growth.<sup>235</sup>

Trots tanken att individens frihet blomstrar i det kapitalistiska samhället finner Bauman att den kapitalistiska friheten bygger på att den arbetande massan är och förblir ofri. Eftersom kapitalet har makten har de friheten att kontrollera andra människors handlingar och därmed reducera deras frihet. Kapitalet blir i ett sådant samhälle ett “vi”, medan arbetet tillskrivs ett “de” utifrån kapitalets position. Genom att ingå i den sociala ordningen framstår arbetaren som skötsam, lojal och kunnig och tjänar som förebild för dem som ännu inte blivit en del av arbetslivet. Den som inte arbetar framstår, i relation till de som arbetar, som lat, ovillig och omoralisk. Hon utgör den misslyckade arbetaren.<sup>236</sup>

## Den misslyckade arbetaren

Människans strävan efter tillhörighet handlar, enligt Bauman, om mer än att finna sin plats i ordningen. Den handlar också om att skilja sig från de som inte tillhör den sociala ordningen. De som misslyckas i sin strävan att finna en tillhörighet i den värld hon befinner sig i blir den sociala ordningens andra. I ett samhälle ordnat genom produktion saknar de som inte arbetar en social identitet. Den som inte arbetar framträder som en misslyckad arbetare. Eftersom de inte arbetar kan de inte ta del av arbetsetiken. Tar de inte del av arbetsetiken undgår de den normativa vägledning människan behöver för att bli en del av ordningen. Beroende på att de undgår panoptikons blick går det inte att förutse deras handlingar. Detta gör dem till medlemmar i de farliga

---

<sup>234</sup> Bauman, Zygmunt: *Memories of Class*, s. 38f.

<sup>235</sup> Bauman, Zygmunt: *Liquid Modernity*, s. 145.

<sup>236</sup> Kategorin “den misslyckade arbetaren” används inte av Bauman, utan är min egen benämning på de moderna män och kvinnor som faller utanför den sociala ordning som struktureras efter maskinens rytm. Kategorin står emellertid i paritet med det sätt på vilket Bauman anser att “den misslyckade konsumenten” träder fram i förhållande till den sociala ordning som kännetecknas av konsumtionssamhället. De övriga kategorierna som jag använder för att beteckna främlingen finns mer eller mindre uttalade i de olika diskussioner Bauman för angående social marginalisering och kulturell exkludering.

klasserna som består av "herrelösa män och kvinnor" som saknar en klar position i samhället. De skapar oro i en ordnad värld eftersom deras närvaro raserar redan existerande strukturer.<sup>237</sup>

Dessa misslyckade arbetare består av en icke-klass. De kan inte klassificeras genom de kulturella insignier som bestämmer en människas identitet. Denna icke-klass utgör en negativ del av relationen mellan arbete och kapital. Deras roll som misslyckade arbetare ställer dem emellertid inte i ett hierarkiskt förhållande till arbetare och konsumenter utan som den sociala ordningens andra. Den sociala ordningen består av en hierarkisk och ömse-sidig relation mellan en "vi-grupp" och en "de-grupp".

Den enda gång denna icke-klass kan definieras som ett "de" är om det "de" som arbetet representerar i förhållande till kapitalet rekonstrueras till ett "vi" i förhållande till "de" som inte tillhör arbetet. Innan detta sker måste de som står utanför ringas in och definieras i relation till de kategorier som bär upp den sociala ordningen.

I Baumans arbeten framgår att modernitetens herrelösa kvinnor och män inte enbart tillhör de farliga klasserna på grund av att de saknar arbete utan även på grund av att de saknar nationstillhörighet. Konstruktionen av en nation bygger per definition på att dra upp klara gränser mellan "vi" som tillhör och "de" som inte tillhör.

## Du är din nation

Precis som arbetarklassen förenades av en sammanslagning av en mängd olika arbetsgemenskaper uppfattar Bauman nationen som en enhet där olika gemenskaper förenats i en speciell form av partikularism. I detta avseende är nationen en del av det moderna projektets kamp mot de små, lokala och jordnära gemenskaperna som kännetecknar det förmoderna samhällets struktur. Stat, samhälle och kultur förutsätts utgöra en relativt homogen enhet i form av en nation. Nationen i egenskap av en gemenskap är föreställd, suverän och begränsad. Föreställd eftersom samtliga av dess medlemmar inte känner varandra. Suverän eftersom nationen är en del av den upplysning som raserade den av Gud överräckta överhögheten. Begränsad eftersom alla nationer har geografiska gränser. Nationens överlevnad vilar på att varje individ, när så krävs, prioriterar kollektivets intressen framför sina egna.<sup>238</sup>

Med nationen kommer nationalismen, vars ideal består av ett land, ett folk och ett språk där etnisk, språklig och kulturell mångfald skall smälta samman i ett enda nationalistiskt metanarrativ genom vilket dess medlemmar

---

<sup>237</sup> Bauman, Zygmunt: *Memories of Class*, s. 44ff.; "Industrialism, consumerism and power", s. 35ff.; *Legislators and Interpreters*, s. 40ff., 74ff.

<sup>238</sup> Bauman, Zygmunt: "Soil, blood and identity"; "Communitarianism, freedom, and the nation-state"; "Introduction", s. xxix-xlv.

skall erhålla en känsla av tillhörighet.<sup>239</sup> Nationen och nationalismen formas genom dubbla, men ändå till varandra relaterade identitetshandlingar. Nationen föds ur den historiska tanken om identitet över tid och nationalismen, som utvecklas ur detta historiska arv, framträder genom att avgränsa sig mot andra nationer. Nationalismen erbjuder individen en nationell identitet och tillhörighet till något som går utanför individen. Denna identitet delar hon med alla andra nationsmedlemmar.<sup>240</sup>

Precis som den sociala ordning som springer ur fabrikkssystemet utgörs nationens gränsdragande krafter av ett system där "de" skiljs från ett "vi" på grund av tillhörighet. Avskiljandet från andra nationer delar upp världen i "vi-grupper" och "de-grupper" samt (åtminstone i krigstider och genom internationella idrottsengagemang) i kategorierna "vänner" och "fiender". "Vi" som tillhör en given nation avskärmar "oss" från andra nationer genom att dra tydliga gränser baserat på tillhörighet. Ett nationellt "vi" innebär människor som delar samma nationella tillhörighet, "de" består av människor som inte delar denna tillhörighet.

Den nationella medvetenheten materialiseras, liksom klassmedvetenheten, genom administration och ordningsmakt, utbildning och media och bärs fram av de laggivande intellektuella administrerade av den moderna byråkratin. Identitetsskapandet handlar med andra ord inte om en passiv tillägnelse utan om en delaktig reproduktion av den nationella hegemonin styrd via panoptiskt kontrollerande och (själv-) disciplinerande institutioner. När nationen blir vanornas och sedernas norm hamnar de individer och grupper som saknar en nation utanför givna nationstillhörigheter.

## Den nationslösa människan

I en värld där tillhörigheten bestäms av nationaliteten faller de som saknar nation utanför kategorierna "vi" och "de" och framstår som främlingar eftersom de saknar de kriterier som definierar en människa i tillhörighet till en "vi-grupp" eller en "de-grupp". Dessa främlingar står, enligt Bauman, i ett problematiskt förhållande till nationen som är relaterad till medlemskapets, tillhörighetens och gränsdragningens praktik.<sup>241</sup>

På grund av det mosaiska folkets dubbla öden – som diasporans folk och folket i exil – använder Bauman "juden" som en urtyp för denna ambivalenta kategori av människor som inte finner sin tillhörighet på någon sida av gränsen. Juden utgör en inkarnation av den moderna främlingen.<sup>242</sup> I en tid då nationen står för identitet och tillhörighet stör främlingen inte enbart de

<sup>239</sup> "Introduction", s. xxix-xlv.

<sup>240</sup> Ibid.

<sup>241</sup> Bauman, Zygmunt: "Soil, blood and identity"; "Communitarianism, freedom, and the nation-state"; "Introduction", s. xxix-xlv.

<sup>242</sup> Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*, s. 112-111; *Modernity and the Holocaust*, kap. 2-3; *Modernity and Ambivalence*, kap. 4.

nationella skillnaderna mellan "vi" och "de" utan även relationen mellan värdsnation och gäster:

In the native world-view, the essence of the stranger is homelessness. Unlike an alien or a foreigner, the stranger is not simply a newcomer, a person temporarily out of place. He is an *eternal wanderer*, homeless always and everywhere, without hope of ever 'arriving'.<sup>243</sup>

I relation till erkända nationer utgör hon alltså inget "de" i förhållande till ett "vi" utan står i en icke-position. (Den enda gång främlingen utgör ett "de" i förhållande till ett "vi" är i en jämförelse mellan nationstillhörighet och nationslöshet.) I denna icke-position framställs judens närvaro inte som en alternativ form av ordning som skall ersätta den rådande ordningen. Juden utgör heller ingen främmande kropp som hotar att smälta samman med den rådande ordningen. Juden står för den icke-nation som aldrig kommer att passa in i den nationella ordningen eftersom hennes närvaro utmanar den nationella identitetens homogenitet. Hennes öde består i att hon avskiljs från territoriellt erkända grupper utan att sammanföras med någon annan territoriellt erkänd grupp. Som medlem av en icke-nation befinner hon sig ständigt på en plats som inte är hennes. En jude i Polen är inte polsk, en jude i England är inte engelsk och en jude i Tyskland är inte tysk.<sup>244</sup>

Som en människa utan nation blir juden en negativ kategori som är möjlig att jämföra med den misslyckade arbetaren. De klarar inte av att leva upp till nationalstatens *ethos* eftersom hennes nationella icke-identitet aldrig kan smälta samman med den nationella identiteten. Den nationslösa människan (som tillhör en icke-nation) och den misslyckade arbetaren (som tillhör en icke-klass) är båda medlemmar av de farliga klasserna eftersom deras förmåga att falla utanför den ordnade världens kategorier gör dem till herrelösa kvinnor och män. De tillhör ingen annan kategori än sig själva och som medlemmar av de farliga klasserna undergräver deras närvaro möjligheterna att skapa en social hegemoni och nationell homogen helhet, eftersom dessa främlingar raserar de grunder mot vilka den kollektiva identiteten vilar.

Skillnaden mellan medlemskapet i en icke-nation och medlemskapet i en icke-klass är att de sistnämnda kan lämna denna icke-position och via arbetsfördelningen bli en del av den sociala ordningen. Den förstnämnda kategorin går inte att inordna eftersom dess ambivalens är omöjlig att få bukt med. Det är denna ambivalenta kategori av människor som Bauman använder i sina exempel på hur den moderna världen utvecklade strategier för att leva med främlingen.

---

<sup>243</sup> Ibid., s. 79.

<sup>244</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 52ff.



## Att leva med främlingen

I den förmoderna världen, säger Bauman, var det lättare att leva med främlingen än vad det är i den moderna världen. Det okända blev känt genom att individen tillskrevs en plats inom en given gemenskap. Alla utanför denna gemenskap ansågs vara en främling. Med det moderna livet blir det alltmer problematiskt att leva med främlingen eftersom modernitetens "herrelösa kvinnor och män" kommer ortsbefolkningen allt för nära.<sup>245</sup> Eftersom främlingens närvaro hotar den rådande ordningen måste hon på något sätt kontrolleras. För att kontrollera främlingen måste den egna platsen göras så homogen som möjligt för att ringa in främlingen och inordna henne i någon form av gemenskap, sammanslutning eller kategori. Främlingen måste med andra ord avskärmas från majoritetssamhällets medlemmar och detta låter sig endast göras genom att definiera henne som ett "de" i relation till det "vi" som hon inte tillhör.

När den moderna människans strategier som används för att klara av livet med främlingen diskuteras använder sig Bauman av Lévi-Strauss resonemang om *antropofagiska* och *antropoemiska* strategier.<sup>246</sup> Enligt Lévi-Strauss behandlar primitiva samhällen problemet med den fara främlingen utgör på ett annorlunda sätt än moderna samhällen. De primitivas strategi är antropofagisk. Denna strategi används i samhällen som äter människor. Genom att äta upp främlingen oskadliggörs de krafter som hotar samhällets sammanhållning. De moderna samhällenas strategi är antropoemiskt. Denna samhällstyp avskärmar sig från främlingen genom att isolera hotet på ett eller annat sätt. Den moderna människan håller främlingen utanför det alldagliga livet, antingen i exil eller innanför gettots väggar.<sup>247</sup> Bauman anser emellertid att den historiska uppdelningen är över- flödig.<sup>248</sup> Båda strategierna används i det moderna samhället och opererar sida vid sida i syfte att producera och reproducera den sociala ordningen: "*Phagic and emic strategies [...] are both indispensable mechanisms of social spacing, but they are effective precisely because their co-presence, only as a pair.*"<sup>249</sup>

De båda strategierna fungerar tillsammans eftersom den antropofagiska strategin är inkluderande och den antropoemiska exkluderade. Då den första assimilerar främlingen genom att reducera skillnaderna och frambringa likhet fungerar den andra avskärmande och stänger främlingen ute. Medan den fagiska strategin försöker att göra främlingen till en granne smälter den emiska strategin samman främlingen med andra redan alienerade individer och grupper. Tillsammans försöker de, på olika sätt, göra sig av med

---

<sup>245</sup> Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters*, s. 38-45.

<sup>246</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, s. 163ff.; *Postmodernity and its Discontents*, 17ff.

<sup>247</sup> Strauss, Lévi, *Spillror av Paradiset*, s. 272ff.

<sup>248</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, s. 163ff.; *Postmodernity and its Discontents*, s. 17ff.

<sup>249</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, s. 163.

främlingen. Strategierna definierar främlingen i antingen termer av “närhet” eller “avlägsenhet” i syfte att få bukt med främlingen. Polariseringen skapar dock en antingen/eller-situation för främlingen. *Antingen* måste hon låta sig assimileras *eller* är hon inte välkommen. *Antingen* ingår hon i en “vi-grupp” *eller* tillhör hon en “de-grupp”. Det är enbart genom att etablera en sådan typ av situation som de två strategierna lyckas kontrollera det sociala rummet.<sup>250</sup>

När främlingen väl har ringats in, säger Bauman, inordnas eller avlägsnas hon med antingen antropofagiska eller antropeemiska strategier med avsikt att göra världen så ren som möjligt. Problemet med de båda strategierna är dock att de inte löser problemet med främlingens inkongruens. De fungerar enbart som kontrollmekanismer genom vilken hon framstår som den ordnade världens smuts.<sup>251</sup>

### Juden – den moderna främlingen

Avsaknad av nation är inte det enda skälet till varför juden anses utgöra prototypen för den moderna främlingen, säger Bauman. Det motsägelsefulla i struktureringen av den moderna världen var att processen snarade skapade än gjorde sig av med det den inte önskade. Stigmatiseringen av juden som en oren människa kan enbart utövas parallellt med jakten på renhet. En motsägning som uttrycks på följande sätt: “Sliminess of Jews was itself a product of the drive to a world without slime.”<sup>252</sup>

Den moderna världen skapade inte enbart en modern jude. Bauman lyfter också fram den förmoderna jude moderniteten ärvde – en ambivalent figur som förkroppsligade sociala, religiösa och etniska element som inte kunde göras förenliga.<sup>253</sup>

Även om judarna levde som en separat grupp innanför den medeltida stadens murar passade hon in i dess strukturella uppdelning genom vilken olika grupper tillskrevs olika privilegier. Judarnas närvaro i staden var accepterad (även om den inte nödvändigtvis var omtyckt) och deras verksamheter var institutionaliserade och utgjorde en del av det vardagliga livet. Eftersom judarna enligt lag och tradition var förbjudna att utföra vissa uppgifter bands de till andra yrken (med tillhörande privilegier). Dessa yrken var ofta förknippade med en ekonomisk aktivitet som utlåning av pengar och indrivning av skulder. Även om deras yrkesverksamhet spelade stor roll för stadens ekonomiska liv blev den deras synd. Ekonomisk sysselsättning, utlåning och indrivning, jämfördes med synd och ocker. För att undvika att komma i kontakt med dessa syndare hölls de på avstånd. Detta avstånd upprättades genom att dels placera henne i ett getto, dels formalisera mötet

<sup>250</sup> Ibid., s. 163ff.

<sup>251</sup> Ibid., s. 165.

<sup>252</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and Ambivalence*, s. 152

<sup>253</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 33-56; *Modernity and its Discontents*, s. 209ff.

med juden till en affärsrelation. Ur denna dubbla relation utvecklas en ambivalent social situation där juden är en del av det sociala livet även om hon inte tillhör det.<sup>254</sup>

En andra tvetydighet är av religiös karaktär och uppstår i glappet mellan judendom och kristendom. Kristendomen är beroende av judendomen eftersom kristna människor delar Gamla testamentet och Gud med judarna. Denna delade fond gör att judarna, i de kristnas ögon, inte framstår som hedningar. Men, på grund av att de förnekar Kristus kan de inte räknas som kristna. Judarna står på en tröskel mellan rätt och fel väg, mellan Paradiset och Helvetet.<sup>255</sup>

Den tredje motsägelsefullheten för diskussionen tillbaka till judarnas position som en icke-nation och har med den judiska etniciteten att göra. Deras delade seder, språk och kultur ställer dem i en sorts etnisk ambivalens gentemot andra folkgrupper. Judarna är ett folk men saknar land. Deras hemland existerar enbart andligt, i religionen, i minnet och i skriften. Denna situation placerar dem i samma kategori som andra nationslösa kringflackande människor som under Västerlandets historia befunnit sig på en plats som inte är deras egen.<sup>256</sup>

I den moderna världen blev åtskillnaden mer problematisk även om oviljan att leva på samma plats som juden levde kvar.<sup>257</sup> Det spelade inte någon roll om juden tillhörde bourgeoisien eller var bolsjevik, om hon tillhörde massan eller den intellektuella eliten. Upplysningens emancipationsprojekt som förde med sig föreställningen att alla människor är jämlika och därmed bärare av samma rättigheter fångade juden mellan en förmodern, återhållsam och en modern, framåtskridande värld. Eftersom juden så att säga var sittandes mellan två stolar snarare än på två stolar blev det allt svårare att hålla juden på behörigt avstånd. Med hänvisning till nedärvda bristfälligheter gjorde den moderna världen det judiska folket till en grupp mindervärdiga människor som måste avskiljas från alla andra människor.<sup>258</sup>

För att åskådliggöra denna nya typ av åtskillnad använder sig Bauman av den tyska judens position i den mänskliga emancipation som befriade juden ur gettot, vilken började i slutet av 1700-talet och fulländades vid Tysklands enande år 1870. Emancipationsprocessen gick ut på att ändra en hel folkgrupps medborgerliga och politiska ställning från en form av lagstadgad underlägsenhet till medborgarskap. Emancipationen påverkade dock inte judarnas status som folkgrupp, utan som enskilda individer. Även om vissa

---

<sup>254</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 35f.; *Modernity and its Discontents*, 209ff.

<sup>255</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 37ff.; *Modernity and its Discontents*, s. 209ff.

<sup>256</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, 33ff.

<sup>257</sup> *Ibid.*, s. 33-46; *Modernity and its Discontents*, s. 216f.

<sup>258</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 62ff.; *Modernity and its Discontents*, s. 206ff.

judar, beroende på sin ekonomiska situation, hade ett socialt inflytande hamnade de flesta judar mellan två stolar. Denna position innebar att den process som skulle emancipera juden och göra henne till en medborgare bland andra resulterade i en social och kulturell marginalisering. Samtidigt som hon drevs att ge upp den judiska traditionen marginaliserades hon socialt gentemot det tyska majoritetssamhällets medlemmar.<sup>259</sup>

Uppbrottet från de förmodarna strukturerna placerade således inte juden utanför samhället utan i ett socialt tomrum där hon inte definierades efter ekonomisk eller social tillhörighet, utan efter sin judiskhet. Det var i judens judiskhet som Tyskland fann ett sätt att avskilja henne från det tyska folket. Att vara jude reducerades från att dela en speciell religion, ett språk och en historia till ett biologiskt arv. Tidigare hade den emanciperade juden lyckats undfly sin judiskhet genom att konvertera till kristendomen eller lämna sitt judiska arv i hemmet och kunde på detta sätt leva och verka tillsammans med det tyska folket. Enligt det biologiska arvet är och förbli en jude en jude eftersom hon inte kan fly undan sin judiskhet.<sup>260</sup>

Denna motreaktion, som skapades av den judiska emancipationen, ställde inte enbart en tysk majoritet mot en judisk minoritet utan även privilegierade västjudar mot oprilegierade östjudar.<sup>261</sup>

Mötet mellan *Ostjuden* (den oprilegierade omoderna östjuden) och *Yekkes* (den privilegierade och moderna västjuden) var ett möte mellan parian (den lägsta av alla kaster) och parvenyn (den sociala klättraren).<sup>262</sup> För *Yekkes* var *Ostjuden* mer jude än någon annan och denna judiskhet utgjorde ett problem. *Ostjuden* stod inte enbart för sin egen judiskhet utan påminde även *Yekkes* om sin egen judiskhet.

Enligt Bauman bemötte västjuden östjuden på samma sätt som de själva blev bemötta av de tyska landsmännen. I östjudens närvaro fanns det en chans för västjuden att stärka sin sociala position. *Yekkes* var parvenyn som befinner sig på en plats utan att riktigt tillhöra den. För att inte känna sig som en parveny behöver hon en annan (och mindre privilegierad) parveny att jämföra sig med.

---

<sup>259</sup> Bauman, Zygmunt: "Exit visas and entry tickets: paradoxes of Jewish assimilation", *Telos*, nr. 77, 1988; "The homecoming of the unwelcome strangers. Eastern European Jewry 50 years after the war", *The Jewish Quarterly*, nr. 3, 1989; "Assimilation and Enlightenment", *Society*, nr. 6, 1990; *Modernity and Ambivalence*, s. 131-139; "Assimilation into exile: the Jew as a Polish writer", *Poetics Today*, nr. 4, 1996; "Sociological Enlightenment—for whom, about what?", *Dansk sociologi*, 1998.

<sup>260</sup> Se framför allt, Bauman, Zygmunt: *Holocaust and the Modernity*, s. 56ff.

<sup>261</sup> Se exempelvis Bauman, Zygmunt: "Exit visas and entry tickets" och *Modernity and Ambivalence*, s. 131-139. Bauman använder termen "Östjuden" för att ringa in de judar som kom österifrån och sökte slå sig ned i Tyskland. Användandet av termen kan emellertid ifrågasättas eftersom det var, åtminstone enligt Wertheimer, först efter första världskriget som "Östjuden" brukades som ett samlingsnamn för de östeuropeiska judar som befann sig innanför det tyska rikets gränser. (Wertheimer, Jack: *Unwelcome Strangers: East European Jews in Imperial Germany*, New York: Oxford University Press, 1987, s. 6)

<sup>262</sup> Se framför allt kapitel 5 i Bauman, Zygmunt: *Postmodernity and its Discontents*.

Det är först när en parveny kan skilja sig från en annan parveny, genom att göra henne till en paria, som de kan skapa en form av tillhörighet med den inhemska befolkningen på den plats hon befinner sig på. Även om parvenyn inte längre är en paria lever hon alltid med sitt ursprung. Hon lever ständigt med en rädsla att inte tillhöra. Parvenyn lever under samma tryck som den paria hon söker att frigöra sig från. Ju mer hon försöker bli fri sin paria desto mer exponerar hon sin egen kast. Önskan om att bli assimilerad framkallar en skam om att inte klara av att bli assimilerad. *Ostjuden* förkroppsligade denna skam. Att *Ostjudes* närvaro påminde *Yekkes* om deras judiskhet utgjorde inte det största hotet. *Ostjudens* närvaro påminde även den icke-judiska befolkningen om *Yekkes* judiskhet och att det i varje parveny finns en paria – vars judiskhet förhindrar henne att bli tysk på riktigt.<sup>263</sup> På så sätt klarar juden inte av att följa nationalstatens ethos eftersom hon inte någonsin kan bli en del av vare sig den nationella identiteten eller den sociala ordningen.

Stigmatiseringen av juden handlar således inte om vad hon har *gjort* utan om vad hon *är* – en främmande kropp omöjlig att assimilera. Denna omöjlighet gör juden till ett förvaltningsproblem för den moderna trädgårdsstaten, säger Bauman. Eftersom juden går emot alla former av ordning måste hon, likt ogräs, på ett eller annat sätt, hållas borta från den ordnade världen:

All visions of society-as-garden define parts of the social habitat as human weeds. Like all other weeds, they must be segregated, contained, prevented from spreading, removed, and kept outside the society boundaries; if all these means provide insufficient, they must be killed.<sup>264</sup>

### Trädgårdsstadens dolda potential

Avskiljningen och förintelseförsöken av det mosaiska folket (och andra avvikande grupper och individer) som skedde under andra världskriget är en del av det moderna projektets strävan att skapa en social hegemoni och nationell autonomi. Denna strävan beskriver Bauman som ett kulturellt korståg som syftade till att utrota olikhet.<sup>265</sup>

I sin mest uppmärksammade bok *Modernity and the Holocaust* använder Bauman Förintelsen som ett ovanligt men giltigt exempel på vad som kan hända människor som faller utanför de kategorier som den moderna kulturen använder för att göra världen begriplig. Bauman förnekar inte att Förintelsen är en tysk erfarenhet och att det mosaiska folket tillhör de mest drabbade i

---

<sup>263</sup> Bauman, Zygmunt: "Exit visas and entry tickets"; "The homecoming of the unwelcome strangers"; "Assimilation and Enlightenment"; *Modernity and Ambivalence*, s. 131-139; "Assimilation into exile"; "Sociological Enlightenment".

<sup>264</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 92.

<sup>265</sup> Ibid. kap. 3-4; *Modernity and Ambivalence*, kap. 1; *Postmodernity and its Discontents*, kap. 7.

denna process. Däremot anser han inte att Förintelsen är en lokal företeelse som enbart kunde hända i Tyskland, eller att händelsen är något som endast drabbade det judiska folket.<sup>266</sup> I sin beskrivning av denna utrotningsprocess avviker Bauman med andra ord från "Sonderweg-tesen" som säger att Förintelsen var ett resultat av barbariets övertag över en eftersläpande tysk civilisationsprocess.<sup>267</sup>

Folkmorden är med andra ord inte liktydiga med ett förkastande av den moderna ordningen och den moderna rationaliteten. Förintelsen kräver legitimerat våld. Den moderna kulturen gör sig inte av med våldet då den uppnått ett visst "stadium" i civilisationsprocessen utan institutionaliserar våldet. Våldet blir således ett modernt instrument genom vilket antingen den sociala ordningen reproduceras eller omkullkastats till förmån för en ny ordning.<sup>268</sup> Enligt Bauman är Förintelsen, såsom den utspelade sig, ett modernt fenomen och ett modernt problem:

*The Holocaust was born and executed in our modern rational society, at the high state of our civilisation and at the peak of human cultural achievement, and for this reason it is a problem of that society, civilisation and culture.*<sup>269</sup>

Tesen om att Förintelsen är en modern kraftansträngning som blottlägger den moderna trädgårdsstatens potential innebär inte att Bauman anser att moderniteten är detsamma som Förintelsen. Däremot hade Förintelsen inte kunnat äga rum utan det moderna projektet.<sup>270</sup> Det handlar inte om att massmord i sig är en modern uppfinning utan om att modernitetens sätt att förstå och ordna världen spelar en aktiv roll för hädanfärden av miljontals människor. Förintelsen var vetenskapligt planerad och byråkratiskt administrerad och drevs fram via modernitetens föreställning om ett bättre samhälle.<sup>271</sup> Precis som moderniteten handlar Förintelsen om att radera gamla strukturer för att bygga upp nya. Det spelar ingen roll om det händer i

---

<sup>266</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 92. Denna tanke framkommer även artiklarna "Modernity's inner demons", *Tikkun*, nr. 4, 1995; "The age of arrogance, the age of humility", *2B Journal*, nr. 11-12, 1997; "The Camps: Eastern, Western, Modern", *Studies in Contemporary Jewry*, 1997; "The Holocaust's life as a ghost", nr. 4, 1998; samt i Bauman, Zygmunt: Recension av J. Mayers "Why did the Heavens not Darken?: 'The Final Solution' in History", *Social History*, nr. 3, 1991.

<sup>267</sup> Se även: Varcoe, Ian: "Identity and the limits of comparison"; Joas, Hans: "Bauman in Germany".

<sup>268</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 12-30. Frågan om våldets relation till upprättandet eller upprätthållandet av en given social ordning diskuteras även i Baumans recensioner av Philip Schlesingers bok, *Media, State and Nation: Political Violence and Collective Identities* och John Keates bok, *Reflections on Violence* och i Bauman, Zygmunt: "Recension av Schlesinger, Philip, 'Media, State and Nation: Political Violence and Collective Identities'", *Media, Culture & Society*, nr. 3, 1992; "When violence becomes the defence of order", *Times Literary Supplement*, 1996.

<sup>269</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. x.

<sup>270</sup> *Ibid.*, s. 1-15, 88ff.

<sup>271</sup> *Ibid.*, 88ff.

skapandet av en “kommunistisk” eller “arisk” värld, strävan efter en värld fri från inkongruens gör folkmord till ett led i skapandet av en modern ordning:

Stalin's and Hitler's victims were not killed in order to capture and colonize the territory they occupied. Often they were killed in a dull, mechanical fashion with no human emotions – hatred included – to enliven it. They were killed because they did not fit, for one reason or another, the schema of a perfect society. *Their killing was not a work of destruction, but creation.* They were eliminated, so that an objectively better human world – more efficient, more moral, more beautiful – could be established.<sup>272</sup>

Den rationellt administrerade förintelseprocess som skedde i Tyskland under andra världskriget (likt den som skedde i Sovjetunionen, och de som senare utförts annorstädes) är en del av det moderna projektet och kan således inte reduceras till en fråga om simpel vrede eller banal ondska: “Hatred seldom leads to genocide, while genocide does not require hatred: a well-managed, well-trained and monolithic bureaucracy will do.”<sup>273</sup>

I detta avseende går Bauman emot Hanna Arendts tes om att Förintelsen var möjlig för att de inte tänkte.<sup>274</sup> Enligt Bauman var Förintelsen möjlig just för att de tänkte rationellt. Förintelsen var med andra ord en del av den moderna ordningsivern (frammanad av det moderna förnuftets talesmän och administrerad av den moderna byråkratin).<sup>275</sup> Lägren var en utvidgning av den moderna fabriken och ett modernt uttryck för undanröjandet av de främmande kroppar som inte kunde assimileras och kan inte förklaras enbart som en ovilja att leva med det mosaiska folket.

För det första var det inte enbart medlemmar av det mosaiska folket som fördes till gaskamrarna. För det andra är “antisemitism”, som avser en fientlighet mot judar, inte ett explicit modernt fenomen eftersom oviljan att leva i samma värld som juden fanns även i den förmoderna staden. För det tredje kan den inte reduceras till en form av tyskt hat mot juden. Förintelseprogrammet är en del av den moderna social- och rasbiologin. Denna utvecklades i såväl Tyskland och England som i Amerikas Förenta Stater och användes i respektive nations försök att skapa en ordnad värld genom att på sikt få bort de grupper och individer som utgör ett tecken på oreda. Förintelsen utgör snarare en kulmen på sekel av socialt avskiljande och kulturell marginalisering.<sup>276</sup>

<sup>272</sup> Ibid., s. 92. Kursiverat av N. M.

<sup>273</sup> Bauman, Zygmunt: “Make it ispersonal”. Recension av Ervin Staubs “The Roots of Evil: The Origin of Genocide and Other Group Violence”, *Times Literary Supplement*, 1990, s. 122.

<sup>274</sup> Ibid. s. 117ff.; Arendt, Hannah, *Eichman in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin Books, 1963.

<sup>275</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 31-82; *Postmodernity and its Discontents*, s. 206ff.

<sup>276</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 31ff.; *Modernity and Ambivalence*, s. 27-39.

Det finns, säger Bauman, en fara för missförstånd i att framställa antisemitism som en tidlös och oförändrad kraft genom att förlägga hatet utanför den sociala, politiska och historiska process av avskiljanden som ger upphov till hatet mot juden.<sup>277</sup> "Antisemitism" är en del av "allosemitism"<sup>278</sup> och anspelar på bruket att avskilja judarna från alla andra folkgrupper eftersom de inte är som alla andra:

'Allus' is the Latin term for *otherness*, and 'allosemitism' refers to the practice of setting the Jews apart as a people radically different from all the others, needing separate concepts to describe and comprehend them, and special treatment in all or most social intercourse – since the concepts and treatments usefully deployed when facing or dealing with other people or peoples, simply would not do.<sup>279</sup>

"Allosemitismen" inrymmer såväl "antisemitism" som "filosemitism". Fientlighet mot och kärlek till juden utgör två tydliga aspekter i en historia genom vilken juden avskilts från andra mänskliga varelser. Enligt Bauman är det detta dubbla innehåll som gör allosemitismen till en ambivalent förteelse. Därmed finns det en överensstämmelse med tvetydigheten i termen "allosemitism" och främlingsbegreppets inneboende ambivalens. Som en inkarnation av främlingens tvetydighet har juden hamnat utanför uppsatta gränser och fasta kategorier som syftar till att hålla världen ren från motsägelse.<sup>280</sup> Juden tillhör alltså det annorlunda som skall hållas på avstånd. Som praxis utgör avskiljandet av juden från andra kategorier av människor ett sätt för majoritetssamhällets medlemmar att ytterliga stärka sin sammanhållning genom att utesluta det annorlunda.

Genom att först diskutera termen "allosemitism" är det möjligt för Bauman att använda begreppet "antisemitism" genom att hänvisa till en föreställning om att judarna är en icke önskvärd grupp. Begreppet avser relationen mellan en majoritet och en minoritet, där en mindre grupp lever mitt bland majoritetssamhällets medlemmar men ändå lyckas att bevara sin egen identitet. Juden har med andra ord kommit för att stanna. Av denna anledning pekas minoriteten ut som normalitetens andra.<sup>281</sup> Antisemitismen är också en praxis som tenderar att uttryckas som en manifestation genererad från önskan att avskilja judarna från majoritetssamhällets medlemmar.<sup>282</sup>

Vidare anser Bauman att antisemitismen, som ett modernt fenomen, inte skulle vara möjlig utan att få stöd från den moderna vetenskapen, tekniken

---

<sup>277</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, s. 206ff.

<sup>278</sup> Termen "allosemitism" myntades av den polske litteraturhistorikern och litteraturkritikern Artur Sandauer, år 1985, i en artikel om svårigheterna för polska författare med judiskt ursprung. (Ibid., s. 207)

<sup>279</sup> Ibid., s. 207.

<sup>280</sup> Ibid., s. 207ff.

<sup>281</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and Holocaust*, s. 61-82.

<sup>282</sup> Ibid., s. 88ff.



och statsmakten. Den moderna antisemitismen bygger (likt den moderna rasismen) på viljan till makt. Makten består i att kontrollera, avskilja, driva ut och slutligen eliminera det judiska folket på grund av deras nedärva defekt som består i omöjligheten att assimileras. Därmed handlar den moderna antisemitismen (till skillnad från den förmoderna) om mer än att avskärma sig från det som inte passar in i den sociala ordningen. Den utgörs även av tanken om att vissa kategorier av människor inte kan införlivas i och bli en del av en ordnad värld.<sup>283</sup> Eftersom juden ansågs göra våld mot den sociala ordningen fördes hon till förintelsefabrikerna för att avskiljas från majoritetssamhället för gott.

Oviljan att leva med juden riktar sig med andra ord inte mot det som skiljer sig från något annat utan mot det som inte passar in. Därför är hatet mot juden en fråga om proteofobi och inte heterofobi.<sup>284</sup> Ett exempel på vad som skiljer heterofobin från proteofobin är att medan den förstnämnda fobin riktar sig mot territoriellt uppdelade folkgrupper och skiljer ut territoriella "vi-grupper" från "de-grupper", fokuserar den andra fobin de folkgrupper och individer som faller utanför alla territoriella uppdelningar.<sup>285</sup> Proteofobin, som även handlar om den förvirring och oro som framkallas av judens närvaro, betecknar en avsky för de fenomen som gör att den vardagliga människan inte vet hur hon skall gå vidare med sitt liv.<sup>286</sup> Proteofobin riktar inte enbart mot juden utan inringar alla de allotropa fenomen som faller utanför de kategorier som kännetecknar en ordnad värld och som förorsakar förvirring, oro och oordning.

Juden vars inkongruens överförts från den konkreta juden av kött och blod till den konceptuella juden representerar hos Bauman alla de främmande kroppar som i det västerländska samhället har beskrivits som annorlunda. Genom att skilja den konkreta juden från den konceptuella juden lever termen "juden" sitt eget liv som prototyp för främlingen. Begreppet "juden" kan också användas av kulturens konstruktörer för att handskas med annorlunda grupper och individer inte som kroppar av kött och blod utan som själslösa kategorier.<sup>287</sup> "Juden" fungerar i detta avseende som en referens till andra farliga klasser som måste ringas in, tolkas och göras begripliga innan de kan införlivas eller stötas bort från den ordnade världen.

---

<sup>283</sup> Ibid., s. 61-82.

<sup>284</sup> Termen "proteofobi" är relaterad till den grekiske guden Proteus och dennes förmåga att anta olika skepnader. Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 62ff.; *Life in Fragments*, s. 207ff. Termen "proteofobi" används inte i *Modernity and the Holocaust*. I detta sammanhang används enbart termen "heterofobi" som inte har med den moderna rasismen att göra. Baumans förklaring av rasism som inbegriper en ovilja att leva med något som är radikalt annorlunda, vars praxis förknippas med strategier för avlägsnande, är emellertid den samma som det proteofobin uttrycker.

<sup>285</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 62ff.; *Life in Fragments*, s. 207ff.

<sup>286</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, s. 164f.; *Life in Fragments*, s. 207ff.

<sup>287</sup> Ibid., s. 213.

I detta kapitel har jag genom att presentera Baumans modernitetssyn klargjort vilka individer och grupper som framstår som mer främmande än andra i ett modernt samhälle. I hans författarskap framträder två kategorier av främlingar, "den misslyckade arbetaren" och "juden". Skillnaden mellan de båda är att den förstnämnda kan bli av med sitt främlingskap medan den sistnämnda kategorins medlemmar inte kan fly från den inkongruens som gör dem till prototypen för den moderna främlingen. Denna inkongruens blir tydlig i ljuset av de antropofagiska och antropoemiska strategier som används för att klara av att leva med främlingen i den moderna världen. I nästa kapitel fokuseras modernitetens försvagning och därmed är det dags att beskriva Baumans syn på det postmoderna samhället, postmoderna främlingar och de strategier som det postmoderna samhällets medlemmar antar mot individer och grupper som framstår som mer främmande än andra.

## 6. När det fasta förflyktigas II

I detta kapitel avser jag att svara på frågan vilka individer och grupper som framstår som mer främmande än andra i vad som av Bauman benämns som en postmodern och flytande värld samt att beskriva det sätt på vilken konstruktionen av främlingen sker. Genom att först teckna ned vad som kännetecknar ett postmodernt tillstånd och i vilka avseende det skiljer sig från det moderna avser jag att föra fram det sätt på vilket denna ordning struktureras. I relation till denna ordning framträder "vagabonden" som prototypen för den postmoderna främlingen. Termen inbegriper tre olika främmande figurer: den misslyckade konsumenten – som föds ur relationen mellan marknad och konsument, den lokala människan – som träder fram i globaliseringens fotspår och den obestämbara – som hamnar utanför antingen de gränser som olika kommunitariseringar av livsvärlden skapar eller konstrueras i gränslandet mellan inkludering och exkludering. Avslutningsvis diskuteras de strategier som postmodernitetens kvinnor och män använder för att klara av att leva med främlingen, som snarare går ut på att avskärma sig från främlingen än att försöka forma hennes annanhet till likhet.

### En modernitet utan illusioner

Under 1980-talet börjar Bauman använda begreppet "postmodernitet" för att beteckna den sociala och politiska förändring som sker i Västerlandet, genom vilken den moderna drömmen om en nationell enhet och social hegemoni resulterat i ett individualiserat och globaliserat konsumtions-samhälle.<sup>288</sup> Precis som Bauman skiljer mellan "modernitet" och "modernism" skiljer han mellan "postmodernitet" och "postmodernism", och avser med det senare filosofiska, litterära och konstnärliga uttrycksformer.<sup>289</sup>

---

<sup>288</sup> För en diskussion om begreppet "postmodernitet" hänvisas till Bauman, Zygmunt: "Sociology and postmodernity", *Sociological Review*, nr. 4, 1988; "Is there a postmodern sociology?", *Theory, Culture & Society*, nr. 2-3, 1988; "Sociological responses to postmodernity", *Thesis Eleven*, nr. 23, 1989; "Philosophical affinities of postmodern sociology", *Sociological Review*, nr. 3, 1990; "A sociological theory of postmodernity", *Thesis Eleven*, nr. 29, 1991. Flertalet av dessa artiklar finns samlade i Bauman, Zygmunt: *Intimations of Postmodernity*.

<sup>289</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and Ambivalence*, s. 3ff. För en diskussion om begreppet "postmodernism" hänvisas till Bauman, Zygmunt: "Freedom at a price: postmodernism and

I hans senare verk har termen "postmodernitet" omvandlats till "flytande modernitet."<sup>290</sup> Oavsett vilket begrepp som avses befinner sig människan fortfarande i det moderna. Skillnaden mellan de olika skedena är att i en postmodern uppfattning av det moderna har föreställningen om ett problemfritt och fridfullt samhälle gått förlorad. Ett andra kännetecken utgörs av att människans liv avreglerats och privatiserats samt förvandlats till en flytande marknad där konkurrerande kommunitära rörelser erbjuder den enskilde individen en säker plats i en osäker värld.<sup>291</sup>

Enligt Bauman har det postmoderna alltid funnits jämte det moderna, men den moderna jakten efter tydliga gränser hämmade det utrymme det postmoderna behövde för att utvecklas. Det moderna och det postmoderna skall därmed förstås som samexisterande alternativ där det postmoderna ständigt utmanar, eller stör det modernas gränser och inte som skilda tidsperioder.<sup>292</sup> Tesen om det modernas undergång, eller död, är med andra ord enbart rimlig om man med det postmoderna avser ett nytt socialt tillstånd helt skilt från det moderna.<sup>293</sup> Vad som intresserar Bauman är inte att definiera eller finna kriterier som avskiljer det moderna från det postmoderna utan att försöka förstå och teckna de sociala och politiska förändringar det postmoderna tillståndet för med sig.<sup>294</sup> Det moderna försvinner med andra ord inte i och med det postmodernas intrång i den sociala världen utan följer med in i det postmoderna och tar med sig de fenomen och motsägelser som skapas genom det moderna projektets jakt på ordning.

En värld utan illusioner handlar, i Baumans författarskap, om det modernas försvagning. Detta innebär att de sätt på vilka människor erfar och relaterar till moderna tankesystem, sociala tillstånd och livsstrategier har förändrats. Det moderna projektet som strävade efter att göra världen mer enhetlig genom att foga samman olika partikulära och lokala gemenskaper till en universell enhet har misslyckats. Om det moderna innebär en uppfattning att enbart en form av partikularism skall gälla framför andra

---

consumerism. Unstately pleasure dome", *New Statesman*, 25 september, 1987; *Intimations of Postmodernity; Postmodernity and its Discontents*, kap. 7-8.

<sup>290</sup> Bauman, Zygmunt: *Liquid Modernity*, s. 1-15. En annan användbar metafor som Bauman använder för att avskilja det moderna från det postmoderna är kartan. Den moderna uppfattningen om att kartan är en avbild av världen är inte längre gällande i ett postmodernt samhälle eftersom kartan, under detta tillstånd, anses skapa världen. (Bauman, Zygmunt: *Globalization*, s. 29-45)

<sup>291</sup> Se exempelvis, Bauman, Zygmunt: *Intimations of Postmodernity*, s. vii-xxiv, 109ff.; *Liquid Modernity*, s. 1-15, 24-38.

<sup>292</sup> Bauman, Zygmunt: *Intimations of Postmodernity*, s. vii-xxii.

<sup>293</sup> Jfr. Ritzer, George: *Postmodern Social Theory*, s. 1-15.

<sup>294</sup> Bauman, Zygmunt: *Intimations of Postmodernity*, vii-xxii, kap. 2, 4, 9. Se även det resonemang jag för i kapitel två huruvida Bauman utformar en sociologi över det postmoderna eller en postmodern sociologi.

innebär det postmoderna att alla former av partikularism gör sig gällande på den politiska och sociala arenan.<sup>295</sup>

Som jag visade i kapitlet "När det fasta förflyktigas I" var den moderna världens ordning tänkt att konstrueras efter det vetenskapliga förnuftet. Så till vida att det moderna befinner sig i ett flöde måste idén om det modernas försvagning förstås i relation till det sociala och politiska livets utveckling och förändring. Därmed är det rimligt att även inbegripa en intellektuell reflektion över och reaktion mot det moderna förnuftets begränsningar. Att den sociala ordningen framställs av intellektuella laggivare som en del av den naturliga ordningen innebär inte nödvändigtvis att ett givet samhälles arbetsfördelning genererar en rättvis social och ekonomisk fördelning. Det innebär snarare ett försök att konsolidera maktens syn på en önskvärd ordning. Det förnuft som används i vetenskapens namn blir tillsammans med dess koppling till makteliten allomfattande.

I sin trilogi om det moderna visar Bauman att det är i förnuftets namn som historiens stora illgärningar har begåtts. Modernitetens dröm om en perfekt värld byggde den väg som ledde till att förintelsefabriker upprättades i exempelvis Auschwitz och Gulag.<sup>296</sup> Bruket av förnuftet tenderar med andra ord att resultera i ett missbruk av förnuftet. Därmed finns inga garantier att de demokratiska krafter som den moderna världen står för är ett effektivt skydd mot modernitetens destruktiva krafter.<sup>297</sup>

Även om inga garantier kan utlovas som skyddar människor från att erfara orättvisor som social marginalisering och kulturell exkludering finner Bauman i den postmoderna ordningens icke reducerbara pluralitet ett hopp om en ökad tolerans mot olikhet.<sup>298</sup> Grunden till detta hopp ligger i vad Jean-François Lyotard beskriver som en skepsis mot "metanarrativ", eller stora berättelser.<sup>299</sup> En ökad tolerans för olikhet innebär att det inte är möjligt att

---

<sup>295</sup> Se exempelvis, Bauman, Zygmunt: *Intimations of Postmodernity; In Search of Politics; Liquid Modernity*.

<sup>296</sup> Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters; Modernity and the Holocaust; Modernity and Ambivalence*.

<sup>297</sup> Bauman, Zygmunt: "Modernity's inner demons"; "The Holocaust's life as a Ghost"; "The age of arrogance, the age of humility"; "The Camps: Eastern, Western, Modern". I den senare artikeln räknar Bauman upp flera exempel på utrensningförsök av olika folkgrupper, som exempelvis kurder i Irak, Tutsi i Rwanda, Huru i Burundi, Hinduer i Pakistan. Grunden till dessa utrotningförsök utgörs inte av vad de gjort utan av vad de är. (s. 37) Tanken om att demokratin inte utgör ett tillräckligt skydd mot folkmord diskuteras även i Baumans recension av John Duinns bok *Democracy: The Unfinished Journey, 508BC to AD 1993*. (Bauman, Zygmunt: "The lesser evil", *Times Literary Supplement*, 1992.) Baumans skepsis inför en "förintelsesäker värld" framkommer även i Bauman, Zygmunt: "Recension av Christies, Niels, 'Crime Control as Industry: Toward Gulag Western Style?'" , *Sociology*, nr. 3, 1993, s. 555f.

<sup>298</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and Ambivalence*, kap. 8. *Intimations of Postmodernity*, s. xviiiif.

<sup>299</sup> Lyotard, Jean-François: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press, 1997, s. xxiv.

återge en enda och sammanhängande, eftersom en av toleransens för olikhet försvinner när det heterogena (som är det postmodernas kännetecken) skall göras homogent (som är det modernas kännetecken). Enligt Bauman är det mer sannolikt att varje enskild berättelse sbättre representerar det postmoderna tillståndet än en stor berättelse som uttalar sig om det postmoderna tillståndet som sådant.<sup>300</sup> Eftersom ingen annan tänkare har påverkat grunderna för Baumans förståelse om vad det postmoderna tillståndet innebär i större utsträckning än Lyotard, finns det anledning att titta lite närmare på Lyotards kritik av de stora berättelserna.<sup>301</sup>

### Metanarrativens utarmning

Lyotard publicerade år 1979 den första filosofiska analysen av Västerlandets postmoderna kunskapsstillstånd.<sup>302</sup> I analysen beskrivs hur de stora berättelser som tidigare bringade mening i tillvaron splittrats upp i en mängd små och partikulära berättelser utan självskrivna legitimitet.<sup>303</sup> Eftersom vetenskapen legitimerar sig själv genom de stora berättelserna följer ett utarmande av det vetenskapliga förnuftets legitimitet som skulle befria människans från hennes självpåtagna omyndighet. Vetenskapens framskjutna position i världen är avhängig dess roll i språkspelet. Språkspelet styrs av regler som bestämmer vad som kan sägas och inte sägas och dess sammanhang bestämmer vilken legitimitet det sagda har. Då vetenskapen har makten över vad som är värt att veta ges den en framskjuten position i språkspelet. Den vardagliga kunskapen blev aldrig en del av det vetenskapliga språkspelet eftersom vardaglig kunskap representerar lokalt och partikulärt vetande medan vetenskaplig kunskap representerar universellt vetande.<sup>304</sup>

I en värld där tillgången till informationen blivit allt mer lättillgänglig och mångfaldig, går det inte längre att tala om en enhetlig kunskapsbild. Det ökade informationsflödet har fört med sig fler temporära och flexibla föreställningar om kunskap än vad som inryms i ett modernt sätt att förstå kunskap. Dessa temporära och flexibla relationer innefattar inte enbart olika förståelser av kunskap utan påverkar hela människans livssfär, som utgörs av allt från sexuella och emotionella relationer till ideologiska och ekonomiska förpliktelser. I en sådan värld utgör vetenskapen enbart ett språkspel av många och kan inte längre hävda en framskjuten position.<sup>305</sup> I en värld som kännetecknas dels av en mångfald av språkspel, dels av språkspelens mång-

---

<sup>300</sup> Bauman, Zygmunt: *Intimations of Postmodernity*, s. vii-xxvi.

<sup>301</sup> Se Smith, Dennis: *Zygmunt Bauman*, s. 181ff. för ett liknande resonemang.

<sup>302</sup> Lyotard, Jean-François: *The Postmodern Condition*.

<sup>303</sup> *Ibid.*, s. xxiii-xxv, 3.

<sup>304</sup> *Ibid.*, s. 6ff.

<sup>305</sup> *Ibid.*, s. 14-23, 37f.

fald kan vetenskapen inte göra annat än att acceptera mångfald och oenighet, säger Lyotard, och därför måste den släppa tanken om dess odelbarhet.<sup>306</sup>

Likt Lyotard ser Bauman i denna förändring en chans att lösgöra individen från de förtryckande strukturer som uppstår i modernitetens strävan efter enhetlighet. Till skillnad från Lyotard anser Bauman att pluralitet och oenighet inte enbart innebär en tolerans för mångfalden och menar att kärleken till en icke reducerbar pluralitet även inrymmer en tolerans för intolerans.<sup>307</sup> I de stora berättelsernas uppsplittring i ett oändligt antal små berättelser följer en kommunitär revolution som inte nödvändigtvis innebär att olika gemenskaper lever sida vid sida i ömsesidig harmoni med varandra.<sup>308</sup> Kommunitarisering av livsvärlden är en del av det sociala och politiska landskap som det moderna försvagning förde med sig tillsammans med en globaliserad och flytande marknad. Innan jag talar om de förändringar som skett för människans identitetsbildning och hennes strävan att erhålla en känsla av tillhörighet följer en kort genomgång av den kris som metanarrativens försvagade ställning innebär för de intellektuellas legitimitet att ordna världen efter sitt eget beläte.

### *Les Philosophes* – från laggivare till tolkare.

När den legitimitet som tidigare förde samman laggivande intellektuella förflyktigats försvann också grunden för deras legislativa styrka, säger Bauman. Kritiken mot de metanarrativ som låg bakom den moderna sociala ordningen reducerade den intellektuella laggivande uppgiften till en tolkande praxis.<sup>309</sup> Till skillnad från sina moderna bröder och systrar talar inte de tolkande intellektuella om hur det egentligen förhåller sig, utan deras uttalanden representerar olika uttolkningar av den sociala ordningen. Även om tolkande intellektuella övergett de laggivande intellektuellas ambition att låta sina uttalanden gälla universellt har de inte övergett den praxis som består i att skapa kunskap om världen och dess fenomen.<sup>310</sup>

För klarhets skull bör här tilläggas att moderna och postmoderna intellektuella företräder två olika sätt att förstå den sociala ordningen. Det handlar inte om att postmoderna intellektuella helt och hållet har ersatt moderna intellektuella, utan att de två sociala formationerna existerar

---

<sup>306</sup> Ibid., s. 60-67.

<sup>307</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and Ambivalence*, kap. 7; "Postmodernity: chance or menace?", Lancaster: Centre for the Study of Cultural Values, 1991; *Community*, s. 133-143.

<sup>308</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and Ambivalence*, kap. 7; "Postmodernity: chance or menace?", Lancaster: Centre for the Study of Cultural Values, 1991; *Community*, s. 133-143. Se även de diskussioner som förs om kommunitariseringens konsekvenser i Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, kap. 8.2-8.3; *Liquid Modernity*, kap. 5; *Community*.

<sup>309</sup> Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters*, s. 4ff., kap 7-8; "Legislators and interpreters", s. 326ff.

<sup>310</sup> Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters*, s. 4ff.

samtidigt, även om en av dem är mer tongivande än andra.<sup>311</sup> Bauman anser att det fortfarande finns intellektuella som försöker legitimera sina normativa utsagor om världens beskaffenhet med hjälp av metaberrättelser. Exempelvis anser Bauman att Habermas använder sig av metaberrättelser om det mänskliga förnuftet när han försvarar det moderna projektets emanciperande potential.<sup>312</sup>

Förändringen i det intellektuella klimatet innebär inte heller att enskilda intellektuella blivit berövade sin roll som kulturens konstruktörer. Däremot innebär det att uppfattningen om hur den sociala ordningen bör struktureras har ökat tillsammans med antalet agenter som påverkar ordningens utformning. I en postmodern värld inbegrips de intellektuellas uttolkningar i en mängd ideologiska system och tankemönster som existerar sida vid sida i en kamp om tolkningsföreträde.<sup>313</sup> En stor skillnad som ägt rum på den intellektuella arenan utgörs, enligt Bauman, av att kampen som tidigare gick ut på att företräda den universella, för alla giltiga, meningen har förändrats till att vara en strid om en gemenskaps mening:

There is no would-be enlightened despot seeking the counsel of philosophers. There are only philosophers desperately trying to create communities, and sustain them with power of the arguments alone. The only communities so far which were created in such a fashion and effectively sustained were their own.<sup>314</sup>

Denna intellektuella kamp om tolkningsföreträde består i att föra fram och argumentera för sin egen uppfattning av den sociala ordningen som den rätta. Inom en given gemenskap strävar intellektuella efter att erhålla en framskjuten position och därmed erhålla en möjlighet att upprätta regler som bestämmer vad som är acceptabelt och oacceptabelt att säga. När denna position uppträffas blir de gemenskapens språkrör.<sup>315</sup>

---

<sup>311</sup> Ibid., kap. 12.

<sup>312</sup> Ibid., s. 35; "Sociological Enlightenment", s. 48. Denna typ av kritik ventileras även under 1970- och 1980-talen i två recensioner av Habermas *Legitimation Crisis* och *The Philosophical Discourse of Modernity*. (Bauman, Zygmunt: "Marx to Parsons", 1976; "Recension av Habermas, Jürgen, 'The Philosophical Discourse of Modernity'", 1988). (En liknande kritik mot Habermas ges också i Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition*, s. 65f.) Habermas anser å sin sida att det trots modernitetens patologier finns normativa föreställningar i det moderna projektet som är värda att bevaras och som kan användas som kritik av dess negativa följder. Vad som ligger till grund för denna frigörelse är en allt mer spirande pluralitet vars största katalysator utgörs av moderniteten själv. Även om moderniteten har sina bakslag och dess projekt är svårt, kanske till och med omöjligt, att fullborda bör inte moderniteten överges eftersom människan då samtidigt överger hoppet till förnuftet. (Habermas, Jürgen: "Det modernas normativa halt", i Löfgren, Mikael & Molander, Anders (red.): *Postmoderna tider*, Stockholm: Nordstedts förlag, 1986, s. 228ff.)

<sup>313</sup> Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters*, kap. 9.

<sup>314</sup> Ibid., s. 148. Med termen "filosofer" avses i detta sammanhang intellektuella. (Ibid. s. 147f.)

<sup>315</sup> Ibid., kap 9.



Eftersom de intellektuella inte längre bär upp samma självklara roll som laggivare har de, säger Bauman, inte längre kontrollen över produktionen och reproduktionen av den sociala ordningen.<sup>316</sup> I deras egenskap av experter kan de med andra ord erbjuda sina tjänster som, tillsammans med en lång rad av andra tjänster, säljs likt varor på en marknad. I ett samhälle där information och kunskap blivit den högsta åtråvärda varan har kapitalets relation till produktionen förändrats. Den kontroll som tidigare sköttes av fabriken, där människan blir en del av den sociala ordningen genom arbetet, har tagits över av marknaden, där individen blir en del av den sociala ordningen genom sin förmåga att konsumera.

## Den synoptiska marknaden

Människans inträde i konsumtionssamhället innebär inte att hon upphör att vara producent utan att hon funnit andra strategier för att leva upp till sina föreställningar och förväntningar om ett gott liv. Den förändring som skett innebär att konsumtionen har förflyttat sig från att huvudsakligen fungera som ett ekonomiskt medel, att användas till grundläggande behov som mat, kläder och husrum, till att utgöra ett allt viktigare medel för individens identitetsbildning.<sup>317</sup> Bauman anser att konsumtionen fortfarande handlar om att tillfredsställa grundläggande behov genom att köpa och att använda olika ting. Men en människa använder exempelvis inte ett klädesplagg, en bil eller går på en viss restaurang enbart för att bli varm, slippa att åka buss eller bli mätt, utan även med avsikt att säga vem hon är och vad hon hör hemma. Denna uppfattning framgår också i recensionen av Steven Miles *Consumerism as a Way of Life*.<sup>318</sup> Bauman håller med författaren om att konsumism är ett socialpsykologiskt fenomen snarare än ett ekonomiskt och att det är marknadens arbete att producera sociala varor som väljer konsumismen som livsstil.

Med det postmoderna tillståndet följer alltså inte att konstruktionen av den sociala identiteten gått förlorad. I sina resonemang om konsumtionssamhället presenterar Bauman inte konsumenten som en helt självständig och målrational individ, utan visar att konsumtionssamhällets medlemmar

---

<sup>316</sup> Ibid.

<sup>317</sup> Det finns, i Baumans författarskap, ett starkt intresse för konsumismen som sträcker sig från tidigt 1980-tal till 2004. Den första genomgående analysen publicerades år 1982 i Bauman, Zygmunt: *Memories of Class*. Resonemang om konsumismens inverkan på människans sociala relationer och känsla av tillhörighet har förts vidare i böcker och artiklar sedan dess. Se exempelvis, Bauman, Zygmunt: "Industrialism, consumerism and power"; *Freedom; Work, Consumerism and the New Poor*; "The self in a consuming society", *The Hedgehog Review*, 1999; "Consuming life"; *Journal of Consumer Culture*, nr. 1, 2001; *Society under Siege*, Cambridge: Polity Press; 2002; *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge: Polity Press, 2004.

<sup>318</sup> Bauman, Zygmunt: "Recension av Miles, Steven, 'Consumerism as a way of life'", *Social Forces*, nr. 1, 1998.

är, precis som produktionssamhällets invånare, bundna till strukturella förutsättningar. Även om den flytande och globaliserade marknaden alstrar ett överflöd av sociala identiteter där individen kan konsumera de identitets-symboler marknaden erbjuder, är individens identitet inte enbart en personlig eller individuell aktivitet, utan en kulturell sådan.

I konsumtionens klassificerande praxis ligger också den sociala ordningens reproducerande kraft. Den sociala ordningen reproduceras inte längre genom produktionen utan genom att kontrollera individens vilja att konsumera, säger Bauman. Detta innebär också att de repressiva maktmekanismer som syftade till att disciplinera arbetaren ersatts av estetikens förförande kraft med avsikt att disciplinera konsumenten.<sup>319</sup> Det innebär emellertid inte att förförelsen helt och hållet ersatt repressionens maktmekanismer, utan att förförelsens maktmekanismer dominerar individens disciplinering.<sup>320</sup>

I sin uppfattning av hur den sociala ordningen reproduceras och hur samhällsmedlemmen disciplineras till att bli en god konsument utgår Bauman från att den synoptiska kontrollen (där massan betraktar makten) fått företräde framför den panoptiska kontrollen.<sup>321</sup>

Grundtanken till det synoptiska övervakningssystemet bygger på den norske kriminologen Thomas Mathiesen idéer om "tittarsamhället".<sup>322</sup> Eftersom Bauman inte redogör för bakgrunden till synoptikon finns det all anledning att ge en bild av hur Mathiesen uppfattar denna typ av "tittarsamhälle". Enligt Mathiesen innebär medias utveckling och utbredning under 1800- och 1900-talen att samhället och dess invånare i allt större utsträckning blivit exponerade för och därmed formade efter massmedias föreställningar. Via olika typer av medier (såsom radio, television samt dags- och veckopress) exponeras bland annat politikere, skådespelare, musikere och författare professionella liv tillsammans med deras privatliv för miljontals tittare. Det ökade utbudet som gör att den politiska och kulturella elitens liv blir allt mer genomskinligt tränger på så sätt in i den all dagliga människans vardaglighet. Eftersom det mediala utbudet ökar tillsammans med möjligheterna att använda detta utbud anser Mathiesen att det finns fog för att tala om ett synoptiskt övervakningssystem.<sup>323</sup>

---

<sup>319</sup> Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters*, kap. 10; *Freedom*; 65-81; *Intimations of Postmodernity*, s. 196ff.; *Work, Consumerism and the New Poor*, s. 23ff.

<sup>320</sup> Bauman, Zygmunt: *Freedom*, s. 75ff.; *Work, Consumerism and the New Poor*, s. 23-31.

<sup>321</sup> Bauman, Zygmunt: *In Search of Politics*, s. 70ff.; *Globalization*, s. 46ff.; *Liquid modernity*, s. 85ff.; "Identity", s. 210ff. Ett liknande resonemang förs bland annat i Bauman, Zygmunt: *Freedom*, s. 76-84; *Intimations of Postmodernity*, s. 196ff.; *Work, Consumerism and the New Poor*, s. 23-30, dock utan av termen "synoptikon" används.

<sup>322</sup> Mathiesen, Thomas: *Tittarsamhället. Om medier och kontroll i det moderna samhället*, Göteborg: Bokförlaget Korpen, 1985. Se även, Mathiesen, Thomas: "The viewer society. 'Michel Foucault's 'Panopticon' revisited", *Theoretical Criminology*, nr. 2, 1997.

<sup>323</sup> Mathiesen, Thomas: *Tittarsamhället*, s. 19-39.

Det panoptiska maskineriet har dock inte spelat ut sin roll. Enligt Mathiesen utgör panoptikon och synoptikon två ömsesidigt kompletterande mekanismerna för kontroll och upprätthållande av ordning i tittarsamhället. Då synoptiken förenas med panoptikon ges makten en personlig och en operativ sida. Ett exempel på detta är när media arbetar med polisen i brottsbekämpande syfte. Medan polisen jagar brottslingen exponeras hon även medialt och kan ses av betraktaren genom televisionen. Skillnaden mellan de olika kontrollmekanismerna är att media förmedlar och cementerar vissa föreställningar om brottslingen i samhället medan polisen avskiljer brottslingen från samhället genom att låsa in henne i en fängelsecell.<sup>324</sup> Det sker med andra ord ett samspel mellan medias cementerande och kontrollsystemets avskiljande roller, där "cementeringen sker genom att kollektivets värde och de konventionella normernas betydelse indirekt framhävs mot bakgrund av avvikelsernas förskräcklighet".<sup>325</sup>

Den ömsesidiga relationen mellan synoptiken och panoptikon är ingen nutida företeelse även om den nu för tiden är mer framträdande än tidigare. Synoptikon har åtminstone sedan antikens dagar fungerat parallellt med panoptikon. Mathiesen anser att Foucault är allt för ensidig då han enbart för fram den panoptiska övervakningens vikt för kontrollen av den sociala ordningen. Den katolska kyrkan utgör ett tydligt exempel på panoptikons och synoptikons samverkan. Kyrkan fungerar panoptiskt där fåtalets (prästerskapet) övervakning av de många (kyrkans medlemmar) sträcker sig utanför kyrkans väggar. Genom sina gudstjänster fungerar kyrkan även synoptiskt i en akt där de många ser de få.<sup>326</sup>

Bauman anser, liksom Mathiesen, att det är genom ett givet samhälles olika informationskanaler som uppfattningen om vad ett meningsfullt liv innebär blir tillgängligt för den konsumerande massan. Eftersom det är mot det mediala utbudet som konsumentens liv tillskrivs mening är hennes handlingar inte opåverkade utan drivs fram genom förförelsens disciplinerande kraft. Bauman håller med Mathiesen att panoptikon inte spelat ut sin roll i ett konsumtionssamhälle. Skillnaden utgörs av att Bauman inte diskuterar de olika strategierna som samverkande system på samma sätt som Mathiesen, utan tenderar att tala om synoptikon när det gäller att kontrollera konsumenten och panoptikon när det gäller att kontrollera de som undgår den synoptiska förförelsen.<sup>327</sup>

Som jag tidigare nämnde ligger makten i konsumtionssamhället hos den eller de grupper som kontrollerar de koder, kunskaper, normer, värden, idéer och attityder kring vilket den sociala ordningen är uppbyggd. Denna hierarki skiljer dem som strukturerar från dem som blir strukturerade. Relationen är

---

<sup>324</sup> Ibid., s. 55ff.

<sup>325</sup> Ibid., s. 58.

<sup>326</sup> Mathiesen, Thomas: "The viewer society", s. 219ff.

<sup>327</sup> Se exempelvis Bauman, Zygmunt: "Social issues of law and order", *British Journal of Criminology*, nr. 40, 2000, s. 206-214.

inte enbart hierarkisk utan även ömsesidig eftersom marknaden även är beroende av konsumenten för sin egen överlevnad. Individen är, som konsument, en del av och engagerad i reproduktionen av den sociala ordningen. För Bauman betyder detta att marknaden disciplinerar individen att konsumera samtidigt som konsumenten reproducerar denna ordning genom sin egen köpkraft.<sup>328</sup> Maktens reproduktion fungerar med andra ord på ett liknande sätt i konsumtionssamhället som i produktionssamhället. Skillnaden består i att maktens distributörer har förändrats från dem som kontrollerar produktionen till dem som kontrollerar konsumtionen.

Precis som alla andra samhällen är konsumtionssamhället stratifierat, säger Bauman. Vad som för samman eller skiljer en individ från en annan, i detta samhälle, beror på hennes förmåga att konsumera. Denna förmåga beror dels på hur mycket pengar hon förvärvar, dels på hur mycket hon kan bidra till samhällets konsumtion. Tillgången till ekonomiska medel avgör, precis som i ett samhälle uppbyggt kring produktion, individens position i den sociala ordningen. Baumans resonemang visar alltså att den fria marknaden inte är så fri. För att erhålla tillträde till konsumtionens tempel kräver marknaden att individen konsumerar. De som inte klarar av att leva upp till marknadens krav berövas rätten att kalla sig konsument. I detta resonemang lyfter Bauman fram tanken om att den sociala ordningen inte kan lyckas reproducera sig själv utan att generera sin egen motbild.<sup>329</sup> Samtidigt som en bild framställs av den gode konsumenten skapas också en bild av den misslyckade konsumenten.

## Den misslyckade konsumenten

I ett samhälle där ordningens grund vilar på individens förmåga att konsumera faller de som misslyckas att konsumera utanför denna ordning eftersom de inte lyckas att leva upp till marknadens krav. De som inte kan konsumera betecknas i Baumans arbeten som en grupp av "nya fattiga" bestående av "misslyckade konsumenter". Denna grupp består av en värdelös och ambivalent kategori av människor.

*Värdelös* eftersom dessa människor inte kan bidra med något. De nya fattiga utgör inte en reservarmé av producenter som de fattiga gjorde i ett samhälle där den sociala reproduktionen baseras på produktion. Tillhörighet till denna reservarmé utgjorde ett hopp om att inordnas i kategorin "arbetare" och på så sätt upptas i den sociala ordningen. På grund av att produktionen kräver mindre mänskliga resurser än vad den en gång gjorde och att den inte längre spelar samma roll för människans identitet, minskar deras chans att erhålla tillgång till marknaden och på så sätt bli socialt accepterade.

---

<sup>328</sup> Bauman, Zygmunt: *Freedom*, s. 66ff.; *Work, Consumerism and the New Poor*, s. 23ff.

<sup>329</sup> Bauman, Zygmunt: *Freedom*, s. 85-94.; *Work, Consumerism and the New Poor*, s. 86ff.

*Ambivalent* eftersom de nya fattiga utgör en social underklass och på så sätt faller utanför den traditionella sociala rangordning som delade upp människors tillhörighet i överklass, medelklass och arbetarklass.<sup>330</sup>

De nya fattiga är med andra ord konsumtionssamhällets variant av den farliga klass som i produktionssamhället består av arbetslösa, det vill säga "misslyckade arbetare".<sup>331</sup> Den misslyckade konsumenten kan, likt den misslyckade arbetaren inte klassificeras genom de kulturella insignier som bestämmer vem en människa är och vad hon kommer ifrån. Hon tillhör ingen annan klass förutom sin egen icke-klass och är ett negativt resultat av och faller utanför den sociala ordning som bärs upp av marknadens relation till konsumenten. Denna sociala relation ställer inte den misslyckade konsumenten som ett "de" i förhållande till ett "vi". De som klarar av att konsumera utgör ett "de" i relation till marknadens "vi". Den misslyckade konsumenten faller utanför en sådan uppdelning.

I en relation mellan de som ingår och inte ingår i den sociala ordningen ställs däremot "den misslyckade konsumenten" som ett "de" i förhållande till ett "vi" bestående av konsumenter som har tillgång till marknaden. Den misslyckade konsumenten saknar därmed inte betydelse i produktionen av den sociala ordningen. Som den sociala ordningens andra är den misslyckade konsumenten vad den goda konsumenten inte är:

Consumer society creates its own poor by setting the rich, the ostentatious consumer, not as boss, an explorer, a member of a different class, an enemy – but as a pattern-setter, an example to be followed [...].<sup>332</sup>

Bauman finner alltså en kontinuitet mellan det moderna och postmoderna samhällets farliga klasser. Den sociala underklass som finns i det postmoderna samhället har sitt ursprung i arbetsetikens misslyckande att kontrollera samtliga människor. Medlemmen i det moderna samhällets icke-klass är den misslyckade konsumentens förfäder. De delar samma motsägelse genom att de ständigt befinner sig på en plats som inte är deras och på så sätt lyckas med att vara fysiskt nära men socialt avlägsna. Den misslyckade konsumenten är i detta avseende konsumtionssamhällets paria.

Som paria utgör hon inte enbart ett hot mot den rådande ordningen, säger Bauman, utan hon väcker även obehag eftersom hon ständigt påminner den goda konsumenten om att det finns ett mörkt alternativ till hennes rörelsefrihet.<sup>333</sup> Förutom detta finns det även i det postmoderna samhället alltid en

---

<sup>330</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodernity and its Discontents*, kap. 3; *Work, Consumerism and the New Poor*, 67-73

<sup>331</sup> Bauman, Zygmunt: *Freedom*, s. 84-93; *Work, Consumerism and the New Poor*, s. 72f., 90f.

<sup>332</sup> Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters*, s. 186f.

<sup>333</sup> Bauman, Zygmunt: *Work, Consumerism and the New Poor*, s. 72ff.; *In Search of Politics*, s. 175ff.

och annan parveny för vilka parians närvaro ständigt utgör ett hot om att hon återigen kan förvandlas till en paria.

De som inte kan ta vara på sig själva, det vill säga de som inte klarar av att leva upp till marknadens krav, och som därför inte kontrolleras av synoptiken hamnar under panoptikens blick. Eftersom de inte har de medel som krävs för att förföras underordnas de den repressiva kontrollen.<sup>334</sup> Det är i denna betydelse som det panoptiska maskineriet lever kvar i en postmodern värld med syfte att inringa och övervaka dem som inte på egen hand klarar av att bli en del av den sociala ordningen.

Den sociala differentiering som delar upp världen efter individers förmåga att konsumera och som skapar en kategori av icke konsumerande människor finner sin jämbördighet i globaliseringens kölvatten. Den främling som växer ur globaliseringens konsekvenser utgörs av den lokala människan.

## Den lokala människan

I *Globalization. The Human Consequences* beskriver Bauman hur globaliseringen bidrar med en ny typ av social differentiering där rörelsefriheten utgör den tyngsta stratifierande faktorn mellan människor.<sup>335</sup> I toppen finns den minoritet som har fri tillgång till det globala rummet och som rör sig lika fritt över gränserna som dess kapital. I botten återfinns de lokala. På grund av uppdelningen mellan det globala och det lokala finner Bauman att den amerikanske sociologen Roland Robertsons term "glokalisering" är mer adekvat för att beteckna den uppdelning och avskiljning som sker i globaliseringens namn.<sup>336</sup>

En framgångsrik globalisering kan med andra ord inte ske utan en framåtskridande segregering, separation och exkludering. Enligt Bauman är den lokala människan fast i sin lokalitet medan den globala eliten blir allt mer fri från rummets hämmande krafter. Precis som förmågan att konsumera bestämmer individens sociala position fungerar graden av tillgång till det globala rummet – att kunna välja sin egen plats och resa från plats till plats – som socialt åtskiljande. I detta avseende utgör den globala eliten en råmodell vars livsstil skall skapa ett konsumerande begär hos människan. Förmågan att leva upp till detta konsumerande begär skiljer henne från den lyckade

---

<sup>334</sup> Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters*, kap. 10-11; *Freedom*, s. 67ff., 93f.

<sup>335</sup> Bauman, Zygmunt: *Globalization*, s. 2f., 48-54, 85ff.

<sup>336</sup> Ibid., 69f. För en diskussion om globaliseringens konsekvenser hänvisas även till Bauman, Zygmunt: "On glocalization: or globalization for some, localization for some others", *Thesis Eleven*, nr. 54, 1998; "Urban space wars: on destructive order and creative chaos", *Citizenship Studies*, nr. 2, 1999; "Modernity as history of time", *Concept of Transformation*, nr. 2, 1999; *Liquid Modernity*, s. 91-109; *Society under Siege*, kap. 3.

konsumenten. Det är i detta avseende den misslyckade konsumenten är analog med den lokala människan.<sup>337</sup>

Att rörelsefriheten utgör en viktig faktor som skiljer människor från varandra, såväl socialt som ekonomiskt, är dock inget postmodernt fenomen. Allt sedan den industriella revolutionen har social och geografisk mobilitet uppmuntrats, men enbart ett fåtal har haft de tillgångar som krävs för att bli mobila.<sup>338</sup> Vissa individer har i detta avseende alltid varit mer "globala" än andra på grund av sin förmåga att röra sig fritt mellan olika platser. Andra människor har alltid varit mer "lokala" än andra på grund av att de saknat de medel som krävs för att erhålla rörelsefrihet. Antingen kan de inte lämna den plats de befinner sig på eller så förnekas de inträde till andra och redan befolkade platser.<sup>339</sup>

Postmodernitetens främling träder emellertid inte enbart fram på grund av sin icke-mobilitet och oförmåga att konsumera. I enhetlighet med konsumtionssamhällets flyktighet och mångfald finns det en mängd kommittära sammanslutningar som erbjuder den enskilde individen en känsla av tillhörighet. Även om den bild som frambringas av tillhörighet till en eller flera gemenskaper är något mer komplicerad än den som tecknades om den nationella tillhörigheten bygger den, enligt Bauman, per definition på de former av gränsdragningar och uppdelningar som skiljer en gemenskap från en annan.<sup>340</sup> Ur denna gränsdragande praktik, som bestämmer människans tillhörighet, framträder en obestämd kategori av människor som inte går att bestämma med hjälp av befintliga kategorier.

## Den obestämda

I takt med Västerlandets tilltagande mångkulturalism har antalet gemenskaper ökat. Kommunitariseringen av livsvärlden är, säger Bauman, en modern respons mot platsens heterogenitet och syftar till att skapa en lokal och partikulär variant av den moderna grund som blivit flytande i en postmodern värld. Genom att samlas kring en kollektiv identitet försöker en given gemenskaps medlemmar att göra sin plats så homogen som möjlig.<sup>341</sup>

I och med det modernas försvagning upphörde den nationella jorden och det nationella blodet att utgöra givna kriterier för konstruktionen av den sociala identiteten. De faktorer som spelar in i nationens legitimitetskris beror, enligt Bauman, på de geografiska gränsernas minskade betydelse och framväxten av en etnisk medvetenhet, där olika folkgrupper enbart delar en geografisk plats men saknar känsla för nationens sammanfogande kraft. I stället för att identifiera sig med nationen förs gemenskaper samman av

<sup>337</sup> Bauman, Zygmunt: *Globalization*, s. 77-95; *Community*, s. 97-105.

<sup>338</sup> Beilharz, Peter: *Zygmunt Bauman*, s. 154f.

<sup>339</sup> Bauman, Zygmunt: *Globalization*, s. 69f., 85ff.

<sup>340</sup> Bauman, Zygmunt: "Introduction", s. xxix-xlv.

<sup>341</sup> Bauman, Zygmunt: *Community*, 110ff.; *Liquid Modernity*, s. 107ff.

exempelvis religiositet, etnicitet, släkt, ideologi eller något annat kriterium som förenar dem i gemenskapens syfte. (Det handlar inte om att den nationella identiteten helt har försvunnit, utan att dess dominerande kraft för individens relation till ett nationellt kollektiv har försvagats.)<sup>342</sup> Dagens gemenskaper vilar med andra ord på en känsla för det partikulära snarare än en känsla för det universella, men båda strävar efter att uppnå en social enhetlighet innanför gemenskapens gränser.

För att beskriva denna typ av partikulära gemenskaper använder Bauman sig av den franske tänkaren Michel Maffesolis beteckning *tribus* (eller *neo-stam*).<sup>343</sup> Till skillnad från de traditionella stammarnas fixerade och långlivade struktur kännetecknas en neo-stams struktur av att allt som gäller, gäller tills vidare. Neo-stammar uppstår, omskapas eller försvinner beroende på deras aktualitet, intresse och syfte. Olikt de traditionella stammarna överlappar olika neo-stammar varandra och därmed är det möjligt för en individ att vara med i mer än en sammanslutning.<sup>344</sup> Genom att fokusera neo-stammens flyktighet och partikularitet, normativitet och estetik, känsla och rörelse ser Bauman hur identitet över tid övergått till identifiering i tiden.<sup>345</sup> Det globaliserade konsumtionssamhällets mångfald av identiteter och pågående identifiering avspeglas med andra ord i neo-stammarnas flyktiga och fragmentariska tillvaro.

Baumans texter visar också att det vore ett misstag att reducera individens sökande efter en kollektiv identitet till marknadens estetik och förförelse.<sup>346</sup> Alla neo-stammar fungerar nämligen inte som tillfälliga sammanslutningar för givna tillfällen. Denna typ av gemenskap kallar Bauman "cloak-room communities". Jakten efter tillhörighet utgörs också av en kollektiv självhävdelse, frammanad av de tydliga gränsernas förflyktigande. Dessa typer av gemenskaper, som Bauman kallar "explosive communities", föds och hålls vid liv genom att dess medlemmar förenar sig mot någon form av yttre hot och på så sätt avskärmar sig från andra individer och grupper.<sup>347</sup>

Neo-stammens idé om tillhörighet till en explosiv gemenskap skiljer sig även från den universella och eviga gemenskapstanken som modernitetens institutioner sökte att etablera genom att föra fram arbete och nation som högsta värde. Detta innebär emellertid inte att neo-stammen är ett uttryck för individualisering. Liket de traditionella stammarna utgör gemenskaper det

---

<sup>342</sup> Bauman, Zygmunt: "Soil, blood and identity"; "Communitarianism, freedom and the nation-state", "Introduction"; s. xxix-xlv.

<sup>343</sup> Maffesoli, Michel: *The Time of the Neo Tribes*.

<sup>344</sup> Ibid.

<sup>345</sup> Bauman, Zygmunt: "Europe of the Tribes", i Schäfers, Bernhard (red.): *Lebensverhältnisse und soziale Konflikte im neuen Europa*, Frankfurt: Campus Verlag 1992, s. 742ff.; *Life in Fragments*, s. 173-192, 243-255.

<sup>346</sup> Bauman, Zygmunt: *Liquid Modernity*, s. 192-201. Exempel på en sådan typ av gemenskap utgörs av viktväktarna och de tillfälliga sammanslutningar som uppstår vid filmpremiärer och andra typer av galor.

<sup>347</sup> Ibid.



högsta sociala goda för dess medlemmar. Precis som tidigare handlar tillhörigheten till en gemenskap om individens kollektivisering. Däremot går individens identitet från att gälla hennes funktion i och för ett givet samhälle till den roll hon spelar i och för en given neo-stam. I båda fallen är individens individualitet oviktig eftersom hon i sina handlingar inte representerar sig själv utan den gemenskap hon ingår i.<sup>348</sup>

Problemet med en gemenskap är att den, åtminstone enligt Bauman, tenderar att bli så stark att olika komunitära sammanslutningar framträder likt en fästning. De som befinner sig utanför fästningens murar utgör ett hot mot gemenskapens goda. Det är vänskapen, "en för alla, alla för en", som avskiljer den "vi-grupp" som befinner sig innanför och de olika "de-grupper" som befinner sig utanför fortets murar. Ett annat problem som Bauman lyfter fram är att en gemenskap inte är möjlig utan den dubbla relationen mellan konflikt och ömsesidighet.<sup>349</sup>

I detta avseende gör Bauman ingen direkt skillnad på det sätt den moderna staten sökte att skapa en nationell enhet och lokala sammanslutningars sätt att uppnå en komunitär hegemoni. Neo-stammen erbjuder, likt nationen, den enskilde individen en identitet – att tillhöra en gemenskap där människor lever och tänker på ett och samma sätt.<sup>350</sup> Gemenskapens erbjudande om säkerhet och hemmahörighet i en osäker och uppsplittrad värld är ett arv från nationalismen: "Communitarianism takes over the banner falling (dropped?) from the nation-state's hands. It promises to deliver what the state promised but failed to deliver: the sweet sense of belonging."<sup>351</sup>

Löftet om tillhörighet och trygghet är inte den enda likheten mellan en nation och en neo-stam. Båda inskränker individens förmåga att göra fria val:

The outcome of free choice is given in advance, while exercising my will, I am not really free to will, as there is but one thing that in my case may be willed effectively: for me to be determined by *la terre et morts*, to relish my stern and demanding master – to say to my self, 'I wish to live under these masters, and – through making the objects of my cult – to fully partake of their force'.<sup>352</sup>

Självständigheten ligger med andra ord inte hos individen utan i gemenskapen. Både nationens och neo-stammens överlevnad är beroende av att individen sätter gemenskapens sak före sig själv. Det handlar inte enbart om de egenskaper en gemenskap delar, som exempelvis etnicitet, religiositet och

---

<sup>348</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, s. 173-192, 243-255; *The Individualized Society*, s. 144-152.

<sup>349</sup> Bauman, Zygmunt: *Liquid Modernity*, s. 192-199.

<sup>350</sup> Bauman, Zygmunt: "Introduction", s. xxix-xlv.

<sup>351</sup> *Ibid.*, s. xl.

<sup>352</sup> *Ibid.*, s. xxxv.

ideologi, utan även de egenskaper som skiljer en gemenskap från andra gemenskaper. Eftersom en given gemenskap inte är starkare än vad dess medlemmar tillåter den att vara gäller det att ständigt försöka reproducera det en given neo-stam håller för gemensamt.<sup>353</sup> Skillnaden mellan det kitt som håller samman en partikulär och en nationell sammanslutning är att den förstnämnda inte nödvändigtvis inbegriper lojalitet till nationen.

Betraktat utifrån sin egen position (och, naturligtvis, utifrån Baumans dialektiska förståelse av världen) består den sociala världen av medlemmar i antingen "vi-grupper" eller i "de-grupper". Kommunitariseringen av livsvärlden skapar dock inte enbart en uppdelad och ordnad värld utan även en oförenlig ansamling individer och grupper vars tillhörighet inte kan bestämmas i relation till redan befintliga gemenskaper. Dessa obestämbara individer och grupper framstår som mer främmande än andra eftersom de inte hör hemma någonstans. De tillhör varken de typer av gemenskaper som delar upp världen i "vi-grupper" och "de-grupper" eller dem som delar upp världen i termer av "vänner" och "fiender". Främlingens närvaro utgör i en kommunitärt organiserad värld ett hot mot den rådande ordningen.

Men enbart för att drömmen om en nationell homogenitet och social hegemoni mött motstånd och mynnat ut i en kommunitarisering av livsvärlden innebär det inte att Bauman anser att majoritetssamhällets medlemmar totalt förlorat sin nationalitetskänsla. Nationen utgör fortfarande ett viktigt värde som inte enbart gör sig gällande vid festliga arrangemang som exempelvis landskamper i fotboll utan även när nationen utsätts för ett yttre tryck, som exempelvis då ett ökande antal flyktingar, immigranter eller gästarbetare flyter över nationens gränser. Det är vid sådana typer av tillfällen som vissa individers och folkgruppers nationella tillhörighet ifrågasätts. Det finns med andra ord fortfarande hos majoritetssamhällets medlemmar en rädsla för att närvaron av främmande individer och grupper hotar att omkullkasta den sociala ordningen som sträcker sig utanför den partikulära sammanslutningens sociala hegemoni.

Det finns, säger Bauman, en dubbelhet mellan majoritetssamhällets relation till och uppfattning om etniska minoriteters försök att upptas och bli en del av den rådande sociala ordningen. Dels tenderar integreringen av dessa främmande kroppar att ses som ett hot mot den rådande ordningen. Dels tenderar de sedvanor som bärs upp av majoritetssamhällets medlemmar att skapa ett negativt tryck mot de etniska minoriteterna, vilket resulterar i att immigrerande grupper sluter sig och blir introverta och explosiva gemenskaper.<sup>354</sup> Samtidigt som vissa gemenskaper formas som ett försvar mot majoritetens påtryckningar beskylls de alltså för sin vägran att låta sig

---

<sup>353</sup> Ibid., s. xxix-xlv.

<sup>354</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, s. 253ff.; *In Search of Politics*, s. 197ff.; *Community*, s. 90, 133ff; *Liquid Modernity*, s. 104ff.

upptas i och bli en del av majoritetssamhällets föreställning av den sociala ordningen.

Ett av de bärande dragen i det mångkulturella samhället är en ideologisk konstruktion som döljer dess monokulturella grunder. Eftersom den postmoderna världen är en värld med många och skiftande identiteter vore det en illusion att tro att det är möjligt att en harmoni mellan dessa olika grupper kan nås utan att vissa grupper måste reducera sin typ av skillnad mer än andra, säger Bauman. Den ideologiska konstruktionen består av att en viss typ av kultur är det normativa nav mot vilken graden av alla andra kulturers likhet och skillnader mäts.<sup>355</sup> Denna jakt efter normalitet tenderar alltså att utgöra ett hot mot etniska gemenskaper och andra former av sammanslutningar eftersom deras olikhet gentemot normen kvalificerar dem som medlemmar av de farliga klasserna.

Dessa minoriteter befinner sig, i likhet med dem som hamnar utanför kommunitära sammanslutningar, i limbo mellan löftet om integration och tillhörighet och hotet av kulturell marginalisering och social exkludering. De utgör den postmoderna tidens obestämbara vars tillhörighet till den plats de befinner sig på ständigt kan ifrågasättas.

Bilden av den misslyckade konsumenten, som bildas av relationen mellan marknaden och konsumenten och den lokala människan, som träder fram i globaliseringens fotspår inringar två inkarnationer av den postmoderna främlingen. Den obestämbara, som hamnar utanför antingen de gränser som kommunitariseringen av livsvärlden skapar, eller konstrueras i gränslandet mellan inkludering och exkludering utgör en tredje bild av den postmoderna främlingen i Baumans författarskap. Hon hamnar på tröskeln mellan att tillhöra och att inte tillhöra. Dessa tre bilder av den postmoderna främlingen inbegrips i Baumans uppfattning om vagabonden. "Vagabonden" är den postmoderna versionen av "juden" (prototypen till den moderna främlingen) som alltjämt befinner sig på en icke-plats.<sup>356</sup>

Innan jag diskuterar Baumans uppfattning om vilka strategier som används för att leva med främlingen kommer en definition av den postmoderna främlingen att göras.

---

<sup>355</sup> Bauman, Zygmunt: *In Search of Politics*, s. 197ff.; *Liquid Modernity*, s. 104ff.

<sup>356</sup> Vagabonden fungerade som en metafor även i ett traditionellt och modernt samhälle. I det traditionella samhället utgörs "vagabonden", tillsammans med "mob" och "avskum" kategorier av marginaliserade människor som avvek från normen. (Bauman, Zygmunt: *Memories of Class*, s. 38f.) I det moderna samhället utgörs vagabonden av de herrelösa kvinnor och män som, på grund av sin rotlöshet, tillhörde de farliga klasserna. (Bauman, Zygmunt: "Industrialism, Consumerism and Power", s. 35; "Ideology and the 'weltanschauung' of the intellectuals", s. 107)

## “Vagabonden” – den postmoderna främlingen

Enligt Bauman utgör “flanören”, “spelaren” och “turisten” tillsammans med “vagabonden” tidstypiska metaforer för den postmoderna världens livsstrategier. Även om att-vara-i-rörelse har en annan innebörd vad gäller “vagabonden” än de tre övriga fungerar de alla som postmoderna prototyper för den rotlösa och rastlösa människan.<sup>357</sup> För att anpassa dem till den flytande moderniteten har Bauman dock modifierat dem en smula. Flanören har lyfts ut ur sin parisiska 1800-talsmiljö, spelaren har tagits bort från roulettbordet och turisten utgörs inte nödvändigtvis av charterresenären. Vagabonden, å sin sida, är ingen vandrare vilken som helst utan dels en person som vandrar för att hon inte har något annat val, dels en person som förnekas att vandra fritt.<sup>358</sup> I denna flytande värld utgör främlingen någon som kommer idag, men som inte nödvändigtvis själv bestämmer om hon kan stanna eller ge sig av i morgon. Medan de andra prototyperna utgörs av frivilliga resenärer är vagabonden en ofrivillig resenär.

Det bör emellertid påpekas att i relationen mellan “turisten”, “flanören” och “spelaren” tenderar den förstnämnda att ges mer utrymme än de två senare.<sup>359</sup> För att teckna konturerna av det globaliserade och fragmenterade konsumtionssamhällets främling kommer jag att kontrastera vagabonden mot de tre övriga typerna för det postmoderna livet, ty det är endast genom att kontrastera en typ med andra som konturerna av främlingen blir synliga.

Trots att livet-som-pilgrim är lika gammalt som människan och den religiösa tron utgör “pilgrimen” en relevant metafor för den moderna människan, säger Bauman. Den moderna varianten av livet-som-pilgrim skiljer sig dock från den förmoderna. Den moderna pilgrimen har lämnat den ständiga rörelsen mot själens evighet för den kroppsliga människans fullkomlighet. För att den moderna pilgrimen skall välja rätt väg måste hon låta sig vägledas och lämna det förflutna bakom sig. Modernitetens metanarrativ skänkte henne mening i tillvaron, gav henne en identitet och inordnade henne i en strukturerad nationell och social helhet.<sup>360</sup>

De förändringar som skedde i och med postmodernitetens intåg gjorde världen ogästvänlig för den moderna pilgrimen. Den ständiga identifiering som sker i ett flytande och globalt konsumtionssamhälle gör att livet-som-pilgrim inte längre lämpar sig som livsstrategi eftersom den dels enbart utgör en livsstil bland många, dels aldrig finner slutet på resan. De moderna

---

<sup>357</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, kap. 3.

<sup>358</sup> Ibid.

<sup>359</sup> Enbart “turisten” och “vagabonden” nämns i Bauman, Zygmunt: “Morality in the age of contingency”, i Heelas, Paul, Lash, Scott & Morris, Paul (red.): *Detraditionalization*, Oxford: Oxford Blackwell, 1996, s. 52ff.; “Europe of strangers”, WPTC-98-03, 1998, s. 8; *Postmodern Ethics*; 240ff.; ”From pilgrim to tourist”; *Postmodernity and its Discontents*, kap. 6; *Globalization*, s. 92ff. Detta innebär naturligtvis inte att pilgrimen försvunnit. Hon existerar fortfarande i ett eller annat avseende.

<sup>360</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, s. 82ff.

metanarrativen om historiens slut och människans fullkomlighet, som styrde den moderna pilgrimen mot sitt mål, har utarmats och framstår under postmoderniteten som en illusion.<sup>361</sup>

Det centrala för postmoderna livsstrategier är att inte låta sig underordnas enbart en identitet. Det postmoderna livet består av en lång rad tillfälliga identifieringar.<sup>362</sup> Till skillnad från den moderna pilgrimen strävar Baumans postmoderna pilgrimstyper inte mot en säker och på förhand given framtid. Postmoderna kvinnor och män befinner sig alla i en ändlös rörelse.<sup>363</sup>

Flanören är stadsvandraren som rör sig bland främlingar. Flanören ser på tillvaron i en serie av episoder och tar sig med lätthet från en plats till en annan. Livet-som-flanör är olikt livet-som-pilgrim eftersom pilgrimens strävan att nå ett mål reduceras till slumpmässigt kringvandrande. Flanören är människan utan mål som flanerar för att konsumera. För spelaren är livet varken förutsägbart eller kontrollerat, tillfälligt eller evigt. Spelaren ser på livet som en serie av tillfredställelser utan uppoffring. För att undvika att bli sårad och att uppoffra något måste hon vara beredd att lämna ett spel för att träda in i ett annat. Spelarens liv är ett riskspel och för att kunna vara med och konsumera spelet måste det anammas utan förbehåll. Turisten behärskar konsten att låta sig förflyttas. Livet-som-turist handlar om att hålla sig i rörelse och om att aldrig riktigt komma fram. Turisten saknar, liksom de övriga, rötter till den plats hon besöker. Hon är inte en del av platsen, utan en tillfällig gäst. Samvaron med andra människor är tillfälliga eftersom hon ständigt befinner sig i rörelse och i en våg av estetiska impulser.

Vagabonden rör sig liksom flanören, spelaren och turisten innanför och utanför platsens gränser. De tre sistnämnda rör sig för att de så önskar medan vagabonden rör sig för att hon måste. I detta avseende är vagabonden en ofrivillig resenär och de frivilliga resenärernas *alter ego*. Vagabondens resor består av tvångsförflyttning från en plats där hon önskar befinna sig till en annan plats som inte är hennes egen och hon vet inte på förhand om hon nekas tillträde.<sup>364</sup>

I relationen mellan frivilliga och ofrivilliga resenärer finns den synoptiska varianten av frihet. Friheten består i rörelsefrihet, att vara fri att välja när, hur och var man önskar att resa. Ofriheten består i att man förnekas eller tvingas att resa – de ofria är med andra ord inte fria att bestämma sitt eget öde. Frivilliga och ofrivilliga resenärer har två olika uppfattningar om vad det innebär att vara fri. Frihet för flanören, spelaren, turisten är att undvika fixering och ha möjlighet att röra sig mellan världen och hemmet. Frihet för vagabonden är att slippa vandra omkring och att finna ett hem. Eftersom de frivilliga resenärerna alltid kan återvända till sitt hem är förhållandet till den

---

<sup>361</sup> Ibid., s. 88f.

<sup>362</sup> Ibid., s. 89.

<sup>363</sup> Ibid., s. 91-102.

<sup>364</sup> Ibid.

plats de besöker episodisk. Då de inte behöver binda sig till något de inte önskar lyckas de hålla distansen till den plats de besöker. De kan alltid lämna platsen om och när de så önskar och därmed behöver de inte ta ansvar för vad som händer med vare sig platsen eller dess invånare.<sup>365</sup> De är med andra ord fria från allt utom marknadens estetik och förföriska kraft.

I en värld som är anpassad efter turistens, spelarens och flanörens drömmar och begär är vagabonden en restprodukt. Eftersom världen välkomnar frivilliga resenärer och gör den ogästvänlig för vagabonder befinner sig främlingen på tillfälliga viloplatsen som varken tillhör insidan eller utsidan. Vagabonden står med andra ord för den ansamling av de allotropa fenomen som i den postmoderna världen genererar en strävan att eliminera, eller åtminstone reducera, ambivalensen. Därmed har jag kommit fram till frågan hur den postmoderna tidens kvinnor och män klarar av att leva med främlingen.

### Att leva med främlingen

Att leva med främlingen är lika svårt, kanske till och med svårare, i en postmodern som i en modern värld och handlar uteslutande om att skapa någon form av permanent avstånd mellan främlingen och gemenskapen.

Enligt Bauman handlar försöken med att leva med främlingen i ett postmodernt samhälle om att så snart som möjligt göra främlingen till ett "de" i förhållande till gemenskapens "vi". Därmed är det möjligt att ringa in henne och på så sätt hålla henne utanför den egna gränsen. Precis som den moderna jakten efter renhet mynnade ut i en fobi mot det som inte passar in resulterar den postmoderna proteofobin i en strävan att avskilja sig från främlingen. Det finns alltså även i den postmoderna världen en rädsla för de individer och grupper som faller utanför kända uppdelningar och som kännetecknas av en avsky för de fenomen som gör att den vardagliga människan får svårt att leva sitt liv.

De tillsammans opererande antropofagiska och antropoemiska strategierna fungerar enbart i en värld där det finns en stark skiljelinje mellan "vi" som tillhör och "de" som inte tillhör, säger Bauman. I och med de tydliga gränsernas förflyktigande har den assimilerande och inkluderande antropofagiska strategin försvunnit till förmån för den exkluderande och avskärmande antropoemiska strategin.<sup>366</sup>

När det gäller de fagiska och emiska strategierna är Bauman en smula otydlig. Å ena sidan säger han att människan i en postmodern värld gått från en antropofagisk till en antropoemisk strategi då det kommer till att lösa problem med främlingar.<sup>367</sup> Å andra sidan säger Bauman att dessa två

---

<sup>365</sup> Ibid.

<sup>366</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, s. 202ff.; *Individualized Society*, s. 215f.

<sup>367</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, s. 202ff.; *Individualized Society*, s. 215f.

strategier slutat att fungera i en global värld där gränserna mellan insidan och utsidan har raserats.<sup>368</sup> Med tanke på att strategier som går ut på att etablera osynliga och synliga väggar som skall hindra främlingen från att tränga in i den ordnade världen är en antropoemisk strategi, är det rimligt att anta att Bauman anser att de båda strategierna har upphört att fungera som ett samverkande par.

Den moderna drömmen om en social hegemoni och nationell enhetlighet har alltså ersatts av en postmodern dröm om främlingsfria privata sfärer. Frihet att röra sig utan att störas av främlingens existens är en viktig faktor bakom det sätt på vilket människan lever med främlingen. Att dela upp stadens geografiska rum i så kallade frivilliga och ofrivilliga getton, som bygger på oviljan att leva med vissa kategorier av människor, utgör en andra strategi för att klara av livet med främlingen.

Båda strategierna, som i grunden går ut på att etablera en enad front mot främlingen, exemplifieras i Baumans författarskap genom livet i staden och stadens liv.<sup>369</sup> Staden intar, som jag visade i kapitel två, en viktig plats i diskussionen om främlingen. I Loflands och Sennetts anda säger Bauman att livet i staden är ett liv levt bland främlingar. Staden är dock inte enbart karaktäristisk för det postmoderna samhället utan för hela moderniteten. Enligt Bauman är det moderna livet beroende på livet i staden, men fungerar som en tydlig metafor för det postmoderna livets flyktighet och mångfaldighet. Framför allt karaktäriseras stadens liv av de postmoderna versionerna av "flanören", "spelaren", "turisten" och "vagabonden".<sup>370</sup>

I det urbana samhället kommer individen ständigt i kontakt med ett stort antal främmande människor, på tunnelbanan, vid busstationen, i affären, på konserter, fotbollsmatcher, restauranger, pubar och så vidare.<sup>371</sup> Det är inte möjligt för en människa att känna samtliga människor i en storstad, eller att memorera deras utseenden och ansiktsuttryck. I staden lever den vardagliga människan som en främling bland främlingar. De utgörs av människor som inte känner varandra och delar således inte varandras historia:

The strangers meet in a fashion that benefits the stranger: meeting of strangers are unlike the meetings of any kin, friends, or acquaintances. In meeting strangers, there is no picking up at the point where the last encounter

---

<sup>368</sup> Bauman, Zygmunt: *Society Under Siege*, s. 110-117.

<sup>369</sup> Bauman, Zygmunt: "Effacing the Face: On social management of moral proximity", *Theory, Culture & Society*, nr. 1, 1990, s. 26ff.; *Life in Fragments*, kap. 5; *Globalization*, s. 35-45; "Urban space wars"; "What it means to be excluded: living to stay apart – or together?", i Askonas, Peter & Steward, Angus (red.): *Social Conclusion: Possibilities and Tensions*, New York: St. Martin's Press, 2000, s. 76ff.; "Uses and disuses of urban space", i Czarniawska, Barbara & Solli, Rolf (red.): *Organizing Metropolitan Space and Discourse*, Malmö: Liber, 2001; *Liquid Modernity*, s. 94-105; *Liquid Love*, s. 106ff.; "City of fears, city of hopes", London: University of London, 2003.

<sup>370</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, s. 91-102.

<sup>371</sup> *Ibid.*, s. 44ff.

stopped, no filling in on recent trials and tribulations or joys and delights, no shared recollections – nothing to fall back on and to go by in the course of meeting.<sup>372</sup>

I staden navigerar individen bland andra individer, vars handlingar och motiv hon måste ta i beräkning för hur hon skall röra sig. Baumans främling framträder i glappet mellan hennes kunskap om sina egna handlingar och motiv och okunskapen om den mötande individens handlingar och motiv. Därmed utgör främlingen en barriär för individens rörelsefrihet. För att livet i staden skall kännas bekvämt måste hon behärska vissa tekniker för att hon skall klara av att leva med den osäkerhet den urbana komplexiteten innebär. Ett sätt att klara av livet i staden är att utveckla konsten att mötas utan att träffas.<sup>373</sup>

Att ständigt befinna sig i rörelse placerar främlingen på sidan om stadsvandraren. Genom att bygga en emotionell barriär och inte ägna främlingen någon uppmärksamhet håller stadsvandraren henne på socialt avstånd. På så sätt kan människor leva nära inpå andra människor utan att känna ansvar för dem. Stadsvandraren tenderar med andra ord att promenera på ett sätt som gör att hon undviker kontakt med främlingen. Rädslan för att beröras ger upphov till en form av emotionellt avskärmande från det som skiljer sig åt. Den mentala segregeringens strategier fungerar inte enbart genom att ignorera främlingen, utan även genom att reducera mötena med främlingen till icke personliga affärsrelationer.<sup>374</sup>

Livet i staden karaktäriseras emellertid av annat än rörelse som kräver andra sätt att undvika kontakt med främlingen, säger Bauman och menar att stadsvandraren oftast har en privat sfär i vilken hon kan leva tillsammans med andra i en konkret gemenskap. Genom att upprätthålla denna gemenskap strävar hon också att frambringa en främlingsfri miljö. I denna miljö känner individen sig personlig med övriga medlemmar medan de utanför denna plats blir opersonliga.<sup>375</sup> Det offentliga utrymme stadsvandraren rör sig på som en främling bland främlingar är något annat än den personliga plats en människa söker att skapa tillsammans med dem hon känner.

Problemet med den normalisering som utvecklats för att leva med främlingen och som sker i staden är att den inte håller främlingen på fysiskt avstånd från personliga platser. I den postmoderna världen har främlingarna blivit så många till antalet att de inte alla kan avhysas till marginaliserade områden, säger Bauman. Detta innebär att främlingen är överallt och utgör,

---

<sup>372</sup> Bauman, Zygmunt: "Uses and disuses of urban space", s. 18.

<sup>373</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, s. 47ff., 126ff.; *Liquid Modernity*, s. 94f.; *The Individualized Society*, s. 88-96.

<sup>374</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, s. 47-55., 126ff.; *Liquid Modernity*, s. 94f.; *The Individualized Society*, s. 88-96.

<sup>375</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, s. 135ff.; "Uses and disuses of urban space", s. 27ff.



på grund av sin obestämbarhet, ett hot mot den rådande ordning som ett grannskap, kvarter eller hyreshus försöker att upprätthålla: "The stranger is constantly *ante portas*, but it is the declared presense of the stranger, of a stranger conspiring to trespass, to break in and invade, that makes the gate tangible."<sup>376</sup>

Att inte visa främlingen någon uppmärksamhet håller henne inte utanför porten. Hotet från främlingen vid grinden förvandlar främlingen från den obekanta främlingen som stadsvandraren möter i det offentliga rummet till en farlig främling som hotar den privata sfärens trygghet. Genom att kategorisera främlingen som icke-tillhörande är det möjligt att avskärma henne från en given fysisk gemenskap. Eftersom hon inte utgör ett "vi" måste hon tillhöra ett "de", även om detta "de" består av obekanta. Genom att göra främlingen till ett "de" får hon en identitet som syftar till att försvåra hennes chanser att obemärkt glida över gränsen till insidan. Gemenskapsivrarnas dröm, som ersätter nationens vision om en främlingsfri värld, går med andra ord ut på att hindra främlingen från att komma in: "The community they seek stands for a burglar-free and stranger proof 'safe environment'. 'Community' stands for isolation, separation, protective walls and guarded gates."<sup>377</sup>

Den postmoderna strävan efter renhet tenderar därför att resultera i neo-tribalism.<sup>378</sup> Genom att upprätta frivilliga getton (som består av bevakade gemenskaper) skapas en segregering genom vilken främlingen identifieras (som en okänd och icke tillhörande) och vägras inträde.<sup>379</sup> Gettoiseringen handlar inte enbart om att upprätta frivilliga getton för att hindra det främmande från att komma in. Den handlar också om att konstruera ofrivilliga getton som skall hindra det främmande från att komma ut.<sup>380</sup> Medan de frivilliga gettona utgör ett skydd mot en turbulent och osäker värld fungerar de ofrivilliga som en sopstation för den postmoderna världens värdelösa människor, bestående av misslyckade konsumenter, lokala människor och obestämbara individer och grupper. En process som Bauman summerar med följande ord:

In a nutshell, the gettorization is an organic part of the waste-disposal mechanism set in motion when the poor are no longer of use as a 'reserve army of producers' and have become instead flawed, and for that reason also useless, consumers.<sup>381</sup>

---

<sup>376</sup> Bauman, Zygmunt, *Life in Fragments*, s. 136.

<sup>377</sup> Bauman, Zygmunt: *Community*, s. 114.

<sup>378</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, s. 135ff.; *Individualized Society*, s. 88ff.; *Community*, s. 110-123.

<sup>379</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, s. 135ff.; *Individualized Society*, s. 88ff.; *Community*, s. 110-123; "Social issues of law and order", s. 218ff.

<sup>380</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, s. 135ff.; *Individualized Society*, s. 88ff.; *Community*, s. 110-123; "City of fears, city of hopes", s. 27-34.

<sup>381</sup> Bauman, Zygmunt, *Community*, s. 120.

Likt det resonemang Bauman för i *Globalisation: The Human Consequences*, säger han i boken *Community. Seeking Safety in an Insecure World* att invånarna i ofrivilliga getton är mer bundna till platsen än vad invånarna i frivilliga getton är eftersom de vanligtvis saknar de medel som krävs att lämna platsen.<sup>382</sup> Denna relation är analog med relationen mellan frivilliga och ofrivilliga resenärer. Invånarna i de frivilliga gettona består därmed av turister, flanörer och spelare medan invånarna i de ofrivilliga gettona utgörs av vagabonder. I tider där rörelse har blivit den mest tydliga mekanismen för social stratifiering är den mest effektiva strategin för social exkludering och kulturell marginalisering att binda dem vid marken. En liknande strategi för att hålla främlingen utanför den privata sfären går ut på att kriminalisera det annorlunda och placera det innanför fängelsets avskiljande väggar. Fängelset fungerar inte längre som korrektionsfabriker, säger Bauman, och menar att straffets funktion inte går ut på att integrera individen i, utan att avskilja henne från samhället.<sup>383</sup> Ett tredje sätt att undgå främlingen är att med tvång skicka henne från en icke-plats till en annan.<sup>384</sup>

Oavsett vilka sätt som skiljer främlingen från "världen av likar" handlar det om att hålla ambivalensen utanför sin egen gemenskap. Genom att förlägga ambivalensen till vissa individer och grupper samt platser som framstår som mer främmande än andra söker den ordnade världen, som består av "vi-grupper" och "de-grupper", att göra sina områden fria från ambivalens.

Avslutningsvis skall sägas att för turisten, spelaren och flanören inhyser staden inte enbart okända och farliga främlingar utan även de exotiska främlingar som bringar njutning. Ett besök i den exotiska främlingens värld är ett äventyr i jakt på spännande kryddor, maträtter eller kroppar. Denna relation äventyrar inte de frivilliga resenärernas frihet eftersom den som är på besök i främlingens värld kan lämna den när äventyret är över. Däremot kan den exotiska främlingen alltid förvandlas till främlingen "ante portas" eftersom varken turisten, flanören eller spelaren vill få sin privata sfär hotad på grund av hennes närvaro.<sup>385</sup>

Vad som skiljer den exotiska främlingen från främlingen "ante portas" är att den förstnämnda är en del av medan den sistnämnda stör den ordnade världens estetik. Staden utgörs därmed av en plats för såväl njutning som obehag. *Njutning*, för att mötet med främlingen utesluter allt ansvar. *Obehag*, för att ett möte med en främling innebär, eller kan innebära, fara.

---

<sup>382</sup> Bauman, Zygmunt, *Globalization*, s. 48-54, 85ff.; *Community*, s. 117ff.

<sup>383</sup> Bauman, Zygmunt: *Globalization*, s. 106-114; "What it means to be excluded", s. 80f.; "Social issues of law and order", s. 214ff.; "The great war of recognition", *Theory, Culture & Society*, nr. 2-3, 2001, s. 152ff.

<sup>384</sup> Flyktingen utgörs av en obestämd, en *pharmakon*, som varken befinner sig på utsidan eller insidan och som beroende av sin ambivalens blir bortförd till en icke-plats. (Bauman, Zygmunt: *Society under Siege*, s. 110-117)

<sup>385</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, s. 135ff.; *Individualized Society*, s. 88ff.

I detta kapitel har jag utifrån att presentera Baumans förståelse av begreppet "postmodernitet" redogjort för vilka individer och grupper som framstår som mer främmande än andra i ett postmodernt samhälle. I detta sammanhang framträder "vagabonden" som prototypen för den postmoderna versionen av "främlingen". I termen inryms tre olika allotropa fenomen, nämligen den misslyckade konsumenten, den lokala människan och den obestämbara. För att konkretisera det postmoderna livet med främlingen användes livet i staden som dels handlar om att vara i rörelse, dels om att skapa privata sfärer där människan slipper vara i rörelse. De postmoderna strategierna att leva med främlingen bygger på att röra sig bland främlingar utan att träffa dem och att bygga fysiska barriärer som antingen hindrar främlingen från att lämna sitt eget eller träda in i någon annans getto. Skillnaden från de moderna strategierna att leva med främlingen är att det inte längre handlar om att integrera främmande kroppar utan att hålla dem på avstånd. Främlingen "ante portas" är med andra ord ett ständigt inslag i en postmodern värld precis som proteofobin är en ständig återkommande komponent i utformningen av den sociala ordningen. Främlingens och proteofobins närvaro i den postmoderna världen utmanar tanken om att främlingen försvinner i en pluralistisk och mångkulturell värld.

Diskussionerna som förts om modernitetens och postmodernitetens försök att leva med främlingen är utgångspunkten för nästkommande kapitel. I detta kapitel diskuteras möjligheterna för att röra sig från genomtänkta strategier som går ut på att leva med främlingen till en förståelse för hur livet kan levas *för* främlingen. Att leva *för* främlingen handlar om hur främlingen kan bemötas utan att göra krav på att hennes särdrag skall reduceras till likhet.

## 7. Att leva för främlingen

I de två föregående kapitlen diskuterade jag olika negativa konsekvenser av en samvaro där vi lever *med* främlingen. Syftet med detta kapitel är att presentera ett förhållningssätt där det är möjligt att leva *för* främlingen. Enligt Bauman ligger möjligheten att leva tillsammans inte i nationens eller neo-stammens rättighet att bestämma vem främlingen är utan i förmågan att bemöta främlingen utan att ställa krav på att hon skall reducera sin annanhet till likhet.<sup>386</sup> För att tydliggöra hur det är möjligt att gå från en *vara-med-tillvaro* till en *vara-för-tillvaro* kommer jag att utgå från Baumans uppfattning om en moral med för-socialt ursprung för att sedan visa hur moralen tar sig i uttryck i samhället genom den politiska handlingen. Detta innebär inte att Bauman frångår tanken om att alla aspekter av människans liv existerar enbart i och genom mänsklig praxis. Det innebär istället att vissa aspekter av det mänskliga livet har ett för-socialt ursprung även om det inte visar sig någon annanstans än i livet tillsammans med andra. För att göra Baumans förståelse av moral och politik så tydlig som möjligt kommer hans uppfattningar kontrasteras mot västerländska tongivande etiska, eller moral-filosofiska, och politiskt filosofiska traditioner. I denna diskussion redogörs även för kritiken mot Baumans grundlösa moral.

De resonemang som jag tidigare förde om de olika strategier som antagits för att leva *med* främlingen kommer att sammanfattas i en genomgång av Baumans uppfattning om de olika typer av rumsbildningar som under olika tider dominerar det sociala rummet och som ger skilda förutsättningar för det sociala livet. Tanken med rekapituleringen är att förse den kommande diskussionen med en kontext som inte enbart utgörs av de sociala formerna av samvaro mellan mig och alla andra som diskuterats i bokens femte och sjätte kapitel utan även en moralisk samvaro mellan mig och den Andre.

### Från det kognitiva till det estetiska

Det sociala rummet skall, enligt Bauman, inte förstås som ett empiriskt samhälle utan som en teoretisk modell av ett givet samhälle som används för att beskriva och förstå de relationer som utspelas i det fysiska rum där

---

<sup>386</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodernity and its Discontents*, s. 33; *The Individualized Society*, s. 95.

människan lever.<sup>387</sup> Genom denna teoretiska modell är det med andra ord möjligt att tränga under den empiriska ytan och resonera om mänskliga relationer på abstrakt nivå och på så sätt förstå den empiriska världens sociala relationer. Det sociala rummet utgörs av tre skilda men ändå till varandra relaterade rumsbildningar, nämligen den kognitiva, den estetiska och den moraliska rumsbildningen.<sup>388</sup>

Den kognitiva rumsbildningen struktureras genom förskaffande och fördelning av information. Genom information erhålls kunskap om och förståelse för de värden och normer människor bör hålla för gemensamt. Genom att placera kända ansikten vid en förtrolighetspol och okända vid en anonymitetspol struktureras mänskliga relationer kognitivt. Ju längre bort från förtrolighetspolen en människa befinner sig desto mer främmande blir hon. Det kognitiva rummet gör sig emellertid inte av med främlingen. Hon finns där alltså, fysiskt nära men socialt avlägsen. Främlingen personifierar den oro och ambivalens som den kognitiva rumsbildningen försöker ersätta med ordning och kontroll genom endera antropofagiska, endera antropoemiska processer. Främlingen är någon man saknar kunskap om, men vars existens alla är medvetna om och är en konsekvens av den kognitiva rumsbildningens sätt att ordna världen. Då detta rum struktureras kognitivt i termer av "närhet" och "distans" undertrycks känslan av ansvar för andra människor än ens närmaste. Därför lever människor i det kognitiva rummet *med* främlingen utan att ta ansvar för hennes välbefinnande.<sup>389</sup>

Den estetiska rumsbildningen för fram lekens eller spelets njutning och fantasi framför en kognitivt strukturerad ordning. I detta rum är ordningen kontingent och grundas på möten som avslutas lika snabbt som de börjar. Varje lek eller spel gäller tills vidare och det ena spelet eller den ena leken varken föder eller följer med in i en annan lek eller ett annat spel. Livet i det estetiska rummet är ett liv utan ansvar för kommande konsekvenser, ty ett liv i ständig rörelse innebär att människan kan lämna en plats för en annan när hon tröttnat på en viss typ av lek eller spel. Livet i detta rum är ett ensamliv eftersom lekens eller spelets tillfälliga, flyktiga och övergående gemenskaper gör att inga fasta sociala band uppstår eller bevaras. Det rum som struktureras av estetikens rörelse lämnar med andra ord inga bestående avlagringar. Den estetiska rumsbildningens konsekvens är att dess medlemmar rör sig som främlingar bland främlingar. I det ständiga sociala avstånd som finns mellan människor som enbart står varandra fysiskt nära försvinner ansvaret för främlingens välmående.<sup>390</sup> I denna rumsbildning görs alltså inga försök att införliva främlingen i gemenskapen genom den

---

<sup>387</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, s. 145f.

<sup>388</sup> *Ibid.*

<sup>389</sup> *Ibid.*, s. 146-165

<sup>390</sup> *Ibid.*, s. 168-179.

assimilerande antropofagiska strategin utan man håller henne på avstånd genom den avskärmade antropoemiska strategin.

Enligt Bauman är den kognitiva rumsbildningen förhärskande i den moderna världen medan den estetiska rumsbildningen tagit över den kognitiva rumsbildningens roll i den postmoderna sociala ordningen.<sup>391</sup> Som jag visade i de två föregående kapitlen har den estetiska rumsbildningen inte varit frånvarande under moderniteten. Inte heller har den kognitiva rumsbildningen förlorat all sin kraft i och med postmodernitetens intåg i den moderna världen. Det estetiska verkade exempelvis i den moderna världen som en fristad undan panoptikons vakande blick och utspelas i stadslivets anonyma och rörliga värld. I den postmoderna världen föds och återföds den kognitiva rumsbildningen i de områden där människan försöker konstruera sina privata sfärer genom att upprätta barriärer som hindrar främlingen från att komma in.

Detta innebär att Bauman inte talar om de olika rumsbildningarna som separata tillstånd utan som samexisterande processer, som ständigt genom-syrar varandra. Sett utifrån det kognitiva rummets ögon förefaller den estetiska rumsbildningen bestå av en kaosartad tillvaro. Det estetiska löser upp allt som det kognitiva tänkandet försökt att forma till en begriplig och strukturerad helhet. I detta avseende verkar det estetiska rummets strukturer utgöra det kognitiva rummets anti-struktur. Enligt Bauman handlar det emellertid inte om relationen mellan struktur och anti-struktur utan om två olika sätt att strukturera det sociala rummet.<sup>392</sup> De processer som avses är socialisations- och socialitetsprocesserna.

Den förstnämnda processen tillhör det kognitiva rummet medan den sistnämnda är ett estetiskt fenomen som saknar de intressen, ändamål och regelbundenheter det kognitiva rummet kännetecknas av. Såväl socialisationen som socialiteten organiserar det sociala rummet och strävar efter att anpassa människan till en given social ordning. Där socialisationen erbjuder individen en plats i ett mer säkert och tydligare strukturerat samhälle erbjuder socialiteten individen en plats i ett mer osäkert och mindre förutbestämt samhälle. Genom Baumans resonemang framgår att de båda processerna förenas genom att varken samhällets socialisering eller massans socialitet tolererar autonoma individer. Den regelbundenhet som enbart kan existera genom socialisationens kraft distanserar människor från varandra genom att de lär sig att följa samhälleligt uppsatta regler och handlingsnormer. Socialiteten, som till skillnad från socialisationen, arbetar nedifrån och upp distanserar också individer från varandra genom att den estetiska närheten enbart är fysisk och socialt avlägsen.<sup>393</sup> Massans ständiga närvaro undantränger med andra ord individens egenhet och bryter därmed ned det

---

<sup>391</sup> Ibid., s. 168f.

<sup>392</sup> Ibid., s. 116ff.

<sup>393</sup> Ibid., s. 119-132.

som gör en människa till en moralisk varelse, nämligen hennes förmåga att leva *för* den Andre.

Genom att individer avlägsnas från varandra och berövas sin egenhet innebär skiftet från det kognitiva till det estetiska en rörelse från ett icke-moraliskt tillstånd till ett annat icke-moraliskt tillstånd eftersom den moraliska rumsbildningen varken passar den kognitiva eller estetiska rumsbildningen. Ansvar för den Andre passar inte den kognitiva rumsbildningens struktur eftersom den inte tar hänsyn till denna rumsbildnings regler och förordningar. I den kognitiva rumsbildningen lever människor *med* varandra medan människor i den moraliska rumsbildningen lever *för* varandra. Att leva för föregår all typifiering och kategorisering som producerar främlingen. Att leva med reducerar samlivet till bekantskapens sfär.<sup>394</sup> Det ovillkorliga ansvaret för den Andre hämmar den estetiska rumsbildningens förförelsekraft och rörelsefrihet. Tillvaron levs med och vid sidan om alla andra. Spelets och lekens njutning hindrar ansvaret för den Andre att tränga igenom och reducerar samvaron till att vara en fråga om estetisk tillfredsställelse.<sup>395</sup> Trots dessa rumsbildningars sinsemellan motstridiga krafter och inflytande finns det enbart, säger Bauman, ett rum där ansvaret för den Andre kan utövas och det är i det fysiska, eller konkreta, rum i vilket människor lever tillsammans. Problemet är emellertid att livet i samhället levs med alla andra och inte för den Andre.

För att gå från en samvaro där människan lever *med* till en samvaro där hon lever *för* måste hon lämna sedernas och vanornas norm och göra mötet med främlingen till ett moraliskt, och inte ett socialt, möte. Alternativet har varit och är fortfarande att antingen reducera främlingens olikhet till likhet eller att stänga ute hennes olikhet eftersom den hotar gemenskapens likhet. Strävan efter likhet riskerar, som mina tidigare diskussioner om vad det innebär att leva med främlingen visade, inte enbart att betyda att antingen är du med oss eller emot oss utan även att avhumanisera främlingen genom att vägra henne rätten att vara en unik individ.

Eftersom Bauman inte anammar det ortodoxa antagandet att det är på grund av att människan lever i ett samhälle som hon klarar av att handla moraliskt, utan anser att människan lever i ett samhälle för att hon har förmågan att vara moralisk utgör en diskussion om moralens ursprung en lämplig start i försöket att förstå hur det är möjligt att bemöta främlingen som en individ och inte som den sociala ordningens andra.<sup>396</sup>

---

<sup>394</sup> Ibid., s. 165ff.

<sup>395</sup> Ibid., s. 180ff.

<sup>396</sup> Se exempelvis Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 170ff.; *Postmodern Ethics*, s. 53-61.

## Två berättelser om moralens ursprung

Även om Baumans författarskap drivs framåt av den marxistiska etikens känsla för de lidande klasserna har etikens stora frågeställningar (som bland annat inbegriper frågan om hur människor skall leva tillsammans) givits mer utrymme i den senare delen av författarskapet.<sup>397</sup> Det var först i sitt sökande efter en för-social moral, som utvecklades under hans studier av förintelsen under 1980-talets senare del, som diskussionerna om etikens stora frågor utgjort en tydlig del av hans författarskap. Första gången dessa tankar presenterades var i artikeln "Immoral reason and illogical morality".<sup>398</sup> Den bild som diskuteras i denna artikel och som utvecklas i *Modernity and the Holocaust* och (framför allt) i *Postmodern Ethics* och *Life in Fragments* går genom hela hans senare författarskap.<sup>399</sup>

För att förstå Baumans moraluppfattning, och hur den skiljer sig från vedertagna västerländska former, startar jag i de två etiologiska myter som diskuteras i artikeln "What prospects of morality in times of uncertainty?".<sup>400</sup> Genom att använda sig av etiologiska myter – vars berättelse handlar om alltets början som är gömd så djupt i tiden att ingen människa bevittnat den – gör Bauman inga anspråk på sanning utan söker förstå vad det innebär att vara moralisk. Den etiologiska myten är mer än en berättelse om en enda händelse, en berättelse i "presens imperfekt" – en ständigt återkommande och alltid relevant berättelse.<sup>401</sup>

Den första myten utgörs av berättelsen när Eva och Adam fördrivs från Paradiset efter att de brutit Guds förbud genom att äta av frukten från trädet som ger kunskap om gott och ont. Då de förpassades från Paradiset fick de

---

<sup>397</sup> Detta innebär inte att Baumans sociologi tidigare varit värdeneutral, se exempelvis Bauman, Zygmunt: "Culture, values and science of society", *The University of Leeds Review*, nr. 2, 1972, s. 186; "The importance of being a Marxist", s. 9; *Thinking Sociologically*, s. 16f.; *Liquid Modernity*, s. 216f.

<sup>398</sup> Bauman, Zygmunt: "Immoral reason and illogical morality", *Polin*, nr. 3, 1988.

<sup>399</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, kap. 8; *Postmodern Ethics*; *Life in Fragments*. Andra böcker och artiklar som är betydelsefulla för utformandet av en för-social moral utgörs av "Effacing the face"; *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Stanford: Stanford University Press, 1992, s. 40-40, 200-216; "The social manipulation of morality, moralizing actors, adiahorizing action", *Theory, Culture & Society*, nr. 1, 1991; "Alone again: ethics after certainty", London: Demos, 1994. Frågor om vad moral är och vad det innebär att vara moralisk diskuteras också i senare artiklar som exempelvis "Morality in the age of contingency"; "What prospects of morality in times of uncertainty?", *Theory, Culture & Society*, nr. 1, 1998; "On universal morality and moral universalism", i Lund, Christina (red.): *Development and Rights: Negotiating Justice in Changing Societies*, London: Frank Class, 1999; "Ethics of individuals", *Canadian Journal of Sociology*, nr. 1, 2000; *The Individualized Society*, kap. 5, 13, 14; "Whatever happened to compassion?", i Bentley, Tom & Jones, Daniel Stedman (red.): *The Moral Universe*, London: Demos, 2002.

<sup>400</sup> Bauman, Zygmunt: "What prospects of morality in times of uncertainty?".

<sup>401</sup> *Ibid.*, s. 11f. Den etiologiska myten säger alltså inget om vad som egentligen hände i det förflytna utan används enbart för att försöka förklara och ge mening åt fenomen som är närvarande i människans liv men som är allt för egendomligt för henne att förstå. (Se även Bauman, Zygmunt: "What it means to be excluded", s. 84ff.)



ingen vägledning eller några instruktioner om hur de skulle leva sitt liv. Det enda de fick veta var att de skall leva av vad jorden gav och att kvinnan skulle föda barn under svåra smärtor. Innan de åt frukten hade de ingen kunskap om det goda och det onda. Då de ätit av frukten blev denna kunskap en del av dem. De blev som gudar eftersom deras tillägnade kunskap var gudomlig. Eftersom de inte ätit frukten från livets träd blev de inte allomfattande som Gud och därför gör de misstag i sina val. Samtidigt som de ätit av frukten blev de moraliska personer, personer för vilka saker och ting framstår som goda eller onda och som har möjlighet att välja mellan det goda eller det onda.<sup>402</sup>

Den andra myten tar sin början när Mose erhåller tio Guds bud på berget Sinai. Utgångspunkterna är för Bauman tydliga, Mose skall ensam ta emot budorden och ingen annan får följa med. Den som, förutom Mose, ser Gud skall dö. Det gäller att lyda Gud, i meningen det Gud säger skall de göra. På Sinai talar Gud om för Mose vad människan får och inte får göra. Denna vägledning står nedskrivna i dekalogen som Guds vilja eller lag. Om människan handlar i enlighet med dessa föreskrifter handlar hon gott. Handlar hon emot dem handlar hon ont. Om hon följer dessa bud blir hon belönad. Den som handlar emot budorden skall för sin olydnad bli bestraffad.<sup>403</sup>

Dessa två berättelser säger, enligt Bauman, vad moral är och vad det innebär att vara moralisk. Enligt den första berättelsen handlar moral om att ställas inför val mellan det onda och det goda och om en medvetenhet om att det finns sådana val. Det är svårt att vara moralisk eftersom det inte finns några föreskrifter om hur en människa bör handla i olika situationer. Enligt den andra berättelsen är det enkelt att vara moralisk. Så länge en människa handlar efter buden handlar hon moraliskt. Att vara moralisk innebär att följa regler upprättade av en supraindividuell auktoritet, som exempelvis Gud, nationen eller en konkret gemenskap. Som företrädare för den första berättelsen placerar Bauman sina två intellektuella inspiratörer, nämligen den lettiske filosofen Emanuel Levinas och den danske etikern Knud E. Løgstrup. Den andra berättelsen, som försöker ersätta oron och ambivalensen med regler, representeras (i artikeln) av så gott som samtliga västerländska normativa traditioner, sakrala såväl som profana.<sup>404</sup> För att framföra Baumans moraluppfattning på ett så tydligt sätt som möjligt

---

<sup>402</sup> Bauman, Zygmunt: "What prospects of morality in times of uncertainty?", s. 12, se även Genesis 2:5-3:23.

<sup>403</sup> Bauman, Zygmunt: "What prospects of morality in times of uncertainty?", s. 12f., se även Exodus 19:1-20:21.

<sup>404</sup> För en introduktion till etikämnet hänvisas till Bexell, Göran & Grenholm Carl-Henric: *Teologisk etik. En introduktion*, Stockholm: Verbum förlag, 1997; Norman, Richard: *The Moral Philosophers. An Introduction to Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1983; Rachels, James: *The Elements of Moral Philosophy*, New York: McGraw-Hill, 1993; Stout, Jeffrey: *Ethics After Babel. The Languages of Morals and Their Discontents*, Boston: Beacon Press, 1988.

kommer jag att relatera hans tankar till två dominerande västerländska normativa traditioner som är oförenliga med Baumans uppfattning om vad moral är och vad det innebär att vara moralisk. Distinktionen är nödvändig att göra eftersom den utgör en del av förståelsen till huruvida det är möjligt att leva *för* främlingen genom att förstå mötet med henne som ett moraliskt möte.

## Ingen moral utan etik

I introduktionsböcker i etik råder det en samstämmighet om att det ur den diskussion som sträcker sig tillbaka tusentals år i tiden vuxit fram två övergripande traditioner som spelat stor roll för etikens utformning i Västerlandet, nämligen de teleologiska och deontologiska traditionerna.<sup>405</sup> De olika traditionerna är naturligtvis inte renodlade utan förekommer i mer eller mindre modifierade former. Det finns också exempel på förenande ståndpunkter. Vad som är viktigt att iaktta är de kriterier som håller traditionen samman och de kriterier som avskiljer en tradition från en annan.

Aristoteles säger i *Den nikomachiska etiken* att alla handlingar strävar till något gott och det goda ses som något att sträva efter.<sup>406</sup> Oavsett om de olika teleologiska teorierna som uttryckes i den moderna debatten som exempelvis utilitarism och dygdeetik i vissa avseenden skiljer sig från Aristoteles vision, och från varandra, förenas de genom föreställningen om att en korrekt moralisk handling skall medföra goda konsekvenser. En handling bedöms med andra ord som rätt eller fel beroende på om dess konsekvenser är goda eller inte. Därmed föregår det goda det rätta eftersom det inte är möjligt att uttala sig om vad som är rätt utan att först uttala sig om vad som är gott.<sup>407</sup> Individens bestämmer med andra ord inte på egen hand om en handling är rätt eller inte utan dess eventuella goda konsekvenser bedöms genom på förhand bestämda kriterier. Om konsekvenserna inte stämmer överens med det goda är handlingen moraliskt fel.

Enligt deontologiska teorier kan en handling bedömas vara moraliskt rätt oberoende av om den leder till goda konsekvenser. Handlingen bedöms nämligen inte efter det godas maximering utan efter huruvida den stämmer överens med en eller flera handlingsregler. För att avgöra om en handling är god måste man med andra ord först avgöra om den är rätt. En handling är rätt om den svarar upp till vissa egenskaper som stämmer överens med exempelvis Guds vilja eller en universell maxim byggd på det mänskliga

---

<sup>405</sup> Bexell, Göran & Grenholm Carl-Henric: *Teologisk etik*; Norman, Richard: *The Moral Philosophers*; Rachels, James: *The Elements of Moral Philosophy*; Stout, Jeffrey: *Ethics After Babel*.

<sup>406</sup> Aristoteles: *Den Nikomachiska etiken*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1967, s. 20-34.

<sup>407</sup> Bexell, Göran & Grenholm Carl-Henric: *Teologisk etik*, kap. 5; Norman, Richard: *The Moral Philosophers*, s. 131ff.

förnuftet.<sup>408</sup> Denna pliktetik går ut på att om människan handlar efter sitt förnuft och låter sig underordnas supraindividuela sedelagar så kan hon utföra moraliskt korrekta handlingar.<sup>409</sup>

Dessa traditioner har med tiden utvecklats och modifierats och presenterats i olika versioner. Vad gäller anspråken om en moralisk handlingens räckvidd faller den antingen innanför en universell eller en kontextuell ram. *Antingen* varierar inte skälen för vad som anses vara en moraliskt rätt handling mellan olika traditioner och sammanhang, *eller* är de kontextbundna, i meningen att varje tradition har sin egen rationalitet och därmed egna kriterier för vad som anses vara en korrekt moralisk handling.<sup>410</sup>

Dessutom finns det försök att förena teleologiska och deontologiska teorier med varandra. Jürgen Habermas diskursetik utgör ett sådant alternativ.<sup>411</sup> Etikens grund finns i strävan att kommunicera med varandra. Eftersom människan inte enbart är en enskild individ utan tillhör även en större gemenskap förutsätter diskursetiken såväl solidaritet som individualitet och omfattar både frågan om det rätta och det goda.<sup>412</sup> Diskursetikens grund vilar alltså inte enbart på viljan att kommunicera utan bygger även på ett antal givna regler som samtliga deltagare i samtalet måste underordna sig.<sup>413</sup>

Enligt Bauman förenas dessa olika traditioner, samt olika utformningar och överbryggnings, genom att de inte tillskriver individen förmågan att på egen hand välja mellan det onda eller det goda.<sup>414</sup> Den enskilda individen antas med andra ord inte på egen hand klara av att vara moralisk utan måste följa en rad levnadsregler, givna av Gud, förnuftet eller samhället, som berättar för henne om en given handling är moraliskt korrekt eller inte. Genom att göra moralen oåtkomlig för människan berövar den västerländska etiken människan förmågan att vara moralisk genom att förvandla det som är en karta *över* människans handlingar till ett schema *för* mänskligt beteende. De traditionerna som presenterats i detta resonemang ligger inte till grund för en förståelse till hur det är möjligt att leva *för* främlingen utan representerar enbart förhållningssätt genom vilka det är möjligt att leva *med*

---

<sup>408</sup> Norman, Richard: *The Moral Philosophers*, s. 94ff., 131ff.; Rachels, James: *The Elements of Moral Philosophy*, s. 117-123.

<sup>409</sup> Bexell, Göran & Grenholm Carl-Henric: *Teologisk etik*, kap. 6; Norman, Richard: *The Moral Philosophers*, s. 94ff., 131ff.; Rachels, James: *The Elements of Moral Philosophy*, s. 117-123.

<sup>410</sup> Bexell, Göran & Grenholm Carl-Henric: *Teologisk etik*, s. 236f.; Stout, Jeffrey: *Ethics After Babel*, s. 130-144, 211-241;

<sup>411</sup> Habermas, Jürgen: "Discourse ethics: notes on philosophical justification", i Habermas Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: MIT Press, 1990, s. 43-115.

<sup>412</sup> Ibid.

<sup>413</sup> Ibid., s. 65f, 93.

<sup>414</sup> Bauman, Zygmunt: "What prospects of morality in times of uncertainty?", s. 13ff.; "Effacing the face", s. 5ff.; "The social manipulation of morality", s. 144ff.

främlingen. För att förstå grunderna i denna moraliskt omyndiggörande process måste jag först presentera Baumans uppfattning om en för-social moral innan jag ägnar mig åt kritiken av etiken.

## Moral utan etik

I berättelsen om Adam och Eva nämner Bauman Levinas och Løgstrup som två tänkare som inte placerar människans förmåga att vara moralisk utanför människan.<sup>415</sup> Vad som skiljer deras etik från övriga positioner (som hämtar sin livskraft från berättelsen om Mose på Sinai) är att de förstår mötet med den Andre som ett möte utan regler, koder eller argument. Istället för att med hjälp av på förhand uppsatta handlingsregler anser Bauman att såväl Levinas som Løgstrup att människans förmåga att vara moralisk stammar från mötet med den Andre.<sup>416</sup> I detta möte är den Andre inte utbytbar och kan inte reduceras till en individ bland alla andra.

Den tydligaste inspirationskällan för Baumans utveckling av en moral utan etik finner man i Levinas förståelse av etik som en första filosofi.<sup>417</sup> Genom att placera etiken före allt, till och med före varat, utmanar Levinas de västerländska traditionernas uppfattning om att ontologin kommer först. Problemet med att anamma ontologi som en första filosofi är att den inte ifrågasätter förekomsten av människan som en inkarnation av "det samma", säger Levinas i *Totality and Infinity*, utan reducerar den Andre till en jämförbar människa bland andra.<sup>418</sup> Genom att placera existensen (eller vad Levinas kallar metafysiken) som något som finns före ontologin finner Levinas något annat än en jämförbar individ som inte går att reducera till en mätbar kategori.<sup>419</sup> I mötet med den Andre möter jag med andra ord inte en inkarnation av en social varelse som jag lever *med* utan ett unikt och ojämförbar individ som jag lever *för*.

I detta sammanhang ser Bauman att relationen med den Andre inte är en relation vilken som helst utan en relation som händer före reflektionen, före jämförelsen och före kategoriseringen. Vara-för ställer mig i en relation med det annorlunda som utgörs av en existentiell längtan som vänder mig mot, och inte från, den Andre. Det är i denna närhet som den moraliska relationen föds och som består i ett ovillkorligt ansvar för den Andre. Relationen är asymmetrisk i meningen att jag är ansvarig för henne oavsett om hon tar

---

<sup>415</sup> Bauman, Zygmunt: "What prospects of morality in times of uncertainty?", s. 13f.

<sup>416</sup> Ibid., s. 12ff.

<sup>417</sup> Se exempelvis Bauman Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 179ff.; *Postmodern Ethics*, kap. 4 och "Effacing the face; "The social manipulation of morality", 1991.

<sup>418</sup> Levinas, Emanuel: *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Pittsburgh: Dequesne University Press, 1969, s. 33-52.

<sup>419</sup> Ibid.

ansvar för mig eller inte. Mitt ansvar är så att säga alltid större än alla andras ansvar.<sup>420</sup>

För Bauman kommer moralen före allt. Moralens före är emellertid inte ett empiriskt utan ett hermeneutiskt före som består av den reaktion, eller det uppvaknande, en människa erfar då hon ställs inför sitt ovillkorliga ansvar för den Andre. Detta uppvaknande utgör det moraliska jagets födelse. Det finns inget annat uppvaknande genom vilket jag upptäcker den Andre som ett unikt oersättligt individ som inte går att reducera till en kategori.

Vara-för är alltså en relation före varat och skall inte förstås som en empirisk relation. "Före" är ett moraliskt förhållande där existensen placeras före ontologin.<sup>421</sup> Resonemanget innebär att människan är en moralisk varelse avsett hon vill eller inte:

Morality is a *transcendence* of being; morality is, more precisely, the *chance* of such a transcendence. The moral self comes into its own through its ability to rise above being, through its defiance of being; through the choice 'face-to-face' over 'with' [...].<sup>422</sup>

I den tidigare forskningen om Baumans författarskap ställer sig ingen avog till att Levinas har haft en avgörande betydelse för Baumans förståelse av moral. Levinas utgör en viktig och ständigt återkommande referens sedan Baumans tankar om en för-social moral dök upp för första gången i *Modernity and the Holocaust*.<sup>423</sup> Däremot nämner ingen i de tidigare texterna om Baumans moraluppfattning att den första diskussionen som han för i sitt författarskap om människans ovillkorliga ansvar inför den Andre förs utan Levinas som referens. I artikeln "Immoral reason and illogical morality" resonerar Bauman om hur förnuftet hämmar människans förmåga att vara moralisk genom att utgå från den polske tänkaren Jan Blonskis artikel om den polska befolkningens relation till det judiska gettot under andra världskriget.<sup>424</sup> Vad som är mer förvånande är emellertid avsaknaden av en diskussion om vilken roll Løgstrups uppfattning om det obetingade kravet spelat för Baumans förståelse av moral.<sup>425</sup>

---

<sup>420</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, s. 85-92.

<sup>421</sup> *Ibid.*, s. 69-78.

<sup>422</sup> *Ibid.*, s. 72.

<sup>423</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 179ff.

<sup>424</sup> Den polska originaltiteln lyder "Biedni Polacy patrza na getto" och översätts av Bauman till "The poor Poles look at the ghetto". (Bauman, Zygmunt: "In immoral reason and illogical morality", s. 300f.) "Immoral reason and illogical morality" utgavs år 1988, året före det att *Modernity and the Holocaust* nådde sina läsare. Artikeln återgavs i *Modernity and the Holocaust* under rubriken "Afterthought: Rationality and Shame", s. 201-207.

<sup>425</sup> Løgstrup kommer in i författarskapet år 1993, fyra år efter Levinas, och används för första gången i Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, s. 78ff., 114. Ingen i den tidigare receptionen har diskuterat Løgstrups vikt för Baumans förståelse av moral. Den enda som nämner Løgstrup vid namn är Peter Beilharz och Michael H. Jacobsen. (Beilharz, Peter: "Reading Zygmunt Bauman", s. 14; Jacobsen, Michael H.: "Nærhed i en globale verden", s. 450;

Enligt Bauman består, som jag nyss nämnde, den moraliska relationen vara-för av ett ovillkorligt ansvar för den Andre. Denna uppfattning är hämtad hos Levinas. Men, det är först när människan väljer att ta ansvar för sitt ansvar som hon är moralisk.<sup>426</sup> Det är i detta sammanhang som Løgstrups obetingade krav blir relevant.

Løgstrup skiljer mellan det obetingade kravet och uttalade krav och det är genom det förstnämnda som en människa tar aktivt ansvar för den Andre. Uttalade krav, som är baserade på bedömningar och motiv, berövar, precis som sociala konventioner, den Andre på hennes olikhet och reducerar mitt förhållande till henne till ett socialt förhållande mellan mig och alla andra. I relationer med andra människor räcker det inte med sociala konventioner, säger Løgstrup, eftersom de kan slå fel och såra eller skada den Andre. Därför krävs det ett krav som för oss bortom uppgjorda regler och syftesorienterade arrangemang.<sup>427</sup>

Likt ansvaret för den Andre är det obetingade kravet inte reciprokt. Alla vet att de står under kravet, men de vet inte vad det gäller eftersom det inte ger någon vägledning. Kravet är och förblir tyst och därför har en individ inget annat val än att kravlöst möta henne, oavsett om hon är en nära vän eller en total främling.<sup>428</sup> Det är med andra ord upp till mig, och ingen annan, att avgöra hur jag skall möta den Andre och hur jag skall ta ansvar för hennes liv. Kravet är ensidigt och jag möter den Andre i, vad Løgstrup kallar, "kunskapsteoretisk ensamhet".<sup>429</sup> Mötet växer med andra ord inte ur reflektionen utan finns där före tanken, som en för-reflexiv spontanitet. Det finns alltså ett icke-empiriskt tänkande även hos Løgstrup som säger att även om "kravet hämtar sitt innehåll från livsvillkor som går att konstatera empiriskt, får det sin ensidighet av en livsförståelse som är av icke-empirisk karaktär".<sup>430</sup>

Genom att förena Levinas ovillkorliga ansvar, som inte ger mig någon rätt att kräva den Andres ansvar, och Løgstrups obetingade krav, som inte ger mig någon rätt att uttala det obetingade kravet till någon annan än mig själv, finner Bauman stöd för sin slutsats att människan är moralisk innan hon tänker.<sup>431</sup>

---

Jacobsen, Michael H.: *Zygmunt Bauman*, s. 39, 194, 198) Det bör även tilläggas att Bauman är inspirerad av den tyske religionsfilosofen Hans Jonas uppfattning om att etiken inte skall handla om ömsesidighet. Anledningen till varför jag utelämnar Jonas i denna diskussion beror på att de har mer gemensamt på politikens område.

<sup>426</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, 78ff.; *Life in Fragments*, s. 59ff.; "Ethics of individuals", s. 83f.

<sup>427</sup> Løgstrup, Knud E.: *Det etiska kravet*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1992, s. 47-54, 75ff., 86-93.

<sup>428</sup> Ibid.

<sup>429</sup> Ibid., s. 159ff.

<sup>430</sup> Ibid., s. 153.

<sup>431</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, s. 78ff.; *Life in Fragments*, s. 59ff.

Det är först när jag tänker på vem jag möter som den moraliska relationen förvandlas till en social relation. Bauman skiljer i detta sammanhang mellan den sociala världen, som sträcker sig mellan mig och alla andra, och den moraliska världen, som enbart inrymmer mig och den Andre, från varandra.<sup>432</sup> I den sistnämnda världen utelämnas människans sociala konventioner, hierarkier och andra vardagligheter. Det är i denna värld som individens förmåga att vara moralisk formas.<sup>433</sup> Det moraliska jaget består av hennes moraliska impuls.<sup>434</sup> Det vill säga den impuls som får en människa att leva *för* istället för att leva *med* den Andre.

Baumans uppfattning om det moraliska jagets födelse ligger alltså i ansvaret för den Andres sårbarhet och i det obetingade kravet som säger att jag och ingen annan är ansvarig för henne. Det är först när den Andre förvandlats till mitt ansvar som jag blir ett moraliskt jag som är kapabelt att välja mellan det onda och det goda. Vägen dit är inte självklar. Vara-för är, enligt Bauman, till en början neutralt i förhållande till det goda och det onda och motsättningen mellan dem är inte entydigt. Det förhåller sig snarare så att motsättningen mellan det onda och goda framträder och tar form i den utvecklingen vara-för genomlöper. Ansvaret för den Andre består inte i att överta hennes ansvar utan handlar om att ta ansvar för att det existentiella ansvaret förvandlas till mitt eget ansvar för den Andre.<sup>435</sup>

Den moraliska relationen mellan mig och den Andre är därför asymmetrisk. Den Andre skall så att säga inte behöva dö för mig även om jag väljer att dö för henne. I min relation till den Andres dödlighet är jag den starka och mitt ovillkorliga ansvar är orienterat mot de redan svaga och handlar om att kräva den Andres rätt, inte min egen. Dessutom är ansvaret osäkert så till vida att har människan en gång funnit det ovillkorliga ansvaret finns det inga garantier att hon behåller det. Utövandet av ansvar är (som berättelsen om Adams och Evas förvisning ur Paradiset visar) att ständigt färdas mellan gott och ont, utan regler eller hjälp.<sup>436</sup> Även om jag är ansvarig för den Andre, och detta ansvar är ovillkorligt, kan jag välja att låta bli att ta ansvar genom att inte uttala det obetingade kravet till mig själv. Detta innebär enligt Baumans sätt att resonera att vara-för är en maktssituation eftersom jag kan välja att inte bry mig om en svagare människas välfärd.<sup>437</sup> Den moraliska relationen vara-för inbegriper således ett engagemang för den Andre och det är via detta engagemang som jag binder mig till henne och gör mig ansvarig för henne.

Att människan lever ett liv tillsammans med andra är empiriskt konstaterat. Däremot är den enskilde individen, liksom moralen, en gåta säger

---

<sup>432</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, kap. 5.

<sup>433</sup> *Ibid.*, s. 86ff., 110ff.

<sup>434</sup> *Ibid.*, s. 74ff.

<sup>435</sup> *Ibid.*, s. 78ff.; *Life in Fragments*, s. 59ff.; "Ethics of individuals", s. 83f.

<sup>436</sup> Bauman, Zygmunt: "What prospects of morality in times of uncertainty?", s. 18f.

<sup>437</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, s. 64ff.; "Ethics of individuals", s. 83f.

Bauman, och menar att det inte är möjligt att ge empiriska förklaringar till varför individen vänder sig mot (för att vara *för*) den Andre.<sup>438</sup> Enligt Bauman är moralen det sätt på vilket människan är och det är på grund av att hon är moralisk som hon lever i ett samhälle. Det moraliska jaget står ensamt och livet i det moraliska rummet är ett ensamliv. Som sociala varelser lever människan tillsammans med andra människor. Det är ensamheten som driver henne att träffa och leva tillsammans med andra människor och det är denna typ av interaktion som ligger bakom den sociala ordningen.<sup>439</sup> Människan har med andra ord inget annat val än att underordna sig den sociala ordningens normer även om livet i samhället sker på moralens bekostnad.<sup>440</sup> Moralerna kan emellertid inte vara närvarande någon annanstans än i den sociala värld där människor lever tillsammans:

Moral behaviour is conceivable only in the context of coexistence, of 'being with others', that is, a social context; but this does not owe its appearance to the presence of supra-individual agencies of training and enforcement, that is, of a social context.<sup>441</sup>

Till skillnad från de ovan nämnda traditionerna (som använder etiken för att bedöma huruvida en handling är moraliskt korrekt eller inte) anser Bauman alltså att moralerna utgör ett alternativ till etiken snarare än att den är dess avkomma. Moralerna är tillgängliga för alla, men kan inte infångas i enhetliga termer och därmed inte universaliseras, utan att förvandlas till en etik som förlägger moralerna utanför individen och som omöjliggör att mötet med främlingen blir ett moraliskt möte. Det är med andra ord enbart genom att avsäga sig denna typ av etik som det är möjligt att gå från en tillvaro i vilken vi lever *med* främlingen till en tillvaro där vi lever *för* främlingen.

Eftersom Bauman anser att Levinas och Løgstrups uppfattningar om etik utgör ett gott alternativ till de normativa traditioner som anser att människans förmåga att vara moralisk inte i första hand handlar om hennes relation till den Andre (utan är en fråga om hon lyckas leva upp till en supra-individuell auktoritets föreställningar om vad det innebär att vara moralisk) anser jag att Baumans inte kritiserar etiken som sådan utan för ett kulturkritiskt resonemang om att etiken använts för att hämma människans förmåga att vara moralisk genom att göra sin egen vision av vad det innebär att vara moraliskt gällande.

---

<sup>438</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, s. 74ff. Här finns en intressant men outtalad koppling till Simmel som ansåg att vi aldrig någonsin kan känna en annan människa fullständigt. (Simmel, Georg: *The Sociology of Georg Simmel*, s. 307ff.)

<sup>439</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, s. 53-61.

<sup>440</sup> *Ibid.*, s. 75.

<sup>441</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 179.



## Etikens praxis är en adiaforiserande praxis

I ett kulturkritiskt avseende håller Bauman med den tyske tänkaren Friedrich Nietzsche om att Västerlandets etik utgörs av en slavetik.<sup>442</sup> Enligt Nietzsche dyker termerna "ren" och "oren" upp som motsatser och utvecklas med tiden att gälla som "god" och "dålig". Slavetiken växer med andra ord inte fram av sig själv utan behöver en typ av motbild för att uppstå. Innebörden att vara god ges enbart en mening och vinner legitimitet genom att konstruera en föreställning om vad det innebär att vara en dålig människa.<sup>443</sup> Etiken behövdes för att tämja vilddjuret i människan och lagen för att ordna samhället. Genom slavetiken fostras människan att bli förutsägbar och entydig. Därmed, säger Nietzsche, fungerar slavetiken som det samhälleliga regelverk som säger till individen hur hon bör handla och varför.<sup>444</sup> De etiska regler som framkom ur denna process är, med Baumans sätt att tänka, inte för de styrande, utan för de som skall styras.<sup>445</sup>

Enligt Bauman utgör modernitetens ständiga sökande efter etiska principer en del av dess strävan efter en ordnad värld. Precis som ett givet samhälle inte kan sakna ett fundament måste etiken vila på någon form av grund som sträcker sig utanför människan. Precis som lagen föregår en given ordning föregår etiken moralen. Utifrån detta synsätt är det lika omöjligt att tänka sig en moralisk värld utan en lagstiftande etik som att tänka sig att människan kan vara moralisk på egen hand. Dessutom anser Bauman att etikens talesmän utgick från att människan måste tvingas att vara moralisk eftersom hon i grunden är ond. Denna uppgift kan inte överräckas till vem som helst och därför har etikens konstruktörer, som är kulturens konstruktörer, givits monopol på att utforma konventioner och regler som bestämmer om en handling är god eller inte.<sup>446</sup> I detta avseende är det med andra ord inte fråga om hur det goda bäst skall tolkas utan en fråga om vilken förståelse av det goda som skall gälla.

Bauman uppfattar den praxis genom vilken människan placeras utanför moralens sfär och berövas sin förmåga att vara moralisk som en adiaforiserande praxis.<sup>447</sup> "Adiaforisering" är ursprungligen ett kyrkligt begrepp som användes för att utesluta det som inte ansågs vara normalt. Begreppet sträcker sig dock utanför den kyrkliga auktoritetens väggar. Likt kyrkan behöver syndare för att visa sin egen rättfärdighet behöver vetenskapen irrationella människor för att visa sin egen rationalitet, säger

---

<sup>442</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, s. 37ff.

<sup>443</sup> Nietzsche, Friedrich, *Om moralens härstamning*, Stockholm: Bokförlaget Rabén Prisma, 1994, s. 27-37.

<sup>444</sup> Ibid.

<sup>445</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments*, kap 1.

<sup>446</sup> Ibid.

<sup>447</sup> Bauman, Zygmunt: "Effacing the face"; "The social manipulation of morality"; *Postmodern Ethics*, s. 28ff., 125ff.; *Life of Fragments*, s. 99f.

Bauman.<sup>448</sup> Precis som begreppen “god” och “ren” endast blir tydliga i förhållande till “ond” och “oren” behöver kulturens konstruktörer en motbild ur vilken deras egen och önskade bild växer fram.<sup>449</sup> Sättet att karaktärisera den moraliska och därmed goda människan konstruerades med andra ord genom att skapa en bild av den omoraliska och därmed dåliga människan. Det krävs alltså en supraindividuell kraft, eller åtminstone en kraft som förefaller att vara supraindividuell, för att skapa en uppfattning om vad det innebär att vara moralisk. Genom att konstituera en bild av vad det innebär att vara en god människa är det möjligt med hjälp av adiaforiseringen bevara den sociala ordningen genom att få människan att handla i enighet med denna ordning: “[The] adiaforization of human action seems to be a necessary constitutive act of any supraindividual, social totality; of all social organization, for that matter.”<sup>450</sup>

Genom att hävda att den sociala ordningen är en adiaforiserande kraft utmanar Bauman det vanliga antagandet att den moraliska människan är den sociala människan. Enligt Bauman lade den franske tänkaren Émile Durkheim grunden för en sådan tradition genom sin förståelse av moral som ett socialt fakta.<sup>451</sup> Genom att argumentera att moralen var överindividuell drog Durkheim (som gick emot dåtidens moralfilosofier för vilka moralen var en individuell angelägenhet) slutsatsen att moralen är samhällsligt bestämd och skiftar från ett samhälle till ett annat. Eftersom moralen är en samhällslig produkt måste de levnadsregler som samhället anser vara normerande leda till moraliskt handlande.<sup>452</sup> Om moralen är socialt skapad är människan inte moralisk av sig själv utan måste tvingas till detta. Problemet med denna tanke är, säger Bauman, att omoraliskt beteende inte härröra från samhället utan beror på individuella eller kollektiva anomalier som ligger utanför den sociala ordningen.<sup>453</sup>

För Bauman innebär detta antagande att moralen snarare är möjlig att manipulera än att den är socialt skapad. Adiaforiseringen ger med andra ord inte några upplysningar om vad det innebär att vara moralisk, utan för med sig ett antagande om att innebörden i utsagan “att vara moralisk” är densamma som i utsagan “att vara social”.<sup>454</sup>

I detta avseende förstår Bauman samhället som en moralfabrik.<sup>455</sup> (Det vore dock mer korrekt att säga att samhället inte är någon moralfabrik utan en fabrik som producerar en socialt given föreställning om vad det innebär

---

<sup>448</sup> Bauman, Zygmunt: “Effacing the face”, s. 5f.

<sup>449</sup> Ibid.

<sup>450</sup> Bauman, Zygmunt: “The social manipulation of morality”, s. 146.

<sup>451</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 170ff., 235f.

<sup>452</sup> Durkheim, Émile: *The Division of Labour in Society*, London: MacMillan Press, 1984, kap. 3, fr.a. s. 72-83.

<sup>453</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 170ff.

<sup>454</sup> Ibid., s. 170ff., 198.

<sup>455</sup> Ibid., s. 170ff.

att vara moralisk eftersom den inte säger något om moralen som sådan.) Resonemanget om att moralen är möjlig att manipulera innebär att samhället inte kan utgöra moralens ursprung. Om legitimiteten att avgöra vad det innebär att vara moralisk tillskrivs en given social gruppering vore det omoraliskt att ingripa när en människa utsätts för våld så länge detta våld är samhälleligt sanktionerat.<sup>456</sup>

En fråga som drev resonemanget i *Modernity and the Holocaust* var Baumans förundran över hur vardagens män och kvinnor, mödrar och fäder, under dagen kunde driva hundratals eller tusentals människor i döden för att sedan åka hem för att äta kvällsvard tillsammans med den övriga familjen.<sup>457</sup> Baumans resonemang leder honom dels fram till två slutsatser. För det första krävs för att människan skall ignorera det moraliska ansvaret att hon blir en länk i kedjan av ordergivning. Det så kallade överflyttade ansvaret är en förutsättning för att onda handlingar kan ske av annars goda människor. För det andra ligger ondskan närmare det sociala sammanhang i vilket individens handling utspelas än i individens natur.<sup>458</sup>

För att förklara detta fenomen, som bygger på avsaknad av ansvar snarare än banal ondskan, använder sig Bauman av Stanley Milgrams kända empiriska studie.<sup>459</sup> I Milgrams experiment fick frivilliga försökspersoner instruktioner att ge allt starkare elektriska stötar till för dem okända människor. Det visade sig att akademins medlemmar hade väldigt svårt att föreställa sig att vanligtvis goda människor frivilligt kunde utsätta andra människor för smärta. När Milgram, före studien, frågade psykologer och forskare vad de trodde skulle hända var de alla övertygade om att samtliga deltagare skulle vägra att utföra handlingen.<sup>460</sup> Bauman summerar deltagarantalet i Milgrams experiment på följande sätt:

When the subjects of Milgram's experiments were told to force the victims' hands on to the plate through which the electric shock was allegedly administered, only 30 per cent continued to fulfil the command till the end of the experiment. When, instead of grasping the victim's hand they were asked to manipulate the levers of the control desk, the proportion of the obedient went up to 40 per cent. When the victims were hidden behind a wall, so that only their anguished screams were audible, the number of subjects ready to 'see it to the end' jumped up to 62.5 per cent. Switching off the sounds did not push the percentage much further – only to 65 per cent.<sup>461</sup>

---

<sup>456</sup> Ibid.; *Postmodern Ethics*, s. 68.

<sup>457</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 152f. Tanken om att "goda" människor är kapabla att utföra "onda" handlingar diskuteras också i recensionerna Bauman, Zygmunt: "Make it impersonal", *Times Literary Supplement*, 1990 och "Death as industry", *Telos*, nr. 113, 1998.

<sup>458</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, kap. 6.

<sup>459</sup> Ibid; Milgram, Stanley: *Obedience to Authority: An Experimental View*, London: Tavistock, 1974.

<sup>460</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, kap. 6.

<sup>461</sup> Ibid., s. 155.

Enligt Bauman visar Milgrams experiment att ju större (det fysiska och mentala) avståndet blir till offret desto lättare är det att åsamka henne smärta. Vidare visar studien att när ansvaret flyttas över till en auktoritet försätts individen i en aktörsroll och blir helt inriktad på situationen såsom den definierats och kontrolleras av auktoriteten. Enligt Bauman är viljan att lyda auktoriteter, även om detta innebär att skada människor, en del av civilisationsprocessen. Genom den moderna och upplysta byråkratin ges moralen en ny språkdräkt som handlar om plikten mot och lojaliteten till en överordnad auktoritet. Till denna auktoritet förläggs inte enbart samtliga moraliska överväganden utan även det moraliska ansvaret. Exempelvis följde utrotningsförsöken av olika folkgrupper som skedde under andra världskriget en socialt bestämd regeletik.<sup>462</sup> Om aktörerna handlingar bedöms ha uppfyllt dessa regler kan deras handlingar inte uppfattas som omoraliska. Ett sätt att få goda människor att utföra omoraliska handlingar är att göra dessa till ett nödvändigt ont i strävan efter det allmänna goda:

Moral people can be driven into committing immoral acts even if they know (or believe) that the acts are immoral – provided that they are convinced that the experts (people who, by definition, know something they themselves do not know) have defined their actions as necessary.<sup>463</sup>

Att åsamka någon smärta, det vill säga att utföra grymma handlingar, är möjligt på grund av en genomtänkt adiaforiseringsprocess. Genom denna är det inte enbart möjligt att exkludera individer och grupper av individer från den moraliska sfären utan även att beröva dem rätten att vara moraliska individer. Adiaforiseringen kräver således två komponenter: den första innebär att ansvaret för grymheten på ett eller annat sätt överförs till någon annan än förövaren och den andra komponenten går ut på att det finns någon typ av distans (fysisk eller mental) mellan förövarna och deras offer.<sup>464</sup>

Förintelsen är ett tydligt exempel på en långt gående adiaforisering. Och den är, som tidigare påpekats, inte ett resultat av individens bestialiska natur eller de fientligheter som kan uppstå mellan enskilda individer som konfronteras med varandra. Den kunde genomföras, säger Bauman, enbart

---

<sup>462</sup> Bauman, Zygmunt: *Life of Fragments*, s. 57ff.

<sup>463</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 198.

<sup>464</sup> Den judiske psykoanalytikern Ludvig Igra ger Bauman till hälften rätt angående förövarnas relation (distans) till sina offer. (Igra, Ludvig: *Den tunna hinnan mellan omsorg och grymhet*, Stockholm: Bokförlaget Natur och kultur, 2003, s. 42ff.) Igra menar att ”vid sidan av ett anonymt och industrialiserat mördande pågick ett kanske lika omfattande mördande i närkontakt”. (ibid., s. 45) Som exempel anger Igra en händelse där tyska soldater, på frivillig basis, avrättar judiska kvinnor och barn. Mördandet sker inte enbart ansikte mot ansikte utan i vissa fall kände förövarna offren personligen. I denna våldshandling finns, enligt författaren, inget avstånd och ingen anonymitet som kännetecknar förintelsens byråkratiskt-tekniska och rationella villkor. (ibid., s. 51ff.) Vad Igra inte tar med i sitt resonemang är det moraliska avstånd som enligt Bauman existerar mellan förbrytare och offer och som möjliggörs via adiaforiseringsprocessen.

för att den moraliska drivkraften neutraliserades med hjälp av den moderna teknologins framsteg och den moderna byråkratiska administrationen. Dess offer blev abstrakta andra och, eftersom moralen är förenad med närhet, berövades de därmed sin moraliska signifikans.<sup>465</sup> Lägervakterna förde med andra ord inte konkreta individer, eller moraliska subjekt, till döden utan abstrakta kategorier såsom "judar", "romer", "utvecklingsstörda" och "homosexuella" eftersom de utgör inkarnationer av de allotropa fenomen som utgör ett hot mot trädgårdsstadens ordning.

Enligt detta resonemang fungerar terror, eller förtryck, alldeles utmärkt så länge den bedrivs på ett rationellt sätt och så länge denna typ av rationalitet försvaras, även genom etiska argument. Enligt Bauman var det inom den värld som skapades av nazisterna rationellt att lyda order. Det var också rationellt att inte protestera mot slakten av en stor mängd människor. De som inte var aktiva i förintelseprocessen utan som passivt betraktade offren levde inte heller för utan enbart med den Andre.<sup>466</sup> Människans förmåga att ta ansvar för den Andre gick i rationalitetens namn förlorad.

Att den instrumentella och den kommunikativa rationaliteten, enligt Bauman, är moralens fiende innebär inte, som jag nämnde tidigare, att estetiken återger moralen till människan. Adiaforiseringens kraft har inte avtagit under modernitetens postmoderna skede. I samma takt som människan utsätts för kraftigare medial exponering av världens obarmhärtigheter tenderar hon att bli allt mindre känslös mot de grymheter vissa människor utsätts för, säger Bauman och menar att grymheten blivit en del av människan vardag.<sup>467</sup>

Genom den mediala exponeringens distans blir det också svårare att ringa in dem som har ansvaret för handlingen, alternativt blir det lättare att flytta över ansvaret på någon annan än sig själv. Distansen gör även att människan tappar känslan för den Andres lidande. Vidare är distansen i den postmoderna världen mer social än fysisk. I en individualiserad och globaliserad värld av konsumtion, där marknaden reproducerar sig själv genom frivilliga resenärer betraktas den Andre inte som ett moraliskt subjekt utan som ett estetiskt. Anledningen till varför en individ överhuvud taget närmar sig en annan individ handlar, i detta sammanhang, om en estetisk sensation eller upplevelse, inte om moraliskt ansvar.<sup>468</sup> De frivilliga resenärerna gör ett liknande arbete som modernitetens byråkrater genom att de tar bort mötet från moralens sfär. Med detta exempel visar Bauman att det inte enbart är arbetsetiken som neutraliserar människans förmåga att vara moralisk och

---

<sup>465</sup> Ibid. 189ff.; Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, s. 189ff.; "Effacing the Face".

<sup>466</sup> Bauman, Zygmunt: "Immoral reason and illogical morality".

<sup>467</sup> Bauman, Zygmunt: *Work, Consumerism and the New Poor*, s. 86; "Morality in the age of contingency", s. 54f.; *Life in Fragment*, s. 149-155.

<sup>468</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, s. 168-179.

placerar vissa utanför den moraliska sfären, estetiken har också en adiaforiserande roll.<sup>469</sup>

I den postmoderna världen har våldet förflyttats från nationen till grannskap, den traditionella platsen för närhet. Denna utveckling, menar Bauman, har givit neo-stammarna en adiaforiserande kraft. "Cloak-room communities" och deras adiaforiserande kraft följer marknadens flyktiga och estetiska tillvaro som distanserar människor från ansvaret för den Andre. De explosiva gemenskapernas adiaforiserande kraft ligger i de barriärer som konstrueras mellan olika gemenskaper. Distansen mellan de olika gemenskaperna, genom mitt ansvar för den Andre försvagas, utgör grunden för fysiskt våld. Adiaforiseringen gör att våldet inte sker mot moraliska subjekt utan är möjligt först genom att inringa en gemenskaps medlemmar i en kategori. Den närhet en gemenskap alstrar spelar inte speciellt stor roll för det ovillkorliga ansvaret för den Andre (även om hon befinner sig innanför murarna). Tvärtom, gemenskapens styrka beror, enligt argumentet, på medlemmarnas likhet och engagemang för gemenskapen, inte för den Andre. Känslan för den egna gemenskapen utgör en stark drivkraft för den sociala distans medlemmen känner gentemot andra gemenskaper.<sup>470</sup>

Baumans kulturkritik fokuserar alltså symbiosen mellan etik och moral där etiken framställs som en konstruktion genom vilken kulturens konstruktörer (som är etikens konstruktörer) försöker att berättiga ett visst beteende framför andra genom att hänvisa till enhetliga och för dem gällande sociala konventioner och handlingsnormer. I förhållande till de moderna och postmoderna strategier som går ut på att leva med främlingen är det moraliskt korrekt att åsamka en främling lidande, eller exkludera henne från en given gemenskap, om dessa handlingar stämmer överens med sociala överenskommelser, lagar eller traditioner. Etiken ger, åter igen, ingen chans för individen att leva *för* främlingen utan ger enbart riktlinjer för hur hon skall leva *med* främlingen. Baumans moral utan etik möjliggör att mötet med främlingen blir ett moraliskt möte eftersom detta möte saknar de typer av konventioner som säger hur vi bör leva tillsammans genom att hänvisa till sociala överenskommelser, lagar eller traditioner.

Det måste tilläggas att Baumans moral utan etik har vuxit fram tillsammans med en kritik av den normativa auktoritetens pluralisering. När den moderna vetenskapens talesmän, som utmanade Guds talesmän, fick konkurrens av marknadens talesmän uppdagades att det inte existerar en auktoritet som bestämmer hur människan skall handla, utan en mängd auktoriteter som erbjuder människan moralisk vägledning. Processen ledde inte enbart till en estetisering, pluralisering och temporalisering av den sociala världen utan den avtäckte även moralens avsaknad av grund. I en

---

<sup>469</sup> Bauman, Zygmunt: *Work, Consumerism and the New Poor*, s. 86; "Morality in the age of contingency", s. 54f.

<sup>470</sup> Bauman, Zygmunt: *Life in Fragment*, s. 149-155.

tidsålder där allt som gäller, gäller tills vidare kan det inte existera något annat än en moral utan etiska grunder.<sup>471</sup>

Även om Baumans sätt att resonera möjliggör ett moraliskt bemötande av främlingen är det just uppfattningen om att moralen saknar en grund som utgör den tydligaste kritiken mot Baumans förståelse av moral. En andra typ av kritik, som i viss mån är kopplad till den förra, handlar om att hans moral utan etik inte är kompatibel med sociologin eftersom den förlägger moralen utanför individen som social varelse. Jag kommer i det närmaste fokusera denna kritik eftersom den är relevant för den fortsatta diskussionen som handlar om och på vilket sätt det är möjligt att leva för främlingen i en värld vars sociala relationer är baserade på att leva med främlingen.

### Kritiken av den grundlösa moralen

Den nordamerikanske tänkaren Scott Lash kritiserar Bauman utifrån dennes uppfattning om att den komunitära filosofin omfattar en grund som inskränker individens frihet.<sup>472</sup> I Lashes artikel diskuteras inte enbart Baumans utan även Derridas moraluppfattning i relation till Levinas föreställning om etiken som en första filosofi. Lash håller visserligen med Bauman om att det i den komunitära filosofin finns en grund (byggd på traditionen) som är problematisk.<sup>473</sup> Däremot anser Lash inte att en etik för ett postmodernt samhälle kan eller bör vara grundlös:

[A]ny serious postmodern ethics, any ethics that also will have political purchase, must consist of on the one hand a ground and on the other a certain groundlessness. Postmodern ethics must then be the ethics of mobile roots, the groundless ground. Bauman, like Levinas and Derrida give us only one side of this: they give us routes without roots, groundlessness without ground.<sup>474</sup>

Problemet med en grundlös etik, säger Lash, är att den inte enbart är otillräcklig för mänsklig samlevnad eftersom den placerar etiken utanför sociala överenskommelser, lagar och traditioner, den intar även en liberal position som placerar den enskilde individen i ett a-historiskt och icke-kontextuellt sammanhang.<sup>475</sup>

Till skillnad från Lashes uppfattning om Baumans idé om den grundlösa moralen anser Shaun Best att Baumans moraluppfattning vilar på en grund

---

<sup>471</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, kap. 3; *Life of Fragments*, kap. 1; "Morality in the age of contingency".

<sup>472</sup> Lash, Scott: "Postmodern ethics", Artikel som Lash refererar till är Bauman, Zygmunt: "Communitarianism, freedom and the nation-state".

<sup>473</sup> Lash, Scott: "Postmodern ethics".

<sup>474</sup> *Ibid.*, s. 103.

<sup>475</sup> *Ibid.*, s. 91f.

bestående av självintresse och ömsesidighet.<sup>476</sup> Bauman kritiseras för att leva kvar i det moderna, inte enbart för att han ser individen som en social varelse, utan även för att han, enligt Best, representerar en tradition som anser att moralen är universell och biologiskt given.<sup>477</sup> Baumans moraluppfattning handlar med andra ord inte om något annat än ett egenintresse genom vilket jag jämställer mitt ansvar mot den Andre med ansvaret mot mig själv:

It is from the right of the Other that my right is put together. The 'I am responsible for the Other', and 'I am responsible for my self', come to mean the same thing. You should help others in trouble, and they should help you when you are in trouble – a universal ethical code of human conduct.<sup>478</sup>

Denna form av ömsesidigt utbyte mellan mig och den Andre går även igen i den tyske sociologen Matthias Junges kritik. Här handlar det emellertid inte om att Baumans moral avses utgöras av självintresse och ömsesidighet, problemet ligger snarare i avsaknaden av ömsesidighet. Baumans försök att skapa en teori om en för-social moral innebär även att moralen hamnar utanför sociologins område. Om moralen är för-social och den inte kräver någon form av ömsesidighet finns det inget som kopplar den moraliska människan till samhället, säger Junge och menar att det är svårt att se hur ansvaret för den Andre kan genereras ur något annat än en form av normativ ömsesidighet.<sup>479</sup>

Lashes kritik missar att Bauman inte ser den politiska liberalismen som ett alternativ till kommunitarismen. Såväl liberaler som kommunitärer försöker, enligt Bauman, med sina teorier bidra med en grund för den moraliska osäkerheten.<sup>480</sup> Enligt Bauman existerar ingen sådan grund, det enda som finns är den moraliska impulsen. Detta gör Bests kritik en smula absurd i sammanhanget. Det finns inget i Baumans författarskap som tyder på att människan är moralisk av rent egenintresse, det vill säga att hon inte skulle göra något mot någon annan utan att själv kunna kräva en gentjänst. För Bauman saknar moralen ömsesidighet och krav på gentjänster:

The duty of one partner is not the other partner's right; neither does the duty of one partner demand an equivalent duty on the side of the other. A stance does not wait to become moral until it has been reciprocated and thus turned into an ingredient of dual or multiple *relationship*.<sup>481</sup>

---

<sup>476</sup> Se den diskussion jag för i kapitel 3 om huruvida Baumans sociologi är postmodern eller om det är en sociologi om det postmoderna samhället, s. 27ff.

<sup>477</sup> Best, Shaun: "Zygmunt Bauman", s. 315ff.

<sup>478</sup> Ibid., s. 317.

<sup>479</sup> Junge, Matthias: "Zygmunt Bauman's poisoned gift of morality".

<sup>480</sup> Bauman, Zygmunt: "Communitarianism, freedom and the nation-state".

<sup>481</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, s. 56.



Denna ömsesidighet skapar också problem hos Junge eftersom han inte skiljer mellan det som sker i den moraliska och i den sociala sfären. Enbart för att moralen kommer före samhället saknas inte den typ av ömsesidighet som håller ett samhälle samman i Baumans sociologi. Den moraliska varelsen står ensam och söker sig mot den Andre. Detta kan enbart ske i moralens värld. Den sociala personen är redan tillsammans med en mängd andra, men det är beroende av att hon redan är moralisk som hon klarar av att leva tillsammans med och i en ömsesidig relation till andra människor.

Jag anser att kritiken mot Bauman är missvidande. Bauman har aldrig gjort några anspråk på att utforma en etik som är lämplig för det postmoderna tillståndet, som Lash och Best påstår i sina artiklar. Ett allvarigare problem med att inte försöka förstå Baumans moraluppfattning på hans egna villkor, utan utifrån sin egen föreställning om vad det innebär att vara moralisk består i att kritikerna missar tanken om att människan är moralisk innan hon är social. Baumans kritiker lever med andra ord kvar i föreställningen om att moralen måste ha en grund, baserad på sociala överenskommelser, lagen eller traditionen, mot vilken en individs handlingar kan bedömas och korrigeras. De ser inte att det är denna grund som avlägsnar individer från varandra snarare än att den för dem samman. Eftersom kritikerna inte skiljer mellan det moraliska och det sociala missar de förståelsen för hur en övergång från att leva *med* främlingen till att leva *för* främlingen är möjlig. Det är i relation till denna missvisande kritik som relationen mellan närhet (leva-för) och distans (leva-med) blir relevant.

Michael W. Jacobsen resonerar om relationen mellan närhet och distans i artikeln "Zygmunt Bauman. Nærhed i en global verden – om moral og etik i postmoderniteten".<sup>482</sup> Jacobsen för i artikeln ett resonemang utifrån Bauman uppfattning om moral och globalisering där den ständigt ökande distansen mellan människor påverkar människans villkor för samlevnad. Även om diskrepansen mellan moral och globalisering är stor, eftersom distans möjliggör människans förmåga att utföra bestialiska handlingar medan närhet utgör villkoret för frambringandet av det moraliska ansvaret, finner Jacobsen en dialektik mellan närhet och distans å ena sidan och globalisering å den andra. Globaliseringen skapar både närhet och distans och därmed finns grunden för moraliskt ansvar kvar utan närvaron av den Andres ansikte. Det är denna typ av närhet, säger Jacobsen, som gör att människor i en globaliserad värld känner sig ansvariga för andra människors välfärd.<sup>483</sup>

Genom att diskutera relationen mellan moral och globalisering föregår Jacobsen det resonemang som Bauman för i artikeln "Whatever happened to

---

<sup>482</sup> Jacobsen, Michael H.: "Zygmunt Bauman". En liknande diskussion förs även i Jacobsen, Michael H.: *Zygmunt Bauman*, s. 245-252.

<sup>483</sup> Jacobsen, Michael H.: "Zygmunt Bauman", s. 450f., 460ff.

compassion”.<sup>484</sup> I artikeln hävdar Bauman att i en global värld är alla människor, i ett eller annat avseende, bundna till varandra. Därmed är de även tvungna att dela andra människors lidande. Problemet består emellertid av det gap som existerar mellan de lidande klasserna och människans vilja att ta ansvar för andra människors välbefinnande. Ju större detta gap blir desto svårare blir det att ta ansvar för underprivilegerade individer och grupper eftersom ju större avståndet blir mellan mig och den Andre desto svårare blir det att översätta min moraliska impuls till ett globalt bindande ansvar.<sup>485</sup>

Problemet med Jacobsens resonemang är att det saknas ett klagörande resonemang om det olösliga dilemma som uppenbaras i relationen mellan närhet och distans. Närheten gör det möjligt för människan att leva för främlingen medan distansen reducerar denna moraliska tillvaro till en social tillvaro där vi lever med främlingen. Därmed saknas det även en förklaring till Baumans uppfattning om relationen mellan moraliskt ansvar, som bygger på närhet, och ett socialt ansvar, som bygger på distans. Jacobsen svarar med andra ord inte på frågan hur det moraliska ansvaret förvandlas till ett ansvar för andra människors välbefinnande i den sociala världen.

I detta avseende föregår Jacobsen inte den diskussion Bauman fört om relationen mellan den moraliska och sociala världen i vilken “närhet” och “distans” utgör två centrala begrepp för människans förmåga att ta ansvar för den Andres välfärd. I denna diskussion kommer Bauman fram till att det moraliska ansvaret för den Andre finner sin motsvarighet i den sociala rättvisan.<sup>486</sup> Det är relationen mellan moral och social rättvisa som ligger till grund för nedanstående diskussion där jag resonerar om hur det moraliska ansvaret, som riktar sig mot de redan svaga och som handlar om att kräva den Andres rätt, får sitt uttryck i den sociala världen som rättvisa, frihet och solidaritet. Det är i denna relation som förklaringen till om, och i så fall hur, det är möjligt att gå från att leva *med* till att leva *för* främlingen i den sociala världen.

### Att leva tillsammans: från moral till social rättvisa

Ansvaret för den sociala rättvisan är, enligt Bauman, den sociala motsvarigheten till moralens ansvar för den Andre. Utan rättvisans ordning eller princip skulle det inte finnas någon gräns för mitt ansvar och samlevnaden i ett samhälle skulle vara omöjlig. Därför är det, i livet med andra, nödvändigt att reducera människans unikheter till att hon blir en samhälls-

---

<sup>484</sup> Bauman, Zygmunt: “Whatever happened to compassion?”. Se även “The ethical challenge of globalization”, *New Perspectives Quarterly*, nr. 4, 2001, “Quality and inequality”, *The Guardian*, 2001.

<sup>485</sup> Bauman, Zygmunt: “Whatever happened to compassion?”

<sup>486</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodernity and its Discontents*, kap. 4; *The Individualized Society*, kap. 14.

medlem bland andra.<sup>487</sup> Rättvisan är med andra ord inte lojal mot moralen eftersom den överger den Andre och låter henne leva i ett samhälle som en av många. Skillnaden i den moraliska icke-reciproka relationen mellan mig och den Andre och den sociala reciproka relationen mellan mig och alla andra är att i den sistnämnda relationen förvandlas den Andres oefterhärmlighet till en kollektiv representation och eftersom den sociala världen inte är beroende av specifika individer utan enbart av individer som sådana blir den Andre utbytbar. Detta innebär med Baumans sätt att förstå den sociala världen att samhällets relationer inte består av inter-subjektiva möten ansikte-mot-ansikte, vidare fungerar inte något samhälle utan vissa regler, eller överenskommelser, om hur människor bör leva tillsammans och varför.<sup>488</sup>

På frågan hur det är möjligt att få det moraliska ansvaret och det obetingade kravet att verka i samhället finner Bauman ett första svar hos den tyske religionsfilosofen Hans Jonas uppfattning om makro-etik.<sup>489</sup> Bauman och Jonas förenas i föreställningen om att makro-etiken inte skall handla om ömsesidighet.<sup>490</sup> Dessutom delar de uppfattningen om vad det innebär att vara moralisk, nämligen förmågan att välja mellan det onda och det goda.<sup>491</sup> Vad som skiljer dem åt är att där Jonas anser att det behövs en ny typ av etik för samtiden försvarar Bauman, som jag tidigare visat, en moral utan etik.

Enligt Jonas har det avstånd som utvecklats mellan länder, människor och olika generationer resulterat i behovet av en ny etik, baserad på ansvarets plikt.<sup>492</sup> Till skillnad från Levinas etik som handlar om ansvaret för den Andre (som Bauman, i detta sammanhang benämner mikro-etik) handlar Jonas etik (som är en makro-etik) om dels kunskap och förståelse, dels ett ansvar för kollektiva verkningar. Vad som möjliggör en förflyttning från mikro-etiken till makro-etiken, säger Bauman, är det kollektiva ansvaret för verkningarna på människors liv.<sup>493</sup>

Jonas makro-etik utgör emellertid enbart det nödvändiga och inte det tillräckliga villkoret för att det moraliska ansvaret och det obetingade kravet skall verka i en social värld. Genom att ställa det moraliska ansvaret på en makro-etisk nivå synliggör Bauman den sociala rättvisan. Problemet med

---

<sup>487</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodernity and its Discontents*, kap. 4; *The Individualized Society*, kap. 14.

<sup>488</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, s. 110-116.

<sup>489</sup> *Ibid.*, s. 217ff.; *Postmodernity and its Discontents*, kap. 4; *The Individualized Society*, kap. 14.

<sup>490</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodernity and its Discontents*, kap. 4; Jonas, Hans: *Ansvarets princip. Utkast till en etik för den teknologiska civilisationen*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1991, s. 23, 77ff.

<sup>491</sup> Bauman, Zygmunt: "What prospects of morality in times of uncertainty?"; Jonas, Hans: *Ansvarets princip*, s. 163, 336ff.

<sup>492</sup> Jonas, Hans: *Ansvarets princip*, s. 23.

<sup>493</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodernity and its Discontents*, s. 53ff.; *The Individualized Society*, s. 184ff.

rättvisan utgörs dock av en motsägelse. Eftersom faror och olyckor drabbar människan utan urskiljning är det inte möjligt att säga när och om rättvisa har skipats.<sup>494</sup> Idén om rättvisa kan inte enbart vara en fråga om principer utan den måste förstås i sin relation till moralen. I detta sammanhang återvänder Bauman till Levinas och dennes uppfattning av rättvisans ursprung.<sup>495</sup>

Rättvisan och ansvaret förenas, enligt Bauman, på tre punkter: För det första ligger själva utgångspunkten för rättvisan och ansvaret i mötet med den Andre. Vad som skiljer individens ansvar i den moraliska världen från hennes ansvar i den sociala världen är att den moraliska individen är ansvarig innan hon är social, medan den sociala individen blir ansvarig först när hon tar ansvar för sitt ansvar. I detta avseende skjuter rättvisan inte undan minnet av den Andre och berövar henne inte rätten att vara unik eller annorlunda. Rättvisan är med andra ord beroende av det ursprungliga mötet med den Andre. För det andra saknar båda typerna av ansvarsrelationer på förhand nedskrivna regler och lösningsförslag. Eftersom en moralisk människa definieras utifrån hennes ständiga strävan efter att vara moralisk är det, för det tredje, inte möjligt att nå någon annan typ av social rättvisa än en rättvisa som ständigt strävar efter mer rättvisa.<sup>496</sup> I detta avseende är rättvisa en rörelse, och inte ett tillstånd. Bauman sammanfattar relationen mellan moral och rättvisa på följande vis:

Both morality and justice (or, as some prefer, micro- and macro-ethics) are true to their name only as open-ended conditions and projects aware of their open-endedness. They are linked by this similarity much as they are linked genetically. Let me repeat that the primal moral scene, the moral party of two, is the breeding ground of all responsibility for the Other and the training ground for all the ambivalence the assumption of that responsibility necessarily contains. This being the case, it seems plausible that the key to a problem as large as social justice lies in a problem as (ostensibly) small-scale as the primal moral act of taking up responsibility for the Other nearby, within reach – for the Other as Face. It is here that moral sensitivity is born and gains strength, until it grows strong enough to carry the burden of responsibility for any instance of human suffering and misery, whatever the legal rules or empirical investigations may tell about their causal links and ‘objective’ allocation of guilt.<sup>497</sup>

---

<sup>494</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodernity and its Discontents*, s. 56f., 69f. I sin recension av Barbara Goodwins bok *Chance by Lottery* kritiserar Bauman författarinnan för hennes otydlighet om huruvida rättvisans har ett för-socialt ursprung. I denna fråga råder det ingen tvekan om var Bauman står: moralen kommer före rättvisan. (Bauman, Zygmunt: “Chance a fine thing?”, *Times Literary Supplement*, 1993, s. 23)

<sup>495</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodernity and its Discontents*, kap. 4. För en förståelse av Levinas uppfattning om relationen mellan etik och rättvisa hänvisas till essän “Uniqueness” och intervjun “The Other, Utopia, and Justice”. Levinas, Emmanuel: *Entre Nous. Thinking-of-the-Other*, New York: Columbia University Press, 1998, 189-196 respektive s. 223-233.

<sup>496</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodernity and its Discontents*, s. 56f., 69f.

<sup>497</sup> *Ibid.*, s. 69f.

Med tanke på relationen mellan moral och rättvisa kan makro-etiken enbart vara en fråga om rättvisa om den stammar från moralens asymmetriska ansvar. Den makro-etiska frågan handlar, enligt Bauman, inte om huruvida de lidande klasserna tar ställning för den orättvisa de upplever utan om den välmående majoriteten klarar av att åsidosätta sina egna eller gruppens intressen för att ta ansvar för de lidande klassernas välbefinnande. Den asymmetriska rättviseprincipen kan inte förverkligas om samhällets andra inte tillerkänns samma typ av frihet de privilegierade åtnjuter.<sup>498</sup>

Om människan klarar av att gå från ett mikro-etiskt ansvar (det vill säga det moraliska ansvaret) till ett makro-etiskt ansvar (det vill säga ansvaret för en social rättvisa) är, säger Bauman, inte en moralisk utan en politisk fråga. Det finns i det politiska en kraft som möjliggör att det moraliska ansvaret för den Andre blir till ett engagemang för de lidande klasserna.<sup>499</sup> Det är med andra ord i det politiska det är möjligt att finna en förståelse till om, och i så fall hur, det är möjligt att gå från en tillvaro där jag lever med främlingen till en tillvaro där jag lever för främlingen. I detta sammanhang blir Lashes kritik om den saknande grunden återigen relevant.

I ett politiskt filosofiskt sammanhang är det möjligt att placera Lashes beteckning av Bauman som en liberal tänkare innanför ramen för den typ av kommunitär kritik som riktas mot allt som inte kan grundas i traditionen eller i en given gemenskap.<sup>500</sup> Problemet med kritiken är, som jag tidigare nämnde, att Bauman varken intar en liberal eller kommunitär position i frågan om hur människor bör leva tillsammans, utan lägger fram synnerligen goda skäl till att såväl liberaler som kommunitärer förlägger det politiska utanför konflikten mellan människor istället för att se den som en del av konflikten.<sup>501</sup> Precis som deontologin och teleologin förlägger moralen utanför människan frigör eller berövar liberaler och kommunitärer individen hennes vilja och förmåga att handla politiskt.

## Kritiken av den politiska filosofin

Innan jag redogör för Baumans politiska uppfattning följer en något förenklad redovisning av en vanligtvis komplex samling av röster som inom

---

<sup>498</sup> Ibid., 55ff.

<sup>499</sup> Ibid., s. 65-70.

<sup>500</sup> De mest allmänna och accepterade benämningarna av den politiska filosofins inriktningar torde vara liberalism och kommunitarism. Se exempelvis Kymlicka, Will: *Modern politisk filosofi. En introduktion*, Nora: Bokförlaget Nya Doxa, 1994; Benhabib, Seyla: *Autonomi och gemenskap. Kommunikativ etik, feminism och postmodernism*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1994.

<sup>501</sup> Bauman, Zygmunt: "Communitarianism, freedom, and the nation-state"; *In Search of Politics*, s. 192-202; *Liquid Modernity*, s. 169ff.

den politiska filosofin diskuterar vilka normer, värden och livsstrategier som är lämpliga för en fortsatt gemensam tillvaro.<sup>502</sup>

Redovisningen handlar inte om att visa på vilket sätt John Rawls liberalism skiljer sig från Will Kymlickas eller påvisa likheter och skillnader mellan exempelvis Michel Waltzers och Michael Sandels kommunitarism. Redovisningen handlar om att frambringa en generell bild av den politiska filosofins huvudvägar utifrån vilken Baumans kritik blir relevant. Även om liberalismens företrädare inte är helt ense i olika frågor torde den kommunitära rörelsen vara mer heterogen. Den sistnämnda filosofins förespråkare förenas, generellt sett, i kritiken av liberalismens syn på människan som abstrakt och kontextlös varelse och i det att de förespråkar en teleologisk etik i sin strävan mot det goda samhället.

Den moderna kommunitära filosofin har sin förankring i en teleologisk tradition medan den deontologiska traditionen har funnit sina anhängare inom den liberala rättvisefilosofin. Medan liberalerna söker sig till abstrakta regler för att finna sin grund till hur människor bör leva tillsammans och varför, söker sig kommunitärerna till den konkreta gemenskapen. Liberalismen grundar sin politiska filosofi i en kontraktliknande situation där den fria individen frivilligt ansluter sig till en given gemenskap. Den kommunitära filosofins olika föreställningar sammanförs genom att lyfta fram individens konkreta tillhörighet till en given gemenskap, vars gränser bestäms av klanens, familjens eller traditionens auktoritet. Kommunitärer anser emellertid inte att individen uppslukas av gemenskapen utan att gemenskapen utgör grunden för hennes uppfattning om vad det innebär att vara människa och en moralisk varelse. Det är i diskussionen om tillhörighet som det blir tydligt att en stor vattendelare mellan liberaler och kommunitärer utgörs av deras olika förståelse av frihet.

Den liberala filosofin anammar en negativ frihetstanke, där "frihet" betyder frihet *från* något. Om en individ skall kunna leva ett gott liv krävs det att hon är fri från de olika barriärer (som exempelvis en given tradition, gemenskap eller stat) som hindrar henne från att följa sin egen vilja. Det handlar med andra ord om att den individuella sfären skall respekteras. Kommunitärer, å sin sida, har ett positivt frihetsbegrepp där "frihet" uttrycker en frihet *till* något. Den enskilda individen kan enbart utvecklas i relation till exempelvis en given gemenskap, tradition eller stat. Istället för respekt för individens privata sfär handlar det kommunitära alternativet om rätten att tillsammans med andra sträva mot en gemensam vision av det goda livet.<sup>503</sup>

---

<sup>502</sup> För en introduktion till och genomgång av de liberala och kommunitära filosofierna hänvisas till Kymlicka, Will: *Modern politisk filosofi*, kap. 2-3; Benhabib, Seyla: *Autonomi och gemenskap*, kap. 2-3.

<sup>503</sup> Kymlicka, Will: *Modern politisk filosofi*, kap. 2-3; Benhabib, Seyla: *Autonomi och gemenskap*, kap. 2-3.

I relationen om en diskussion om individens och kollektivets ansvar för en rättvis och god värld uppmärksammar den amerikanska tänkaren Bonnie Honig att såväl liberaler som komunitärer strävar efter att främja kulturell mångfald och strider mot homogeniseringens förtryck.<sup>504</sup> För denna uppgift finns det olika strategier, säger Honig. De liberala berättelserna tar individen från sin gemenskap och placerar henne i en universell position. Människans eviga strävanden efter tillhörighet anses vara ett liberalt bevis på ett ständigt återskapande av en rättvis värld. I de komunitära narrativen framställs den goda människan som en ansvarsfull individ som arbetar för en gemenskap till vilken alla är välkomna. Att leva utan förtryck handlar om att leva ett liv i frihet.<sup>505</sup>

Enligt Bauman utgörs problemet med de liberala och komunitära filosofierna av att det – eftersom de alla ställer sig på ängelns sida genom att själva definiera vad som är gott och rätt – inte finns något utrymme för att betrakta sina egna brister. I sin kritik av de liberala och komunitära filosofierna lyfter Bauman fram det negativa respektive positiva frihetsbegreppet och sätter detta i relation till hur olika människor kan leva tillsammans i en mångkulturell värld.<sup>506</sup> Baumans slutsats är att den liberala föreställningen om hur olika människor bör leva tillsammans är extern, och därmed förlagd utanför individen, baserad på universaliserbara och allmänna värden som alla individer kan ta till sig. Genom att få människor att verka för något abstrakt och ogripbart genererar liberalismen emellertid inte enbart fria och självständiga medborgare utan även dåliga sådana eftersom de inte kan leva upp till liberalismens uppfattning om frihet. Problemet med det komunitära alternativet är att det snarare omyndigförklarar än bemyndigar den enskilda individen. Förställningen av hur människan bör leva tillsammans i en värld av skillnad tillhör inte individen själv utan gemenskapen och uttrycks antingen genom en oförmåga eller en vägran att låta någon inom en given gemenskap leva något annat liv än det hon redan lever.<sup>507</sup>

Även om Bauman (till viss del) håller med den liberala kritiken om att kommunitarismen är paternalistisk eftersom den säger att det är kollektivet och inte individen som utgör den mest adekvata grunden för hur en person lever ett gott liv innebär det inte att han anammar den liberala filosofin. Som jag visade i kapitel 4 har Baumans sociala varelse inget att göra med den absolut fria individen, som utvecklas individuellt, obunden av sin egen tradition och den samhälleliga gemenskapens värden och förväntningar.

---

<sup>504</sup> Honig, Bonnie: *Democracy and the Foreigner*, Princeton: Princeton University Press, 2002, kap. 4.

<sup>505</sup> *Ibid.*, s. 86-98.

<sup>506</sup> Bauman, Zygmunt: "On communitarianism, freedom and the nation-state", s. 539ff.

<sup>507</sup> *Ibid.* Se även Bauman, Zygmunt: "Searching for a centre that holds", i Featherstone, Mike, Lash, Scott & Robertson, Roland (red.): *Global Modernities*, Sage Publications Ltd., 1995, s. 147-153; In *Search of Politics*, s. 192-202.; *Liquid Modernity*, s. 169ff.

Däremot innebär det för Bauman att den komunitära varianten av frihet inte löser liberalismens problem med den fria individen.<sup>508</sup>

Baumans främsta kritik mot den komunitära filosofin utgörs av och dess okritiska uppfattningar om vad det innebär att leva tillsammans i en given gemenskap.<sup>509</sup> Kritiken handlar inte om att Bauman förnekar någons rätt till att tillhöra en gemenskap, utan det är en kritik av den normativa överhöghet som präglar dessa sammanslutningar och tänkare, nämligen att de förknippar sina egna uppfattningar med tillit och ansvar och att gemenskapen är en förutsättning för engagemanget för den Andre.<sup>510</sup>

Kritiken mot den komunitära filosofin, såsom den framträder i Baumans författarskap, är möjlig att sammanfatta på följande vis: Tanken om att gemenskapen skänker den enskilda individen en typ av styrka hon inte på egen hand skulle klara av att förvärva talar naturligtvis för gemenskapen och därmed även för kommunitarismen. Däremot talar den underordning och uteslutning som sker i gemenskapens kölvatten mot kommunitarismen. Gemenskapen erbjuder frälsning enbart för individen på utsidan. De som befinner sig på insidan delar redan samma, i viss mån självvalda, öde. Olikt medlemmen kan den potentiella medlemmen inte ta gemenskapen för given eftersom hon inte redan tillhör. Ståendes på utsidan befinner hon sig inte längst ned i den sociala hierarkin, hon befinner sig utanför denna hierarki. Om hon önskar medlemskap måste hon låta sig inordnas i gemenskapens superstruktur. Individens pris för gemenskapens trygghet är alltså hennes individuella frihet. Problemet med det komunitära alternativet är att den reduceras till en strävan efter att göra sin plats så homogen som möjlig. I denna strävan reduceras hoppet om att främlingen kan bemötas på sina egna villkor utanför kategoriernas och motsatsernas värld till en strategi där gemenskapen endast kan leva för främlingen genom att hålla henne utanför gemenskapens synliga eller osynliga murar.<sup>511</sup>

I *In Search of Politics* uppmärksammar Bauman en tendens till att livet med skillnad rör sig mot ett tillstånd som känns igen på dess mångfald av kulturer och inte på den kulturella mångfalden. Det här kan vid en första anblick te sig motsägelsefullt, men Bauman menar ungefär så här: I stället för att världens heterogenitet utvecklas mot poly-kulturella samhällen som bejakar skillnader går mänskligheten mot ett multi-komunitärt samhälle där olika gemenskaper lever i skilda och stängda världar.<sup>512</sup> Komunitära lösningar på hur människor skall klara av att leva tillsammans i en värld av

---

<sup>508</sup> Det bör (i rättvisans namn) tilläggas att Baumans kritik mot den komunitära filosofin är tydligare och kraftfullare än den kritik som levereras mot liberalismen.

<sup>509</sup> Bauman, Zygmunt: "Soil, blood and identity"; "On communitarianism, freedom and the nation-state"; "Introduction", s. xxix-xlv; *Community*.

<sup>510</sup> Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, 43f.

<sup>511</sup> Bauman, Zygmunt: "Soil, blood and identity"; "On communitarianism, freedom and the nation-state"; "Introduction", s. xxix-xlv; *Community*.

<sup>512</sup> Bauman, Zygmunt: *In Search of Politics*, s. 197ff.



skillnad går med andra ord ut på att skydda sig från ständigt återkommande eller kvardröjande allotropa individer och grupper, som faller utanför de kategorier som kännetecknar en ordnad värld och som förorsakar förvirring, oro och oordning.

För att sammanfatta Baumans kritik mot den moderna politiska filosofin handlar meningsskiljaktigheterna mellan liberaler och kommunitärer inte om mänskliga val utan om begränsade valmöjligheter som bestämmer hur människan skall (eller bör) leva sina liv. I diskussionen om huruvida ett specifikt sätt att leva sitt liv är gott eller inte tecknar dessa politiska filosofer inte enbart en social karta som beskriver hur människor lever tillsammans utan för även fram strategier om hur de skall (eller bör) leva tillsammans och varför. Genom deras ständiga strävan att undertrycka oro, oordning och meningsskiljaktigheter genom att leta efter konsensusliknande lösningar i en värld av skillnad misslyckas både liberaler och kommunitärer i sina försök att kämpa mot homogeniseringens krafter. Enligt Baumans sätt att resonera ger varken den liberala eller den kommunitära filosofin några ledtrådar till hur det är möjligt att leva *för* främlingen. Genom deras strävanden efter en inkluderande och konsensusorienterad politik för de enbart fram strategier som handlar om att leva *med* främlingen eftersom en sådan typ av politik per definition fungerar uteslutande. För att finna någon form av förståelse till hur det är möjligt att leva för främlingen istället för att leva med vänder jag mig till Baumans uppfattning av solidaritet, vilken utgör en garanti för den sociala rättvisans överlevnad. Det är med andra ord i solidariteten det finns en chans till för människan att leva för främlingen i en värld där hon lever med alla andra.

### Solidaritet – ett vara-för i den sociala världen

Det torde, vid det här laget, ha framkommit att Bauman anser att moderniteten misslyckats i sin strävan att nå en ordnad och enhetlig värld. Modernitetens ambitioner leder till en partikulariserad, avreglerad och individualiserad värld. Modernitetens motsägelse består i att den genererade den kontingens som den försöker göra sig av med och skapade på så sätt ett socialt tillstånd där skillnaden kommit för att stanna. Även om detta sociala tillstånd tenderas att spjälkas upp i enskilda enklaver där livet levs parallellt med andra enklaver är det i mångfalden som livet tillsammans med det annorlunda har sin chans, säger Bauman.<sup>513</sup>

I en värld bestående av skillnad försvinner inte främlingen och människan är dömd att dela rum och tid med henne och alla andra. Acceptansen av skillnaden kräver tolerans mot det som skiljer sig från det normala. Enligt Bauman räcker det emellertid inte med att låta främlingen vara och sköta sig

---

<sup>513</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and Ambivalence*, s. 231-238; *Postmodernity and its Discontents*, s. 207f.

själv. För att acceptera främlingen krävs att toleransen utvecklas till solidaritet. Tolerans är därmed enbart ett nödvändigt men inte tillräckligt villkor för ett accepterande av främlingen. Utan solidaritet, där människan vänder sig utåt, mot andra människor, kan toleransen lika gärna mynna ut i indifferens, där människor vänder sig inåt och motar ut de människor som inte är som "vi" och på så sätt skapa nya typer av främlingar. Skillnaden mellan toleransens två vägar består alltså av att solidariteten bjuder in främlingen medan indifferensen ställer sig likgiltig inför hennes välmående.

Toleransens övergång till solidaritet är dock lika ovisst och spontan som det moraliska ansvaret. Utan detta ansvar går det inte att leda toleransen till solidaritet. Precis som ansvaret kan solidariteten enbart födas utanför det avskiljande och förfrämligande språket. Eftersom solidariteten är ett kontingent fenomen och utgör en störning i en ordnad värld kan den inte, likt moralen, hämta sin styrka från samhällets strukturer utan framträder enbart där klassifikation, kategorisering, strukturering och identifiering inte ligger till grund för individens ansvar.<sup>514</sup>

Den solidaritetssyn Bauman för fram utgör alltså "moralens intrång" i den sociala världen och är en fråga om skillnadens och främlingens överlevnad. Utan solidaritet riskerar livet tillsammans med andra att reduceras till ett liv levt i kommunitära enklaver. Som jag tidigare visat säger Bauman inte att den kommunitära filosofins problem skulle ligga i att de avfärdar det mångkulturella som en god värld att leva i. Problemet ligger snarare i att det inte är möjligt att bygga en gemenskap, eller en gemensam grund, utan lojalitet. Eftersom lojaliteten vänder sig inåt och utgör det kitt som håller en given gemenskap samman reduceras möjligheterna att toleransen skall utvecklas till solidaritet. En solidarisk handling kan förstöra gemenskapens hegemoni om den går emot gemenskapens målsättning eller uppnådda konsensus. En sådan typ av utåtriktad handling blir per definition illojal. De handlingar som riktar sig inåt handlar med andra ord inte om solidaritet, utan om lojalitet och leder toleransen mot indifferens, som i sin tur exkluderar främlingen från gemenskapens sociala väv.

Solidariteten, som utgörs av ett vara-för i den sociala världen, är grundläggande för att de individer och grupper som är mer främmande än andra inte skall förvägras att vara delaktiga i samhällslivet. Det är med andra ord i solidariteten viljan föds att leva *för* främlingen i en värld där vi enbart kan leva *med* varandra. Enligt Bauman kan solidariteten enbart födas och återfödas där det finns ett utrymme för en politisk arena genom vilket ett samhälles medlemmar är med och påverkar förhållandena i sitt eget liv samtidigt som de utformar innebörden av det allmänna bästa.<sup>515</sup> Individer och

---

<sup>514</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and Ambivalence*, s. 231-238, 256f.; *Postmodernity and its Discontents*, s. 207f.

<sup>515</sup> Bauman, Zygmunt: *In Search of Politics*, s. 1-8, 78-86. Se även *Liquid Modernity*, s. 38ff.; *The Individualized Society*, kap. 3.

grupper har med andra ord ingen möjlighet att delta i det politiska livet om de inte får vara med att inrätta ett samhälle som främjar och vakar över ett politiskt liv.

### Jakten efter det politiska

I *In Search of Politics* söker Bauman efter en plats där människan kan ventilera sina privata frågor offentligt. Denna politiska plats finner han i *Agoran*, som i den grekiska stadsstaten utgjorde den plats där det privata, eller hushållet, (*Oikos*) möter det offentliga (*Ecklesia*). För Bauman spelar en sådan plats, där det finns en möjlighet att finna kollektiva lösningar på privata problem, en avgörande roll för utvecklandet av ett autonomt samhälle skapat och omskapat av autonoma individer.<sup>516</sup> I den moderna världen tenderar dock den politiska platsen bli allt mer marginaliserad i takt med att samhället blir allt mindre självkritiskt.<sup>517</sup>

Tanken om en politisk sfär, i form av en Agora, är ingen nytt i Baumans författarskap även om temat inte har synliggjorts förrän i den senare delen av 1990-talet. Vad som inte givits någon uppmärksamhet i den tidigare receptionen är att Bauman uppmärksammade behovet av en bro mellan det privata och det offentliga redan under 1970-talet i en recension av Steven Lukes bok *Individualism*.<sup>518</sup> En tanke som återkommer i en debattartikel mot den så kallade "thatcherismens" ekonomiska politik. I denna artikel betonar Bauman vikten av ett politiskt utrymme i en värld där medborgaren reduceras till en individuell konsument.<sup>519</sup>

Agoran hotas alltid från två håll säger Bauman, dels från Ecklesians totalitära böjelser, dels från *Oikos* individualiserande tendenser. Det offentliga företräde framför individen är framträdande i det moderna samhället som syftar till att radera, eller åtminstone minimera, den privata sfären. Genom privatisering och avreglering ställer sig *Oikos* oberoende i sitt förhållande till *Agoran* och denna utveckling hotar de offentliga platsernas existens. Vad de båda har gemensamt är att de minskar chanserna att frambringa politiska platser.<sup>520</sup> Frånvaron av politiska platser hämmar alltså den solidaritet som samhället behöver för att sträva efter social rättvisa.

Det finns i Baumans uppfattning om det politiska en tydlig koppling till Hannah Arendts oro för avsaknaden av politiska platser och Cornelius Castoriadis farhågor om vad som händer med ett samhälle som slutat att

---

<sup>516</sup> Bauman, Zygmunt: *In Search of Politics*, s. 1-8, 78-86.

<sup>517</sup> *Ibid.*, s. 3f., 72ff.

<sup>518</sup> Bauman, Zygmunt, Recension av Luke, Steven: "Individualism", *The Sociological Review*, nr. 1, 1974.

<sup>519</sup> Bauman, Zygmunt: "Britains exit from politics", *New Statesman & Society*, nr. 8, 1988

<sup>520</sup> Bauman, Zygmunt: *In Search of Politics*, s. 72-78, 87-100.

ifrågasätta sig självt.<sup>521</sup> Enligt min mening har Castoriadis påverkat Bauman mer än Arendt. Framför allt finner jag en tydlig länk mellan Baumans insikter om kopplingen mellan individuell och samhällelig autonomi och Castoriadis föreställning om autonomi som utgörs av “den reflexiva aktivitet hos ett förnuft som skapar sig en rörelse utan slut, både som individuellt och socialt förnuft”.<sup>522</sup> Enligt Castoriadis saknar autonomi, liksom moral och rättvisa hos Bauman, en grund och kan inte bevisas empiriskt eftersom autonomi kommer före dessa ting då den utgör “förutsättningen för varje grundval och empirisk bevisföring [...]”.<sup>523</sup> Dessutom utgör Castoriadis uppfattning om autonomi – jämte Jonas mikro-etik och Levinas uppfattning om rättvisans aporetiska natur – en viktig länk till förståelsen av hur moralen gör sig påmind i samhället.

Vidare förstår såväl Bauman som Castoriadis det politiska som ett autonomiprojekt som, uttryckt med Castoriadis ord, omfattar “allt i samhället som är möjligt att vara delaktig i och som är möjligt att dela”.<sup>524</sup> Enligt Castoriadis syftar inte det politiska till att frammana konsensus utan till att kritisera sig självt. I detta sammanhang är det viktigt att inte blanda samman det politiska, som innebär ett öppet ifrågasättande av samhällets etablerade institutioner, med den institutionaliserade maktens politik.<sup>525</sup>

Baumans jakt efter det politiska – solidaritetens livsgnista – och realiseringen av samhällelig och individuell autonomi uttrycks i en vision om individen *de facto*, den autonoma människan som kontrollerar sitt eget och samhällets öde. Denna typ av politik utgörs av kritisk reflektion och radikal öppenhet och handlar dels om att radera gränserna för individens frihet, dels om att frigöra individen så att hon, individuellt och tillsammans med andra, kan sätta sina egna individuella och kollektiva gränser.<sup>526</sup> Att ta del av denna process förflyttar människan från att vara en individ *de jure* till att vara en individ *de facto*.

Det som är problematiskt att frambringa är, åtminstone enligt Bauman, en aktivitet genom vilken individen bestämmer sina egna gränser. Som jag tidigare nämnt anser Bauman att den form av frihet som det moderna samhället erbjuder sina medlemmar handlar om att anpassa individen efter kollektivets behov medan den form av individualitet som erbjuds i det postmoderna samhället handlar om en typ av privatiserad och avreglerad frihet. Båda typerna av frihet handlar, i brist på en Agora, om människans

---

<sup>521</sup> Såväl Arendt som Castoriadis uttrycker emellertid samma typ av oro över vad som händer då ett samhälle slutar att vara politiskt. Arendt, Hannah, *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace & Company 1972 och Castoriadis, Constantin, *Filosofi, Politik och Autonomi*.

<sup>522</sup> Castoriadis, Cornelius: *Filosofi, Politik och Autonomi*, s. 128. Inget i den tidigare receptionen talar emot denna uppfattning, även om ingen tidigare förknippar Castoriadis med tesen hur moralen gör sig påmind i samhället.

<sup>523</sup> *Ibid.*, s. 135.

<sup>524</sup> *Ibid.*, s. 133.

<sup>525</sup> *Ibid.*, s. 124, se även Bauman, Zygmunt: *In Search of Politics*, s. 24.

<sup>526</sup> Bauman, Zygmunt: *Liquid Modernity*, s. 38ff.

ofrihet. Eftersom individen i sitt vardagliga liv internaliserar vissa sociala konventioner och regler ifrågasätts sällan sederna, säger Bauman.<sup>527</sup> Därför är det inte möjligt att betrakta dessa individer som fria eftersom de varken har varit med om att skapa de regler som styr dem eller försöker att utforma nya regler för att förändra rådande sociala förhållanden, de är med andra ord individer *de jure*.

En utveckling från individen *de jure* till *de facto* är alltså inte möjlig utan en livaktig demokrati. I en jämförelse med den diskussion som förs av demokratikritiker befinner sig Bauman i en form av klassisk uppfattning där demokrati förstås som en livsstil, snarare än ett system där det politiska livet reducerats till att medborgarens åsikt blott ses som en hjälp för beslutsfattarna. Genom att förstå demokratin som en del av kulturen bemyndigas ett samhällets medlemmar att delta i det politiska livet.<sup>528</sup> För Bauman innebär en livaktig demokrati ett politiskt liv där individen på ett aktivt och medvetet sätt engagerar sig i samhällets angelägenheter och arbetar för att så många som möjligt skall ges tillträde till Agoran.<sup>529</sup>

Baumans vision om ett aktivt politiskt liv är mindre regelbetonat och konsensusorienterat än de politiskt filosofiska traditioner som jag tidigare diskuterade och vad vissa nutida demokratikritiker ger uttryck för.<sup>530</sup> Likt mer radikala varianter av demokratin som utvecklats av tänkare som exempelvis de politiska filosoferna Chantal Mouffe och Bonnie Honig, anser Bauman att det konsensusorienterade politiska livet snarare underminerar än utgör en förutsättning för ett aktivt politiskt liv.<sup>531</sup> Ett demokratiskt liv kräver med andra ord konfrontationer, olikheter och antagonister för att förbli demokratiskt. I detta avseende kan en demokrati, likt ett rättvist samhälle eller en god individ, aldrig nå sitt mål utan enbart sträva mot det.<sup>532</sup> Ett förverkligande av demokratin utgör början till den demokratiska kulturens undergång eftersom mångfalden av olika och oförenliga åsikter riskerar att reduceras till enhet.<sup>533</sup>

---

<sup>527</sup> Ibid.; "Ethics of individuals", s. 94f.

<sup>528</sup> Carr, Wilfred & Hartnett, Anthony: *Education and the Struggle for Democracy: The Politics of Educational Ideas*, Buckingham: Open University Press, 1997, s. 39-66.

<sup>529</sup> Bauman, Zygmunt: *Liquid Modernity*, s. 38ff.

<sup>530</sup> För exempel på konsensusorienterade strävanden hänvisas till Heller, Agnes & Fehér, Ferenc: *The Postmodern Political Condition*. New York: Columbia University Press, 1988; Habermas, Jürgen: *Kommunikativt handlande*.

<sup>531</sup> Bauman, Zygmunt: *Modernity and Ambivalence*, s. 247f.; *Liquid Modernity*, s. 38ff.; *Society Under Siege*, 222-241; Honig, Bonnie: *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca: Cornell University Press, 1993; Mouffe, Chantal: *The Return to the Political*, London: Verso, 1993.

<sup>532</sup> I denna tanke finns ytterligare en koppling till Castoriadis som anser att ett rättvist samhälle kännetecknas av att det aldrig känner sig tillräckligt rättvist. Castoriadis, Cornelius: *Filosofi, Politik och Autonomi*, s. 126ff.

<sup>533</sup> Se även, Honig, Bonnie: *Political Theory and the Displacement of Politics*, s. 1ff; Mouffe, Chantal: *The Return to the Political*, s. 3ff.

Det politiska utgör med andra ord grunden för den solidariska livskraft som krävs för att klara av att leva tillsammans med individer och grupper som framstår som mer främmande än andra utan att, på ett eller annat sätt, tvinga dem att reducera sin olikhet till likhet. Det är denna styrka som skiljer Baumans politiska filosofi från konsensusorienterade liberala och kommunitära traditioner vars mål snarare utgörs av att göra sig av med de främmande kroppar som utgör grunden för den sociala världens oro och osäkerhet. Eftersom de förlägger det politiska utanför konflikten verkar de missa att samtidigt som det politiska utgör en förutsättning för att leva med den oron och osäkerhet som existerar i den sociala världen är det oron och osäkerheten som utgör det politiska livets förutsättning.

Om samhället skall vara rättvist och verka för att minska mänskligt lidande måste det med andra ord ständigt ifrågasätta sig självt istället för att sträva efter konsensus. Konsensus föder ett homogent sociopolitiskt klimat som fostrar icke självstyrande individer, individer *de jure*. För det demokratiska samhällets överlevnad krävs, som Bauman argumenterar för, ett heteronomt sociopolitiskt klimat som fostrar autonoma individer, ty utan autonoma individer kan inget autonomt samhälle skapas.

Med tanke på Baumans uppfattningar om social rättvisa, frihet och solidaritet som förts fram i detta kapitel syftar det politiska till att frigöra de ofria, bemyndiga de omyndiga och förhindra att toleransen reduceras till likgiltighet för de lidande klassernas välbefinnande. Solidariteten kan, som jag tidigare nämnde, enbart upprätthållas genom det politiska livet, i utrymmet mellan Oikos och Ecclesia. Eftersom målet med det politiska, likt moralens ansvar för den Andre, inte riktas mot de redan fria utan mot de ofria, eller lidande klasserna, är det via solidariteten som det är möjligt att förstå hur moralen gör sitt avtryck i den sociala världen.

Det politiska utgör alltså en länk mellan å ena sidan det moraliska ansvaret för den Andre och det politiska ansvaret för en rättvis värld. Ett liv för främlingen kommer inte av sig själv utan genom viljan att leva *för* främlingen i en värld där vi lever *med* alla andra. Resonemanget innebär att det inte är möjligt att leva *för* främlingen i någon annan värld än i den värld där livet levs med främlingen. Därför måste det poängteras att ansvaret enbart utgör ett skydd mot lidandet. Resonemanget innebär inte att lidandet upphör. Uttryckt i förhållande till avhandlingens problem, som uttrycks i den negativa relationen mellan den enskilda individen och den sociala världen, så stammar lidandet från de institutionaliserade mekanismer som får vissa individer och grupper att framstå som mer främmande än andra.

I detta kapitel har jag diskuterat möjligheterna att bemöta främlingen som en unik individ. Det handlar inte om att använda sig av de strategier som går ut på att leva *med* främlingen utan att försöka tränga sig utanför kategoriernas värld genom att leva *för* främlingen utan att göra krav på att hennes särdrag skall reduceras till likhet. Utgångspunkten för en sådan vändning finns i den

moraliska föreningen som enbart rymmer mig och den Andre. Denna förening befinner sig inte i den sociala världen, men kan enbart komma till uttryck i livet med andra. Vägen från den moraliska föreningen till den sociala föreningen går genom den politiska handlingen, som i sin tur hämtar sin livskraft från det ovillkorliga ansvaret som föds i den moraliska föreningen mellan mig och den Andre. Rättvisan föds med andra ord genom det moraliska uppvaknandet som ställer mig i en asymmetrisk vara-för relation till den Andre och utvecklas i den sociala världen i en strävan mot att göra toleransen till solidaritet genom att acceptera ett kollektivt ansvar för de lidande klassernas välbefinnande. Detta ansvar är lika ovillkorligt och oändligt som ansvaret för den Andre och handlar inte om att följa sociala konventioner, utan snarare om att ingripa då dessa konventioner åsamkar någon lidande.

Från Baumans uppfattning om främlingen som en negativ inkarnation av den sociala ordningen och om hur människor kan leva tillsammans i en värld av skillnad kommer jag i avhandlingens åttonde och avslutande kapitel att använda mina lärdomar av Baumans författarskap för att svara på frågan varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra.

## 8. Negativ socialisation

I detta kapitel summerar jag mitt arbete. Först sker en rekapitulering av avhandlingens utgångspunkter, syfte, frågeställning och den diskussion som förs i det tredje kapitlet om Baumans författarskap och tidigare forskning. Därefter diskuteras avhandlingens andra kapitel. Efter denna kortfattade genomgång redovisas studiens fjärde, femte och sjätte kapitel med syfte att svara på frågan varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra. Från denna diskussion följer ett resonemang om relationen mellan den moraliska varelsen och den sociala varelsen där jag för fram en förklaring till hur leva *för* kan ges företräde framför leva *med* utan att för den skull utesluta livet i den sociala världen. Kapitlet avslutas med en diskussion där jag återvänder till socialisationen och dess tillkortakommanden.

### Med fokus på det negativa

I denna studie reflekterar jag över den negativa relationen mellan det individuella och det sociala genom att fokusera samhällets avarter. Min utgångspunkt för studien är att om människan skall klara av att leva tillsammans med andra i ett givet samhälle måste detta samhälle göras begripligt för den enskilde individen. Den process som skänker individen sammanhang och mening i tillvaron, och som diskuterades inledningsvis, presenteras med termen "socialisation". Socialisationsprocessen, (på grund av dess roll för individens fostran och utbildning) sker främst genom ett givet samhälles institutioner. Dessutom når den formella utbildningen utanför skolans väggar eftersom den uppväxande generationen också påverkas av människor som spenderat en betydande del av sina uppväxtår i skolan. Även om den mest uppenbara institutionaliserade påverkansformen utgörs av detta samhälles utbildningssystem upphör inte socialisationen då individen lämnar den institutionaliserade utbildningen. Socialisationen är en ständig process så till vida att den påverkar en människa från det hon träder in i samhället tills hon lämnar det.

För att ringa in avhandlingens problem presenterar jag socialisationsprocessens inneboende sjukdom: samtidigt som socialisationen skapar en social varelse som vet vad det innebär att leva i samhället skapar den en bild av en misslyckad individ. Termen "socialisation" presenteras således inte enbart som relevant för förståelsen av det sätt på vilket individen formas till



en social varelse utan även för att förstå hur samhället skapar negativa bilder genom socialisationens mål. Termen "socialisation" är med andra ord även användbar för att förstå den negativa relationen mellan det individuella och det sociala.

Det primära syftet med studien är att bidra till diskussionen om socialisationsprocessen genom att svara på den hermeneutiska frågan varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra. För att förstå socialisationsprocessens inneboende sjukdom intar jag ett negativt perspektiv genom vilket det icke-typiska och det icke-ordinära fokuseras.

Det negativa innebär, för det första, inte att samhälleliga institutioner med nödvändighet är onda, utan att källan till sociala orättvisor och problem måste spåras till produktionen och reproduktionen av den sociala ordningen. Denna uppgift går inte ut på att lyfta fram socialisationens fördelaktigheter eller presentera hur socialisationen skall gå till för att inkludera alla människor i den sociala ordningen. Den går snarare ut på att visa att de strategier som syftar till att inkludera människor också, på ett mer eller mindre tydligt sätt, fungerar exkluderande. För det andra avser jag med det negativa inte en ren pessimism eller passivitet utan ett kritiskt ställningstagande mot sociala orättvisor och mänskligt lidande.

Svaret på frågan växer fram genom en hermeneutisk analys och tematisk bearbetning av främlingen i den polske sociologen Zygmunt Baumans författarskap. En läsning av Baumans texter visar sig vara fruktbar för att blottlägga och förstå tankarna bakom främlingskapande, xenofobi, social marginalisering och kulturell exkludering eftersom Baumans arbete ifrågasätter den grund på vilken en given social ordning vilar. Genom att använda främlingen som en metafor för de individer och grupper som inte ges eller förvägras delaktighet i samhällslivet står det klart att Baumans främling inte är vem som helst utan den sociala ordningens andra. Dessa andra framträder i Baumans författarskap i egenskap av "juden", som en prototyp för den moderna främlingen och "vagabonden", som en idealbild för den postmoderna främlingen.

Den enda källor jag använt mig för min presentation av uppgiften är Baumans tryckta texter, bestående av böcker, artiklar och recensioner skrivna mellan åren 1960-2004. Det kan tänkas att Baumans egna erfarenheter skänkt honom en extra känslighet när det kommer till främlings-sociologin eftersom han tenderar att finna främlingar där det egentligen inte borde existera några. Frågan om huruvida Baumans egna erfarenheter av marginalisering, exkludering, exil och så vidare (som alla utgör främlingens erfarenheter) påverkat hans sociologi har i detta arbete lagts åt sidan eftersom jag intresserar mig för sociologens författarskap och inte dennes själsliv. Därmed hävdar jag inte att en författares självupplevda erfarenheter saknar relevans för hennes sätt att förstå världen.

Den enda ställe där jag lämnar utrymme för Baumans levnad är i avhandlingens tredje kapitel. Kapitlet syftar emellertid främst till att presentera

studiens empiri, sociologens sociologi och *modus operandi*, de intellektuella influenser som påverkat Baumans sociologi på ett grund- läggande sätt samt tidigare forskning om hans författarskap.

### Studiens bidrag till Baumanreceptionen

Vad som skiljer min forskning från den tidigare receptionen är att jag har använt mig av hans författarskap med avsikt att förstå ett givet socialt fenomen. Detta innebär inte att jag lämnar den tidigare receptionen därhän eller att jag avstår från att göra kartläggningar av vissa teman i Baumans författarskap som exempelvis kultur, makt, politik, moral, modernitet och postmodernitet. Det innebar däremot att dessa teman används för att belysa, och på så sätt bättre förstå, främlingskapets problematik.

Genom att förhålla mig till den tidigare forskningen och klargöra mitt eget bidrag till receptionen innefattar studien en ökad insikt inte enbart om främlingen, utan även om författarskapet som sådant. Mitt tillskott till receptionen befinner sig mestadels på moralens och politikens områden. Genom att dels föra fram Løgstrups vikt för Baumans förståelse av moral, dels härleda hur Bauman använder sig av Hans Jonas och Castoriadis är det möjligt att förstå hur moral förvandlas till en praxis i det politiska livet.

Att förstå Baumans moraluppfattning också genom Løgstrup och inte enbart genom att använda Levinas är det möjligt att se att Baumans uppfattning om den moraliska relationen inte enbart består av ett ovillkorligt ansvar för den Andre. Ansvaret bygger även på ett aktivt ställningstagande som är grundläggande för att förstå på vilka grunder en människa är en moralisk varelse. Detta aktiva ansvar slutar inte i den moraliska sfären, utan har potential att materialiseras i den sociala världen. Det saknas i den tidigare receptionen en tillfredsställande diskussion angående relationen mellan moralisk närhet och social distans genom vilken det blir möjligt att förstå hur det moraliska ansvaret verkar i den sociala världen. Denna avsaknad utgör antagligen bakgrunden till bakgrund för det faktum att Baumans moralsyn tolkas utanför sin tradition. Genom en noggrann genomgång av Baumans moraluppfattning visar jag att kritiken är missvisande eftersom kritikerna saknar den traditionsmedvetenhet som är nödvändig för att förstå den moraluppfattning som Bauman utvecklar med hjälp av Levinas och Løgstrup.

Dessutom är det möjligt att med hjälp av Hans Jonas och Cornelius Castoriadis härleda hur moralen övergår till solidaritet i människans politiska sfär. Även om den tidigare receptionen lyfter fram Jonas och Castoriadis som viktiga politiskt filosofiska referenser i Baumans senare författarskap har denna koppling – där moralen övergår till det politiska genom att det

moraliska ansvaret förvandlas till ansvaret för en social rättvisa – inte tidigare redogjorts för.<sup>534</sup>

Ett mindre bidrag ges även på kulturens område eftersom jag inte enbart för fram den vikt Lévi-Strauss har för Baumans kultursyn utan även placerar dennes strukturella antropologi i relation till Baumans praxisorienterade kultursyn. Även om Baumans kultursyn initialt bygger på Gramscis uppfattning om kultur som en ständig aktivitet är Lévi-Strauss uppfattning av människan som en strukturerande varelse grundläggande för Baumans förståelse av kultur som en ordningsskapande aktivitet. Genom detta klargörande handlar Lévi-Strauss inflytande på Bauman inte om att identifiera faktiska strukturer (eller bekräfta strukturernas ontologiska status) utan är mer metodinriktad och fokuserar det sätt på vilket människan ordnar världen för att klara av att leva i den.

Avslutningsvis skall sägas att bibliografin i slutet av boken utgör även den ett bidrag till receptionen eftersom ingen tidigare publicerad biografi är mer detaljerad. Dessutom, och som en konsekvens av det just sagda, har ingen tidigare studie om Baumans författarskap använt sig av ett sådant omfattande och detaljerat underlag.

### Främlingen – från den potentiella vandraren till “ante portas”

Sökandet efter ett svar på frågan varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra börjar inte förrän i avhandlingen fjärde kapitel och fortsätter genom kapitel fem och sex. I dessa tre kapitel ges de grundläggande förutsättningarna som är nödvändiga för förståelsen till varför det finns främlingar. Dessa kapitel föregås emellertid av en generell diskussion om främlingen som sociologisk form. Syftet med avhandlingens andra kapitel är att förse den diskussion som förs genom avhandlingens fjärde till sjätte kapitel med en bakgrund mot vilken Baumans uppfattning om främlingen skänks mening.

Genom att teckna den bild som visar hur främlingen har presenterats och diskuterats inom främlingssociologin är det möjligt att placera Baumans uppfattning om främlingen i den tradition som startade med Georg Simmels *der Fremde*, och som utvecklats bland annat genom Chicagoskolans andra generation som en potentiell vandrare och kulturell hybrid. Vidare visar jag att nutida kritiker anser att den klassiska främlingssociologin har tappat sin relevans i ett pluralistiskt och mångkulturellt samhälle. På grund av en ökad invandring, social rörlighet, urbanisering och ökat informationsflöde säger kritiken mot klassikerna att vem som anses vara en främling i en typ av samhällsform inte nödvändigtvis är en främling i en annan social ordning.

---

<sup>534</sup> Vidare finns det ingen i den tidigare receptionen som lyfter fram Baumans långvariga intresse för den politiska sfären, först synligt i hans författarskap i form av en recension 1974 och i en artikel 1988.

Trots kritikernas likheter skiljer de sig åt vad gäller främlingskapets karaktär. Vissa anser att den utanförstående och avvikande främlingen har försvunnit medan andra säger att det fortfarande finns människor som förvägras rätten till samhällslig delaktighet.

I ljuset av denna diskussion presenterar jag Baumans främling som något mer än en potentiell vandrare. Baumans främling är främlingen "ante portas". Begreppet står för en negativ och ambivalent kategori av individer och grupper som förr och alltjämt förnekas rättigheten att delta i samhällslivet. Förutom att placera in Bauman i en hundraårig diskussion avskärmar jag med detta begrepp Bauman från den tidigare pragmatiska receptionen som säger att om alla är främlingar finns det inga främlingar. Vidare skiljer sig Bauman från denna tradition genom att inte reducera främlingen till ett hermeneutiskt problem genom vilket främlingen försvinner när majoritetssamhällets medlemmar erhållit kunskap om hennes konstiga språk och underliga vanor. Eftersom det verkar finnas en gradmässig skala av annorlundahet och främlingskapet är ett kontextuellt fenomen visar en genomgång av främlingen i Baumans författarskap att det är ett misstag att förstå främlingen som en enhetlig kategori som kan suddas ut en gång för alla.

Eftersom mitt intresse inte är att skapa eller finna nya prototyper, eller att ringa in och kategorisera främlingar genom en empirisk kartläggning av den sociala världen söker jag genom Baumans författarskap en förståelse av varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra, inte vilka som gör det. Förståelsen av detta fenomen är, i förhållande till den tidigare främlingsreceptionen som primärt intresserar sig för vem främlingen är, mitt bidrag till studien om främlingen. Innan jag diskuterar svaret på denna fråga bör det nämnas att vad som skiljer mitt bidrag till främlingsforskningen från de tidigare traditionerna utgörs just av mitt intresse av att förstå det sätt genom vilket främlingen konstrueras.

### Varför finns det främlingar?

För att svara på avhandlingens fråga börjar jag i Baumans uppfattning av kultur. Därefter fortsätter jag mitt sökande i den moderna och postmoderna ordning som växer fram ur kulturen som en organiserande handling.

Kultur, såsom den framträder i Baumans texter, handlar om människans sätt att leva och inbegriper såväl hennes andliga och intellektuella liv som hennes materiella grund. I Gramscis och Lévi-Strauss anda finner Bauman att kulturen är en aldrig stagnerande och icke ändlig verksamhet och utgörs av den mänskliga praxis som ligger till grund för den sociala världens ordning. En given social ordning förstås med andra ord som ett resultat av en strukturerande process där ting och människor relateras till varandra och, utifrån dessa relationer, tillskrivs en plats i ett givet socialt system.

I min genomgång av denna förståelse av kultur diskuterar jag inte enbart den mänskliga praxis genom vilken världen ordnas utan även Baumans föreställning om att människan låter sig inordnas i det sociala system som utvecklats ur denna aktivitet. Denna dubbelhet visar att människan inte föds fri utan är underordnad vissa strukturella förutsättningar. Kultur är med andra ord inte enbart en kreativ och ordnande praxis utan fungerar även som en hämmande och inordnande verksamhet. Genom denna dubbla handling, som bygger på att vissa individer och grupper har mer makt än andra att strukturera, skapas dels en strukturerande elit, dels en undertryckt kategori av människor. Relationen mellan dem som strukturerar och de som blir strukturerade är inte enbart hierarkisk, utan också ömsesidig eftersom de som strukturerar behöver de som struktureras för sin egen legitimitet. Det är i detta sammanhang det blir tydligt att kulturens strukturerande aktivitet även har en identifierande roll som för samman och avskiljer människor från varandra.

Baumans resonemang innebär alltså att de relationer mellan positioner som utgör ett socialt system placerar människor i olika kategorier som definierar människans sociala, ekonomiska, nationella och religiösa tillhörighet. Den typ av social identitet som utvecklas under denna typ av inordnande praxis, som skänker individen en känsla av tillhörighet och tillvaron meningsfull, visar sig utgöra det kitt som håller samman en gemenskap och skiljer den från andra gemenskaper.

Genom att föra en diskussion kring den känsla av tillhörighet som formar en social gemenskap är gör det möjligt att se att denna känsla inte enbart framträder i relation till den egna gruppen utan även i relation till de individer och grupper som tillhör andra gemenskaper. Denna typ av relationer ligger bakom mänskliga formationer i form av "vi-grupper" och "de-grupper". Det är ur denna avskiljande praktik som ömsesidigheten mellan olika grupper blir förståelig då ett "vi" endast kan existera i en relation till ett "de".

Den bild som växer fram ur den diskussion om kultur som praxis som förs i avhandlingens fjärde kapitel förstärks och konkretiseras genom de resonemang som förs om ordningens praxis i den moderna och postmoderna världen.

Baumans modernitetssyn är utvecklad genom Webers uppfattning om det moderna samhället som en järnbur och, i dennes efterföljd, Horkheimers och Adornos studie om det moderna projektets inneboende sjukdomar. Det moderna projektet beskrivs i Baumans författarskap som en kreativ förstörelseprocess som syftar till att befria individen från den religiösa och metafysiska världsbilden. Vad som fokuseras i historien om det moderna samhället är emellertid inte det goda detta projekt strävar efter utan att det misslyckats med sina emancipatoriska strävanden. Projektet frigör nämligen inte människan från sociala strukturer som sådana utan placerar henne i en annan typ av ordning. Till skillnad från att inordna individen efter lokal till-

hörighet underordnas den moderna människan abstrakta värden som nation och arbete. Nationen uttrycker en tillhörighet till något som är större än sina enskilda delar. Arbetets sociala klasstruktur tillskriver, liksom den förmoderna arbetsdelningen, individen en plats i den sociala ordningen.

I de böcker och artiklar där Bauman diskuterar arbetets relation till kapitalet framkommer att när den förmoderna världens arbetsfördelning mynnar ut i industrisamhällets två stora sociala klasser föds också nya förutsättningar för den sociala kontrollen. Den hierarkiska och ömsesidiga relationen mellan kapital och arbete innebär att den första klassen är fri att strukturera den andra. Eftersom kapitalet har makten att strukturera och därmed kontrollera andra människors handlingar blir kapitalet ett "vi" medan arbetet, som definierades utifrån kapitalets sociala position, blir ett "de". På samma sätt som arbetarklassen bildas genom att föra samman olika delar till en stor enhet utgör nationen en föreställd storhet som uppkommer då olika lokala gemenskaper förenas genom att en speciell form av partikularism upphöjs att gälla framför alla andra. Nationen erbjuder varje medlem en identitet i enlighet med det resonemang som förts kring kulturens praxis. Nationen skapas med andra ord genom att ett "vi" inte känner delad samhörighet med ett "de", som tillhör en annan nation och som delar ett annat geografiskt territorium.

När modernitetens dröm om nationell enhet och social hegemoni förflyktigas och mynnar ut i ett flytande konsumtionssamhälle, som snarare struktureras efter estetikens än förnuftets röst, ändras förutsättningarna för upprätthållandet av den sociala ordningen. I Baumans beskrivning av det postmoderna samhället, som stammar från Lyotards uppfattning av de stora berättelsernas förflyktigande, framgår att Bauman uppfattning av det postmoderna inte innebär att det moderna försvinner. Utvecklingen innebär att det moderna samhället, och de värden som den sociala ordningen vilar på, är försvagat och utgör en del av den postmoderna världens mångfald. Människans strävanden efter tillhörighet och social delaktighet i en värld där arbete och nation inte längre utgör givna värden har alltså inte gått förlorad. I takt med att världen blir allt mer flytande, individualiserat och globaliserat uppstår andra kategorier efter vilka individer och grupper kategoriseras för att införlivas i och anpassas till den rådande sociala ordningen.

Enligt Bauman vilar det postmoderna samhällets sociala ordning på individens förmåga att konsumera och hennes sociala position bestäms av hennes tillgång till marknaden. Eftersom marknaden kontrolleras av kapitalet utgör kapitalet det "vi" som strukturerade världen och som kontrollerar konsumentens handlingsfrihet. Genom att konsumenten inordnas i enhetlighet med marknadens uppfattning av ordning utgör hon ett "de" i förhållande till de kulturella konstruktörernas "vi". Vidare inbegriper konsumtionssamhället den globaliseringsprocess som delar upp världen i en global elit och en lokal massa. På samma sätt som individens sociala position bestäms

av hennes förmåga att konsumera fungerar graden av tillgång till det globala rummet som socialt åtskiljande.

Marknaden är emellertid inte den enda källa, som framkommer i Baumans författarskap, som erbjuder individen en plats och delaktighet i den sociala ordningen. Det finns en mängd skiftande kommittära rörelser som på olika grunder erbjuder den enskilde individen en tillhörighet till något som är större än henne själva. Av dessa gemenskaper finns det vissa som följde marknadens estetik och flyktighet och fungerar blott som tillfälliga sammanslutningar för specifika syften medan andra gemenskaper föds genom kollektiv självhävdelse.

Även om dessa postmoderna gemenskaper vilar på partikulära grunder bygger de, enligt Bauman, på samma tanke som håller samman den moderna nationella gemenskapstanken, nämligen att uppnå en social enhetlighet innanför gemenskapens gränser och på så sätt urskilja ett "vi" från ett "de". Vad som heller inte skiljer de moderna och postmoderna sociala världarna från varandra är att makten ligger kvar hos dem som kontrollerar den samhälleliga reproduktionen. Resonemanget visar alltså att såväl moderna och postmoderna människor behöver något klart och tydligt att identifiera sig med så att de inte svävar i ovisshet om vad de tillhör. Även om dessa "vi-grupper" och "de-grupper" har olika hemvist tillhör de den sociala ordningen. Relationerna mellan gemenskapernas positioner fungerade med andra ord konstituerande för den sociala ordningen, så till vida att den strukturerande praxis som skapar denna ordning handlar om att klassificera och kategorisera samt om att föra samman och avskilja.

För att främlingens kontur skall bli så tydlig som möjligt låter jag Baumans främling framstå som en tredje, men negativ, kategori. Denna tredje kategori utgörs av de individer och grupper som befinner sig på tröskeln mellan väl avgränsade och definierade "vi-grupper" och "de-grupper". Genom att lyfta fram Baumans främling som en tredje kategori står det klart att hon inte är ett naturligt fenomen utan en social konstruktion som föds ur den strukturerande praxis som syftar till att ordna världen. Som ambivalensen inkarnerad förkroppsligar därmed Baumans främling det utrymme som mellan två positioner utgörs av en icke-position. Främlingen konstrueras med andra ord i mellanrummet mellan "vi" och "de" som, i sin tur, baseras på tudelningar som exempelvis likhet och skillnad, vänner och fiender samt närhet och distans.

Efter en analys av Baumans arbeten om modernitet är det uppenbart att uppdelningen mellan arbete och kapital och nationalstatens framväxt skapar ambivalenta kategorier av individer och grupper som hamnar utanför den kategoriserade världen. Samtidigt som moderniteten strävar efter att ordna världen genom att anpassa människan efter nationens och industrialismens tidevarv producerar den även avvikande kroppar varav en del är omöjliga att infoga i den sociala ordningen. I Baumans författarskap representeras den moderna främlingen av två idealtyper. Den ena består av den misslyckade

arbetaren som framträder i kapitalets relation till arbetet. Den andra av modernitetens främlingar utgörs av juden, vars icke-position föds ur nationalstaternas gränsdragningar. "Juden", som är en metafor inte enbart för det mosaiska folket utan för den nationslösa människan, skapas alltså som en konsekvens i försöket att placera in människans tillhörighet i nationella gemenskaper.

Denna typ av främlingskapande process finns också i konstruktionen av den postmoderna sociala ordningen. I ljuset av Baumans beskrivning av postmoderniteten som en alltmer globaliserad, flytande och uppdelad värld träder tre typer av postmoderna främlingar fram. Den misslyckade konsumenten föds ur relationen mellan marknad och konsument. Den lokala människan växer fram i globaliseringens fotspår. Den obestämbara hamnar utanför de gränser som kommunitariseringen av livsvärlden skapar och konstrueras i gränslandet mellan inkludering och exkludering. Dessa tre typer inryms i den idealtyp som enligt Bauman representerar den postmoderna främlingen, nämligen "vagabonden". Metaforen förkroppsligar de främlingar som består av ambivalenta och värdelösa individer och grupper som förvägras samhällelig delaktighet eftersom de framstår som mer främmande än andra.

Som tidigare nämnt försvinner inte främlingen. Vardagslivets kvinnor och män har inget annat val än att leva med främlingen, vilket i Baumans författarskap handlar om att leva med såväl oro och ambivalens som smuts. Den moderna och postmoderna världens sätt att leva med främlingen handlar emellertid inte om att tilldela henne en tredje definition jämte två väldefinierade kategorier utan om att, på ett eller annat sätt, avlägsna främlingen i syfte att upprätthålla en önskvärd social ordning. Främlingens öde blir tydlig i Baumans beskrivning av de moderna och postmoderna samhällenas sätt att använda sig av endera assimilerande, endera exkluderande strategier

Den moderna världens strategier att bemöta främlingen utgörs av en kombination av assimilering och exkludering. De båda strategierna, som fungerar samverkande, går ut på att skapa en värld fri från främlingar genom att antingen göra det okända känt och låta det vistas innanför ett givet samhällens gränser, eller genom att placera det okända utanför dess gränser.

I den moderna världens strävanden att hålla sig fri från främlingar visar Bauman hur det utvecklades en rationaliserad och byråkratiserad form av barbari. Kapaciteten till den typ av barbari som kännetecknas av avskiljning och (draget till sin spets) folkmord har inte försvunnit utan lever, i mer eller mindre modifierade varianter, kvar i den postmoderna världen. Den postmoderna världen har dock övergivit den strategi som gick ut på att göra främlingen till en del av den ordnade världen. Att leva med främlingen handlar enbart om att hålla henne på avstånd. Genom att upprätta mentala barriärer är det möjligt att befinna sig bland okända människor utan att låta sig beröras av främlingen. En annan, och mer synlig strategi, är att bygga så



kallade frivilliga och ofrivilliga getton. Det förstnämnda syftar till bevakade gemenskaper som hindrar främlingen från att komma in medan det andra skall hindra främlingen från att komma ut och röra sig i den offentliga sfären. Ett tredje sätt att göra världen främlingsfri är att ständigt skicka främlingen från en plats där hon inte hör hemma till en annan.

Oavsett vilken strategi som används för att leva med främlingen handlar de moderna och postmoderna livet om att hålla den egna platsen så homogen som möjlig genom att dra skarpa linjer mellan den egna platsen och allt utanför denna plats. Problemet med att skapa en främlingsfri värld är att denna klassificerande praxis genererar mer främlingar än den eliminerar. Främlingen utgör med andra ord restprodukten av den ordningsskapande praxis som ständigt kräver mer klassificering. I detta avseende framstår kulturen i Baumans författarskap som ett dömt projekt.

Det sammanfattande resonemang jag fört hittills innebär att det är i relation till den moderna respektive den postmoderna ordningen som människan lär sig vad det innebär att vara en social varelse. På grund av socialisationens endemiska sjukdom är det också i relation till denna ordning som de individer och grupper som betraktas som mer främmande än andra utsätts för statligt sanktionerat lidande. De individer och grupper som inte passar in i det sociala landskap som skapas utgör därmed ett givet samhälles främlingar eftersom de avviker från detta samhälles föreställning av den sociala ordningen. Den moderna och den postmoderna världens strävan att leva med främlingen visar tydligt att den sociala klassificeringen och kategoriseringen inte går främlingen förbi eftersom dess kontrollmekanismer tenderar att tydligare framställa främlingen som en negativ inkarnation av den ordnade världen. Som den sociala ordningens smuts är främlingen dömd att ständigt befinna sig på fel plats eftersom hon ständigt rubbar visionerna om en ordnad värld.

För att förstå världen tenderar människan att ha ett intresse av att hålla den i ordning och om något inte går att inordna stör det bilden av en ordnad värld. Att en individ eller grupp betraktas som mer främmande än andra beror på att den inte kan inringas, klassificeras och inordnas i den ordnade världen. Problemet ligger dock inte enbart i att främlingen är omöjlig att kategorisera och inordna utan även i att hennes närvaro ställer den etablerade gemenskapen inför det okända. Främlingen utgör ett hot mot den rådande ordningen eftersom hon saknar de kulturella insignier som krävs för att inordna henne i ett socialt system. På grund av främlingens inkongruens tenderar hennes närvaro att leda till oro, som i sin tur utvecklas till avsky. I detta avseende är främlingen, liksom rädslan för det främmande, ett universellt fenomen. I ljuset av de socialt sanktionerade våldshandlingar som riktas mot främlingen är det även möjligt att upphöja hatet mot främlingen till ett lika universellt fenomen som främlingen som sådan.

Olika typer av samhällen har ett gemensamt drag i sina försök att kategorisera främlingen. När delar av den främmande världen bryter sig in i

den ordnade världen måste de tolkas och förstås innan de kan införlivas eller drivas ut. Till skillnad från de individer eller grupper vars hemmahörighet kan identifieras står främlingen i en icke-position till de gemenskaper som tillhör den ordnade världen. Genom att föra främlingen till kategorin "de" är det möjligt att ringa in henne och, på ett eller annat sätt, hålla henne utanför gemenskapens gränser. I denna uppdelning, baserad på tillhörighet, föds tanken att det finns någon som inte hör hemma.

Ur den icke-position som främlingen initialt företräder utvecklas en underordnad position. De individer och grupper som tillhör den ordnade världen utgör den "vi-grupp" som klassificerar främlingen och placera henne i det nätverk som ligger till grund för den sociala ordningen. Eftersom främlingen inte tillhör platsen och inte känner gemenskapens *mores* står hon i en underordnad relation. Den asymmetriska maktbalansen är det avgörande villkoret för att en grupp skall kunna stigmatisera eller göra syndabockar av de individer och grupper som framstår som mer främmande än andra. Dessa individer och grupper går från att inte tillhöra någon annan än sig själva till att bli en del av en "de-grupp". "De-gruppen" konstrueras genom en kategorisering och negativ värdering av dess medlemmars livsstil och utifrån denna handling skapas en bild av vad "vi-gruppen" inte är.

Resonemanget innebär inte att främlingen är överflödig. Genom främlingens närvaro är det möjligt för en individ eller en grupp att lägga negativa självbilder utanför sig själv. Därmed är främlingens närvaro inte en fråga om ett samspel, utan ett behov av att använda främlingen som en sop-hög för oönskade egenskaper.

Att vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra stammar alltså inte ur en nyckfull och sporadisk praktik utan är en del av upprätthållandet av den sociala ordningen och således en kulturell praxis. Det finns i samhällets institutioner ett skydd mot det främmande som hotar att tränga igenom dess murar och omkullkasta dess stabilitet. Den sociala produktionen och reproduktion handlar i detta avseende om att reducera den kollektiva världens heterogenitet, vars konsekvenser håller främlingen på andra sidan grinden och på så sätt förvägrar henne delaktighet i samhällslivet.

## Livet med främlingen – mellan vara-för och vara-med

Bauman för inte fram ett normativt universalpragmatiskt perspektiv som säger hur det är möjligt att leva med främlingen genom att teckna ned hur och på vilket sätt det goda skall segra över det onda. Som jag visar i kapitel sju är människan lika kapabel att utföra onda och bestialiska dåd som att handla gott. Däremot visar en analys av Baumans författarskap, att detta hörsamma människans kritiska, kreativa och moraliska potential, att saker och ting kan vara annorlunda.

Det är genom Baumans moraluppfattning möjligt att föra fram ett perspektiv som inte reducerar främlingen från att vara någon till att bli en icke-människa. I den diskussion som förs i avhandlingens sjunde kapitel om moral och politik framgår det att främlingens särdrag inte behöver relateras till den kollektiva identitet som konstrueras via produktionen, konsumtionen, nationen eller neo-stammen och som materialiseras i det kollektiva medvetandet. Samhällets anonymiserande krafter undanröjs heller inte genom att socialisationen ersätts av socialiteten. De olika rumsbildningarnas sociala överenskommelser, lagar och traditioner undantränger individens särdrag och avlägsnar människor från varandra genom att beröva dem deras förmåga att handla moraliskt. Dessa krafter tenderar därför att beröva främmande individer och grupper rätten att vara annorlunda snarare än att acceptera deras egenart.

I kapitel fem och sex visar jag konsekvenserna av de strategier moderna och postmoderna män och kvinnor använder sig av för att leva *med* främlingen. Strategier genom vilka de lidande klasserna inte enbart betraktas, utan också behandlas som medlemmar av de farliga klasserna. Att leva *för* handlar i detta sammanhang om att bemöta främlingen utanför kategoriernas och motsatsernas värld och ta ansvar för hennes välbefinnande genom att reducera hennes lidande. I kapitel sju söker jag de förutsättningar som är nödvändiga för att leva *för* istället för att leva *med* främlingen.

Utan en grundläggande genomgång av Baumans uppfattningar av moral och det politiska och utan att jämföra dem med Västerlandets tongivande etiska eller moralfilosofiska och politiskt filosofiska traditioner är det inte möjligt att förstå Baumans uppfattning om förutsättningen för att leva *för* den Andre är för-social och inte social. Att leva i en värld av skillnad handlar med andra ord inte om att individen skall ge upp sin kollektiva identitet utan om en vilja att leva *för* främlingen i en värld där människor lever med alla andra.

Problemet med den kritik som riktas mot Baumans grundlösa moral och som i förlängningen också handlar om att han intar en liberal position är att kritikerna inte förmår att lämna sina egna traditioner. Det är med hänvisning till dessa traditioner inte möjligt att förstå vare sig en moralisk och politisk handling som något annat än en avlagring av sociala överenskommelser, lagen eller traditionen. Istället för att avfärda Baumans moraluppfattning som grundlös, biologisk och individualistisk samt att förstå moraliska relationer som ömsesidiga, är det möjligt att ur Baumans resonemang om moralen lyfta fram ett perspektiv där Livet *för* den Andre inte är en social skapelse, utan existerar före den praxis som ger upphov till den sociala ordningen. Eller med andra ord, genom att placera moralen före samhällliga överenskommelser, lagar och traditioner är det möjligt att skönja konturerna till den "grund-icke-grund" som för människor samman. Därmed är det också möjligt att förstå mötet med främlingen som primärt en moralisk relation.

Resonemanget innebär att i varje relation människor emellan finns först en moralisk dimension av ett asymmetriskt ansvar för den Andre. Därefter uppstår en social relation där det asymmetriska ansvaret ersätts med socialt sanktionerade och symmetriskt fördelade förpliktelser för samhällets goda. Även om den sistnämnda relationen innebär att den Andre bli en av alla andra berövas människan inte sin potential, eller förmåga, att ta ansvar för andra människors välbefinnande.

I detta sammanhang klargör jag också Baumans förståelse för hur moralen kommer till uttryck i samhällslivet genom individens känsla för rättvisa. Den sociala rättvisan föds i det moraliska uppvaknandet, som ställer individen i en asymmetrisk vara-för relation till den Andre, och utvecklas i den sociala världen i en strävan att ta ansvar för de lidande klassernas välbefinnande. Genom att individen så att säga bär med sig minnet av det moraliska mötet ut i samhället lever chansen att toleransen mot det annorlunda inte resulterar i likgiltighet, utan i solidaritet. Det finns dock inga garantier för att en sådan utveckling sker. Utan att skapa förutsättningar för politiska sammanhang inom vilka individuella frågor och problem blir offentliga finns det dock inga chanser för att leva *för* främlingen i den sociala världen. Utan uppfattningen om att det krävs autonoma individer för att skapa ett autonomt samhälle och att det finns en typ av makro-etik genom vilken ett samhälles medlemmar delar ett socialt ansvar blir övergången från tolerans till solidaritet allt svårare. Dessutom kräver en öppenheten för främlingen den typ av grundlöshet som finns i Baumans förståelse av begreppen "autonomi" och "rättvisa", som, likt moralen, inte är möjliga att vare sig finna eller grunda i empirin.

Relationen mellan moralen och det politiska innebär att ansvaret för de lidande klassernas välbefinnande är lika ovillkorligt och evigt som det moraliska ansvaret för den Andre och handlar inte om att följa sociala överenskommelser, lagar eller traditioner utan om att agera mot dem då dessa åsamkar någon lidande. Det är således i denna relation det är möjligt att finna en förståelse för hur det är möjligt att leva för främlingen i en värld där människor enbart lever med varandra. Ty, om banden mellan mig och främlingen enbart kommer från någon yttre kraft som exempelvis sociala överenskommelser, lagar eller traditioner försvinner det unika särdrag som förbinder mig att ta ansvar för hennes välbefinnande. Förutsättningarna för skillnadens, och därmed även mångfaldens, existens utgörs med andra ord av relationen till främlingen. Ansvaret och likgiltigheten för andra människors välbefinnande har båda sitt ursprung i min relation till främlingen och det är upp till mig och ingen annan att välja hur jag bemöter henne. Detta innebär att mitt ansvar inte kan överföras till någon annan genom sociala överenskommelser, lagar eller traditioner. Om jag lyckas att leva upp till detta ansvar är dock osäkert i och med att när en moralisk relation övergår till en social relation ställs jag ansvarig att leva upp till de förpliktelser som styrs av sociala överenskommelser, lagar och traditioner.

I detta avseende är ett liv levt *för* främlingen enbart möjligt om den enskilda individen lyckas frigöra sig från den supra-individuella kraft som skänker henne en känsla av tillhörighet och en kollektiv identitet. Denna typ av uppfattning handlar dock inte, som vissa av Baumans kritiker antar, om en liberal glorifiering av den autonoma individen utan om att ställa henne framför främlingen i en värld där hon lever med alla andra. I motsats till teleologiska och deontologiska samt liberala och komunitära traditioner helgonförklarar inte detta perspektiv den moraliska varelsen eller placerar henne på Ängelns sida. Baumans uttalanden om att människan är en moralisk varelse innebär inget annat än att hon har en kapacitet att välja mellan det goda och det onda, det innebär inte att hon enbart är god. Betingelserna för mänsklig ondska är precis lika universella som betingelserna för mänsklig godhet eftersom det onda uppstår och förstärks i det vardagliga livet tillsammans med andra.

I Baumans författarskap utgör Förintelsen det tydligaste exemplet där det moraliska ansvaret neutraliserats med argumentens hjälp i strävan efter en värld fri från inkongruens. Offren är inte konkreta individer, utan abstrakta kategorier som på grund av det moraliska avståndet till sina förövare inte ses som moraliskt signifikanta. Vidare argumenterar Bauman på ett övertygande sätt för att den postmoderna världen inte saknar den socialt sanktionerade process genom vilken individen inte ses som en moralisk varelse utan en estetisk varelse som kan berika sin jakt efter sensation och upplevelse. Dessutom hämmar även de postmoderna gemenskaperna individens förmåga att ta ansvar för främlingens välbefinnande. Den närhet som utgörs av en given gemenskapen alstrar ett ansvar för dem som ingår i gemenskapen, inte för dem som står utanför. Våldet genereras av de gränser och det avstånd som upprättas och återupprättas mellan olika gemenskaper. Gemenskapen vänder med andra ord individen inåt, mot en lojalitet till gemenskapen, och inte utåt, mot en solidaritet för de lidande klasserna.

Av dessa exempel är det möjligt att dra slutsatsen att ondskan inte är en naturlig handling, utan en kulturell praxis och därmed en del av den sociala ordningen. Baumans texter om mänsklig ondska visar att sociala överenskommelser, lagar eller traditioner har en överlägsen förmåga att få annars goda och fredliga människor att begå de mest bestialiska handlingar. Det är just genom dessa det är möjligt att förkunna att vissa kategorier av människor skall förvägras delaktighet i samhällslivet eller att de inte för-tjänar att leva.

Även om det inte är möjligt att argumentera mot att människan inte kan vara något annat än en social varelse är det, utifrån Baumans sätt att resonera, möjligt att argumentera för att det finns något hos den enskilda individen som inte kan reduceras till det sociala. Att det enbart är genom en given social ordning som en individ lär sig att handla på ett sätt som är accepterat av samhället innebär inte nödvändigtvis att den enskilde individen inte är något innan hon träder in i det sociala. Precis som det är möjligt att

tala om människor som sociala varelser, som handlar i överensstämmelse med ett givet samhälles *mores*, är det också möjligt att tala om människor som moraliska varelser, som är kapabla att välja mellan det goda och det onda. Till skillnad från de sociala aktörerna, som formats av sociala omständigheter, är de moraliska aktörerna något i sig själva innan de träder fram i det sociala.

Att den moraliska relationen är primär medan den sociala relationen är sekundär betyder inte att det är möjligt att byta ut den sociala aktören mot den moraliska. Det innebär däremot att den moraliska aktörens handlingar bryter in i den sociala aktörens värld. Därmed är moralen närvarande i det vardagliga livet och utgör den kraft som kan befria individen från den kognitiva och estetiska systematik som existerar i det sociala mötet. Beroende på att människan är en moralisk varelse besitter hon en frihet att välja mellan goda och onda handlingar som till sitt ursprung inte påverkas av de omständigheter hon har levt eller lever under.

Resonemanget om den moraliska och den sociala aktören löser emellertid inte det dilemma som uppstår i Baumans diskussioner om skillnaden med att leva för den Andre och leva med alla andra. Å ena sidan utgör den närhet som finns i det moraliska mötet mellan två möjligheten att leva *för* den Andre. Å andra sidan övergår närheten i den sociala världen i en form av distans som reducerar samvaron till modaliteten att-leva-med. Eftersom Bauman uppfattar den naturliga människan vara den sociala människan tycks det å ena sidan finnas en naturlig strävan hos människan att upprätta en social gemenskap som präglas av ömsesidighet, ansvar och omsorg för andras välbefinnande. Å andra sidan produceras varje given gemenskap av något som dess medlemmar inte känner tillhörighet till eftersom den tillskriver sig rätten att neka vissa kategorier av människor rätten att tillhöra.

Med tanke på den dubbelhet som jag redogjort för ovan kan grunderna till en fredlig samvaro inte innebära att människan skall (eller kan) ge upp sin kollektiva identitet. Det handlar om viljan att leva *för* den Andre i en social värld där människan lever *med* alla andra. Resonemanget innebär inte att vara *för* varar för evigt, det utgör blott små ögonblick i det socialas evighet. Livet tillsammans med andra innebär ett ständigt spel mellan modaliteterna att-vara-för och att-vara-med.

### Avslutande kommentar – åter till socialisationen

Genom att reflektera över individens möte med den sociala världen och genom att konfrontera människans existentiella villkor med samhällets materiella villkor har det varit möjligt att lyfta fram ett alternativ där leva *för* främlingen får företräde framför leva *med*.

En tematisk analys av främlingen i Zygmunt Baumans författarskap har med andra ord gjort det möjligt att säga att grunden till att det finns vissa individer och grupper som framstår som mer främmande än andra inte beror

på för lite socialisation utan på översocialisation. Livet med främlingen börjar inte i att ta reda på vem hon är, utan i att vända sig mot henne och ta ansvar för hennes välbefinnande. Eftersom den moraliska impulsen har en tendens till att försvagas genom socialisationsprocessen har människan, under vissa omständigheter, även ett ansvar att motstå och till och med kämpa emot socialisationen.

I de moderna och postmoderna samhällenas strävan efter likhet grundad på de instrumentella och kommunikativa förnuftsformerna och genom kognitiva och estetiska samvarostrukturer finns det alltid risk för att en individ förvägras delaktighet i samhället eftersom det inte är möjligt att reducera henne till en inkarnation av det sociala. Därmed kan livet tillsammans med andra inte handla om att ersätta främlingens inkongruens och olikhet med det socialas regularitet och likhet, utan om att acceptera hennes rätt att vara annorlunda.

Baumans författarskap visar också att en strategi som resulterar i att de individer och grupper som framstår som mer främmande än andra förvägras rätten till samhällelig delaktighet inte frälser världen. Jakten på främlingen försämrar hennes existentiella och materiella levnadsvillkor eftersom hon reduceras från att vara något i sig själv till en medlem av de lidande klasserna. Chanserna till fredlig samvaro ligger knappast i rätten att definiera vem främlingen är, utan i att bemöta främlingen utan att ställa krav på att hon skall reducera sin olikhet till likhet.

Jag hävdar inte att människan inte har någon glädje eller nytta av sociala överenskommelser, lagar eller traditioner. Utan det sociala – genom vilkens kraft människan formas till en social varelse – torde det vara omöjligt att leva tillsammans i ett mångkulturellt och pluralistiskt samhälle. Problemet består inte i det som är gott, utan i att socialisationen också fungerar utslutande och förmyndigande och kränker vissa individers och gruppers värdighet och integritet. Precis som människan låter sig inordnas av sociala överenskommelser, lagar eller traditioner kan hon, på ett mer eller mindre godtyckligt sätt, använda sig av dem för att legitimera handlingar som åsamkar andra människor lidande.

Ett givet samhälle tolererar inte att en individ blir en människa vilken som helst, utan hon skall bli en social varelse som handlar i enhetlighet med vad ett samhälles överenskommelser, lagar och traditioner finner acceptabelt. Genom att individen placeras i ett institutionaliserat sammanhang kan den process genom vilken individen möter den sociala världen inte förstås som något som är helt skilt från individen. Genom att hon lär sig att förstå och att handla i den sociala världen begränsar ett givet samhälles institutioner den enskilda individens valfrihet. Därför behöver den goda socialisationen, för sin egen legitimitet, en statligt sanktionerad ideologi genom vilken individen övertygas om att hon lever, eller kommer att kunna leva, under lyckliga omständigheter. Socialisationsprocessen sätter sin institutionaliserade prägel inte enbart på individens försök att anpassa sig, utan även på hennes själv-

bild som social varelse såväl som hennes idealbild av den sociala ordningen, genom att individen fostras till att bevara och främja denna ordning.

Även om sociala överenskommelser, lagar och traditioner accepterar pluralitet, olikhet och människans rätt att delta i samhällslivet innebär detta inte att vissa individer och grupper inte erfar, och alltjämt kommer att erfara, kulturell exkludering och social marginalisering eftersom dessa sociala fenomen existerar och praktiseras varhelst det finns en majoritet av människor som håller vissa normaliserande föreställningar gemensamt. De individer och grupper som förvägras ett självklart deltagande i samhällslivet utgör en påminnelse om de sociala institutionernas exkluderande och marginaliserande mekanismer. För dessa individer och grupper är samhället alltid någon annans.

Uppfattningen om att den institutionaliserade utbildningen fungerar exkluderande genom att verka som ett politiskt och normativt ideal som förvägrar vissa individer och grupper rätten att handla som en individ *de facto* har i denna avhandling fått en principiell och teoretisk belysning. Eftersom den empiriska frågan fått stryka på foten för den teoretiska problematik som mynnar ur den hermeneutiska frågeställningen varför vissa individer och grupper framstår som mer främmande än andra är det bara möjligt att uttala sig om förståelsen av fenomenet. För att också kunna uttala sig om den empiriska situationen krävs det empiriska undersökningar. Ur Baumans författarskap växer en teoretisk föreställning fram som säger att varje givet samhälle fostrar, med hjälp av dess institutioner och dess institutionaliserade maktelit, den enskilde individen efter en given etik konstituerad och framförd av sociala överenskommelser, lagar eller traditioner – förhållningsregler som bäst syftar till att skapa en värld för alla men som i värsta fall leder till folkmord. Det är emellertid en empirisk uppgift att kartlägga de faktiska individer och grupper som på grund av att de är mer främmande än andra blir socialt marginaliserade och kulturellt exkluderade genom den etik som fortplantar sig genom och verkar inom samhällets institutioner, samt hur denna exkluderingsprocess konkret försiggår.



## English Summary

In this study I explore the negative relation between the individual and the social world. By addressing the question why some individuals and groups are considered to be strangers, my aim is to contribute to the ongoing discussion on the process of socialisation. Since I am trying to understand the thoughts behind the social making of the stranger, I do not strive to find any new forms of strangers by empirically mapping the social terrain. It is not an empirical but a theoretical and hermeneutical task to understand why some individuals and groups are considered to be strangers.

To answer the question I focus on the stranger in the writings of the Polish sociologist Zygmunt Bauman (b. 1925). Bauman, who is a critical commentator of the contemporary human condition, returns consistently and stubbornly to the stranger in order to disclose and to understand the thoughts behind human estrangement and social exclusion. Hence, Bauman's work is important in order to understand the negative relation between the individual and the social world since it questions the very foundation upon which modern life is based. Dichotomies such as the inside and the outside, friends and enemies, we and them, proximity and remoteness, are foundational in Bauman's critique of the modern institutional quest for order.

In order to make the problem understandable, I focus on the process of socialisation as a cognitive and controllable process aimed at the production and reproduction of certain beliefs over how human beings are supposed to live together. Since its ideals consist of assigning a framework of action to each and every member of a given society socialisation is an institutional process that affects the individual from the day she enters the society until the day she leaves it. The most significant, and probably the most effective, social institution for the making of the social being is the educational system of a given society. It is through this system that human beings learn, acquire and communicate the norms, values, attitudes, skills, and knowledge necessary to work and function in a social context. By carrying out this educational function, the process of socialisation does not only teach the individual what it means to be a social being and make her able to live with others, it also reproduces a given social order by teaching its members to act in accordance with that order.

The process of socialisation has however an endemic illness. When a society is ordered it does not only produce the familiar and the typical, it also

produces the unfamiliar and the non-typical. Hence, “socialisation”, as a concept, might not only be used in order to understand how an individual is to be included in a given society, but can also be used in order to answer the question why some individuals and groups are considered to be strangers. In order to understand the prevalent illness of socialisation I focus on the unfamiliar and the untypical, instead of the familiar and the typical. My negative approach does not mean that everything is bad, but that the locus of social injustice and human suffering must can be found in the conditions that exercise control over the reproduction of a given social order. Such an effort cannot consist merely in a clarification of the advantages of socialisation. Further, being negative means taking a stance against social injustice and human suffering.

### The Stranger as a Sociological Form

In order to give some sort of thematic background from which it is possible to understand Bauman’s stranger, chapter two contains a survey of the academic debate about the stranger as a sociological form. The discussion spans from Georg Simmel’s presentation of *Der Fremde* in 1908 to present date. Through the survey I do not only introduce different concepts of the stranger, such as, “the marginal man”, “the newcomer”, and “the deviant”, I also illuminate the development of how the stranger went from being a potential wanderer to be just another face in the crowd.

The classical tradition, born with Simmel and developed further by Robert E. Park, Everett V. Stonequist, Margaret Mary Woods, and Alfred Schütz, mainly focuses on the quest for membership and the stranger’s relation to the host. This classical tradition uses immigrants, visitors, guest workers to represent the stranger has being criticised by a modernist standpoint. The main critique from the modern reception is that the classical representations of the stranger are not compatible with the modern world at its current stage. By referring to a pluralistic social environment, social interaction and mutual dependencies between people, a clarification and re-conceptualisation, during the 1970’s to the 1990’s, places the stranger in a modern pluralistic and multicultural social context. In this discussion I separate two camps. The first camp claims that, due to a pluralistic and multicultural world, man has seen the stranger for the last time. The other camp is less plucky in its claims. Even if its discursive defenders are striving in the same direction (i.e. to make the stranger go away) they still recognize the existence of the deviant stranger.

In this context, Bauman’s stranger appears as something more than a potential wanderer or just another face in the crowd. Bauman’s stranger is the stranger “ante-portas” and represents all individuals and groups that are denied access to the society. Taking in consideration that there are degrees of strangeness, and that what is to be considered as strange in one social

environment might not be strange in an other, Bauman's writings make it clear that it is a mistake to understand the stranger as an essentialist category that can be eradicated once and for all.

### The Writings of Zygmunt Bauman

The only source that I used in order to report my analyses and thematic approach was books, articles and reviews written by Bauman during the years 1960-2004. I appreciate that Bauman's own experiences of social exclusion and exile might have given him an extra sensitivity to spot a stranger where there is not supposed to be any. I have, however, chosen not to include the sociologist's experiences outside his texts since I am interested in his thoughts, not in his soul or private life.

The main purpose with chapter three is to introduce Bauman's writings and to discuss their reception. In order to give some background to his work, I start with a short introduction of his life and his academic career. This short survey spans from his birth in 1925, his years as an army officer in the Polish Army, his lecturing years at the University of Warsaw, the years in exile, and as a dissident sociologist at the University of Leeds, where he stayed until his retirement in 1990. In order to place him theoretically, I focus on Bauman's *modus operandi* (which can be best described as a negative dialectic with a focus on the suffering classes) and major intellectual influences and theoretical traditions. Even though Antonio Gramsci and Claude Lévi-Strauss made a significant impact on Bauman's way of seeing the world, the sociologist uses a wide range of theoretical positions from structuralism to poststructuralism, from critical hermeneutics to phenomenology, from modern to postmodern theories.

After this discussion, which ends with a short and thematic presentation of his books, follows a survey about earlier work on Bauman's writings. This early reception, which is not very extensive, consists of a variety of articles that focuses on single themes, and books that give a general introduction to Bauman's work. Earlier work on the stranger in this current reception is very limited but can be divided in two different approaches. The first approach focuses on the stranger as a frequent theme in his writings and the second tries to reconstruct Bauman's understanding of the making of the stranger in order to use it in their research about normality and abnormality. What differentiates my work on the stranger from the early reception is that I use the writings of Bauman in order to understand a given social phenomenon. This does not mean that I try to avoid a descriptive approach in order to understand themes and concepts such as "culture", "power", "modernity", "postmodernity", "politics" and "morality", since I use these themes and concepts in order to better understand why some individuals and groups are considered to be strangers.

## Culture as Praxis

My search for an answer to the question starts in chapter four and continues through chapters five and six. In these chapters I illuminate the necessary conditions to understand why some individuals and groups are considered to be strangers.

In chapter four, I focus on Bauman's generic understanding of culture. According to Bauman, culture is an expression of human beings meaning-creating and order-creating activity. A human being's structural effort is, thereby, explained as a praxis through which she is structuring the world in order to understand it. A human being acquires knowledge of the world through arranging things in groups and groups in relation to each other, and from this ordering praxis a given social order rises. Since some people are more likely to be structuring the world and some are more likely being structured by it, culture is a power-ridden process. Order is a double praxis that includes a structuring activity that makes sense of the world and a classifying effort that separates different groups from each other in order to control the reproduction of a given social order. This process involves an asymmetrical and mutual relationship. One group is subordinating another in order to control the world, at the same time this group is dependent on the subordinate group in order to legitimate its own power.

Continuing from culture as a structuralising and power-ridden activity to culture as identity, it becomes apparent that it is through an identifying praxis that individuals acquire the collective identity that is vital to their sense of belonging. By relating the individual to an imagined or a concrete community (nation, social class or tribe) she finds not only a place in the world but also something with which to determine if an individual belongs to a certain community or not: either she belongs to an in-group or she belongs to an out-group.

In this discussion it becomes apparent that the social construction of the stranger cannot be compared with the asymmetrical relation between an in-group and an out-group. The in-group stands for the friends, the inside, and proximity with others. The in-group constitutes a collective "we". The in-group considers the out-group as the enemies, the outsiders, who are held at a distance. The out-group constitutes a collective "they". This relationship is a part of the social order in so far as ordering means to classify and to separate. The social construction of an in-group and an out-group is different from the social making of the stranger. The stranger is constructed in the ambivalent position between the in-group and the out-group and is, as such, the very antipode of the social order.

In order to make the appearance of the stranger as clear as possible I introduce Bauman's stranger as a third, and liminal, category. This category consists of individuals and groups standing on the threshold between well-defined in-groups and out-groups. The difference between an out-group and

the stranger is that the in-group knows that the out-group is kept at a secure distance, on the other side of the border. The stranger, on the other hand, violates that border by standing on the threshold of both worlds. Hence, Bauman's stranger embodies the non-position that exists in the space between clear-cut categories, such as we and they, friends and enemies, proximity and remoteness, and sameness and difference. By making Bauman's stranger appear as a liminal category it is also clear that there is nothing natural with the stranger, she is a social incongruity conceived and born together with the making of the social order. In other words, the stranger is a by-product of the order-making praxis that constantly calls for yet more classifying efforts.

### All that is Solid Melts into Thin Air I & II

The picture of the stranger that evolves from my discussion of culture is strengthened and concretised through my reasoning about modern and post-modern ways of ordering the world.

Bauman's views on modernity are developed through Max Weber's understanding of the modern society as an iron cage and by Max Horkheimer's and Theodor W. Adorno's study about the endemic diseases of the modern project. Like these thinkers, Bauman does not focus on the good intentions of the modern project, but on its failures. The modern project does not emancipate the individual from the structures of the society, but places her in another type of social fabric. According to the plan, modern man is supposed to be a member of the modern society by embracing the abstract values of work and nation. The nation expresses a sense of belonging to something bigger than its separate parts, and the social class structure, based on work, determines one's place in the social hierarchical order.

A society of producers is structured by capital. Since capital is in control of other people actions they have the privilege to belong to a collective "we". The workers, on the other hand, are considered by capital as a collective "they". Just like work, the nation serves as an identifying value since it offers an identity to each and every one of its members. According to the grammar of culture then, the nation creates a sense of belonging by separating its members from another group that belongs to another nation since it shares a different language, different cultural insignias and a different geographic territory.

From Bauman's understanding of the postmodern society, which derives from Jean-François Lyotard's scepticism towards meta-narratives, it becomes evident that the postmodern condition cannot be compared with the death of modernity; rather it means that modernity is currently a part of the postmodern society. In accordance with a more liquid, global and divided

world, new categorises, which are important for an individual's social identity, emerges.

According to Bauman, the social fabric of the postmodern society rests upon its member's ability to consume, and their social positions are decided by their access to the market. Since capitalist are in control of the market this group is more likely to structure the social order than being structured by it. This power-ridden position makes the capitalist belong to the collective "we" that controls other people's actions. Since the consumers are ordered in accordance with the structures of the market they fulfil the criteria for belonging to a collective "they". The market is not the only source that, according to Bauman, offers the individual a meaningful life and a place in the social order. In the postmodern world there are a large number of communitarian movements that, on different grounds, offer a sense of belonging to a community that transcends the individual, since it is bigger and stronger than its constituent parts.

In the writings of Bauman, two types of strangers represent the modern stranger. One consists of the flawed worker, who makes her appearance in the relationship between capital and work. The Jew, whose non-position is constituted by the borders that separates different nations from each other, represents the other stranger. But, the very ideal type of the modern stranger, "the Jew", includes not only the Jewish people but takes into account all liminal individuals and groups that due to their strangeness fall between and betwix two well defined categories, while not belonging to any of them.

In the light of a more global, liquid and divided world three types of postmodern strangers arise from the writings of Bauman. The flawed consumer, who is born on the threshold between the market and its consumers is the first stranger. The second stranger, characterised as the local, makes her appearance in accordance with the consequences of the globalisation process. The third stranger, which is identified as an undecidable, is a consequence of the communitarian division of the life world and is constructed in the border-country between exclusion and inclusion. The three types of strangers are, however, just different expressions of the same postmodern ideal type, "the Vagabond". This concept embodies differently ambivalent and worthless individuals and groups who are being denied equal access to society since they are considered as strangers.

Even though postmodern communities rest upon particular grounds rather than universal foundations, I draw the conclusion that modern and post-modern communities are constructed by the same architectural ideal, namely, to achieve a social homogeneity within their borders. The problem with this cultural praxis, which aims to produce stranger-free areas, is that it actually creates, rather than erases, incongruent individuals and groups. In other words, when modern and postmodern women and men struggle to

construct a social order, they also produce bodies, some of which are impossible to assimilate or even integrate into a given social order.

Since the stranger has come to stay, man is destined to live with the stranger. Both modern and postmodern ways of living with the stranger are, however, not only about not acknowledging the stranger as a third category against two already defined categories, but to, with either excluding or assimilating strategies, remove her entirely from the social world.

In the modern world the excluding and assimilating strategies work together in order to create a place free from strangers. If it is possible to make the unknown known and reduce the strangeness of the stranger there is a chance for her to live in a place to which she initially does not belong. If the stranger is too strange to assimilate she has to be removed from society. The modern effort to keep the social world free from incongruity leads to a rationalised and bureaucratised form of barbarism. According to Bauman, the capacity of this kind of modern ghastliness – which is possible to distinguish through its efforts to separate and exclude, and which at best leads to social marginalisation, and at worst results in Genocide – have not disappeared in the postmodern society. The postmodern world has, however, abandoned the assimilating strategy. Living with the stranger in the postmodern world is about keeping her at bay or outside the gate altogether. By establishing mental barriers it is possible to be around unfamiliar people without being bothered by the stranger. Another, and more obvious, approach is to construct so-called voluntary and non-voluntary ghettos. The purposes of this strategy are either to prevent the stranger from entering somebody's ghetto, or to stop her from leaving her own ghetto. A third way is to send the stranger from one place she does not belong yet to another one.

### Living *for* the Stranger

Since Bauman takes into consideration the moral consequence of cultural classification, his work is also relevant for the question of living together. According to Bauman, man has no choice but to live with the stranger, and the possibility of living together depends on the rights of the stranger, rather than on the rights of any given community (national or tribal) to determine whom the stranger is. The chances to meet the stranger on her own rights, then, lies in that ambivalent condition that is a part of daily life. In chapter seven, I illuminate the possibilities of living *for*, rather than *with*, the stranger. By understanding living *for* as a moral task that transcends pre-given categories and clear-cut dichotomies, and by tracing the political conditions of morality, I draw the conclusion that the chance to meet the stranger as a moral being, rather than a social anomaly, depends on our willingness to live *for* in a world where we are living *with* each other.

By comparing Bauman's view on what it means to be moral with the major Occidental normative traditions, and to understand Bauman's

comprehension of morality through Emmanuel Levinas and Knud E. Løgstrup, it is possible to discern an alternative understanding of morality that exists before social arrangement, law or tradition. This means that in every relation between human beings there exists first a moral dimension of a non-symmetrical responsibility towards the Other. In the social sphere this unconditional responsibility is replaced with socially sanctioned and symmetrically distributed obligations towards the society and its members. Even though the consequences of the social relationship reduce the Other to be one of many others, she will not be deprived her responsible potential toward other people's well-being.

In correlation with this reasoning, I clarify Bauman's understanding of how morality works in the social world through social justice. The birth of social justice derives from the moral awakening that places the individual in a non-symmetrical relation towards the Other and develops in the social world through a social responsibility for the well-being of the suffering classes. In so far as the individual carries the memory of the moral encounter with the Other in the society, there is a chance that tolerance towards those who are different might not lead to indifference but to solidarity. Hence, the presupposition for living with difference rests upon each human being's encounter with the stranger.

Responsibility or impassiveness towards the well-being of other people has its origins in the original meeting with stranger, and it is up to me and noone else whether I take a morally responsible stance towards her or not. If I can manage to live with this moral and unconditional responsibility is by all means not certain, because when the moral relation transfers to a social relation my responsibilities are directed by social relation, law and tradition. But, without creating the political possibilities through which individual concerns are made public there is no chances for living *for* the stranger in the social world. In this respect, living *for* the stranger, in a social environment where I am living *with* everybody else, is not a quest for the individual to surrender her collective identity in order to embrace a liberal view of the abstract subject. It is about a willingness to live *for* the stranger in a world where we are living *with*, and sometimes (or perhaps most of the time) *against*, the stranger.

## Negative socialisation

In this chapter I summarise my work in order to answer the question why some individuals and groups are considered to be strangers.

In order to understand the world, man has a tendency to keep it in order. Individuals and groups who violate any given social order are to be considered to be strangers. Since a stranger lacks common or recognisable cultural insignias she can neither be encircled nor classified, hence she is not a part of the social world. Due to the stranger's presence, standing at the gate



of orderly world, and to her ability to cross borders, she is always a threat to the values and beliefs that hold a given society or a given community together. If the stranger is considered as a threat it is likely that the members of the common world develop a fear of the stranger that turns into hatred towards her. In order to control the stranger the members of the common world, therefore, have a tendency to see her as a member of the dangerous classes.

When parts of the stranger penetrate the walls of the ordered world she has to be interpreted and understood before she can be included or excluded. In relation to the inhabitants of the common world, the stranger stands in a non-position. By removing the stranger from this non-position and by placing her in the opposite position of the in-group is it possible to control her and other strangers since they fulfil the criteria for belonging to an out-group. The asymmetrical position that develops between the stranger and the members of the common world creates the necessary condition that is needed in order to stigmatise, or to make scapegoats of, individuals and groups that are strangers. Hence, the stranger is not superfluous. The presence of stranger makes it possible for the members of the common world to use the stranger as a dumping site for unwanted domestic waste.

The establishment of any given order, then, is not only a praxis through which humans draws borders between different occupations, social classes, nationalities, or neighbourhoods. It also involves an including and excluding praxis that makes the world inhospitable to the stranger. Keeping the stranger at bay does not stem from an isolated and arbitrary adventure; it is a part of a cultivating and order-building strategy.

Reading Bauman, it is not possible (or even desirable) to deny that socialisation is a process through which the individual becomes a social being. But it is possible to argue that there is something in the individual that cannot be socialised. The statement that the individual's social conduct is based upon knowledge about how she is supposed to act does not mean that she cannot be anything else before she is social. Man's capacity to structure and her freedom to act is, according to this perspective, prior to any given society. But it is only through a given order that an individual learns to act in a certain way. The statement that man is free to act morally before any given order makes it possible to talk about her as something else than a social being. Despite the idea that humans are moral beings before they are social beings, they cannot live anywhere else but in the social sphere together with other social beings. But, it is not by erasing ambivalence in order to create social beings that we can come to terms with the stranger. It is through accepting the ambivalence that exists between our clear-cut social categories, that it is possible to visualise the stranger as an individual in her own rights instead of a particular social type, constantly being out of place.

In this work I have rendered the institutionalised form of education, as a source of exclusion, as a theoretical problem. Through Bauman's writing it

is possible to understand, theoretically that is, that every society socialises, with help from its institutions and power-ridden elite, the individual through an ethic based on social agreement, law or traditions – rules of conduct that strive towards a world for all. These same rules of conduct might also be used in order to refuse certain human beings from living in a common world. It is, however, an empirical task to find which individuals and groups are culturally excluded and social marginalised through the ethic that is transmitted through and works within social and educational institutions.

## Litteraturförteckning

- Acton, Thomas & Kenrick, Donald: *The Education of Gypsy/Traveller Children in Great Britain and Northern Ireland (A Report Prepared for the Commission of the EEC)*, Luxemburg: Commission of the European Communities, 1985.
- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexioner ur det stympade livet*, Lund: Studentlitteratur, 1986. [1951]
- Arendt, Hanna: *Eichman in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin Books Ltd., 1992. [1963]
- Arendt, Hanna: *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace & Company, 1972.
- Aristoteles: *Den Nikomachiska etiken*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1988. [ca 347-334 f. v. t.]
- Bauman, Janina: *A Dream of Belonging*, London: Virago, 1986.
- Bauman, Zygmunt: *Identity. Conversations with Benedetto Vecchi*, Cambridge: Polity Press, 2004.
- Bauman, Zygmunt & Tester, Keith: *Conversations with Zygmunt Bauman*, Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- Beilharz, Peter: "Reading Zygmunt Bauman: looking for clues", *Thesis Eleven*, nr. 54, 1998, s. 25-36.
- Beilharz, Peter: *Zygmunt Bauman: Dialects of Modernity*, London: SAGE Publications, 1999.
- Beilharz, Peter: "Introduction by Peter Beilharz: reading Zygmunt Bauman: looking for clues", i Beilharz, Peter (red.): *The Bauman Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 2001, s. 1-17.
- Beilharz, Peter: "The Journey never ends: Zygmunt Bauman talks to Peter Beilharz", i Beilharz, Peter (red.): *The Bauman Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 2001, s. 334-344.
- Beilharz, Peter: *Zygmunt Bauman. A Four Volume Set*, London: SAGE Publications, 2002.
- Beilharz, Peter: "Modernity and communism: Zygmunt Bauman and the other of totalitarianism", *Thesis Eleven*, nr. 70, 2002, s. 88-99.
- Benhabib, Seyla: *Autonomi och gemenskap. Kommunikativ etik, feminism och postmodernism*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1994.
- Benjamin, Walter: *Illuminations*, London: Pimlico, 1999. [1955]
- Berg, Lars-Erik: "Främlingen i jaget: en interaktionistisk tolkning av främlingskapet", i Hallerstedt, Gunilla & Johansson, Thomas (red.): *Främlingskapets anatomi*, Stockholm: Carlsson Bokförlag, 1996, s. 29-58.
- Best, Shaun: "Zygmunt Bauman. Personal reflexions within the mainstream of modernity", *British Journal of Sociology*, vol. 49, nr. 2, 1998, s. 311-320.
- Bexell, Göran & Grenholm Carl-Henric: *Teologisk Etik. En introduktion*, Stockholm: Verbum förlag, 1997.
- Bibeln*, 1917 års översättning av Gamla testamentet, Svenska Bibelsällskapet.

- Bielefeld, Ulrich: "Conversation with Janina Bauman and Zygmunt Bauman", *Thesis Eleven*, nr. 70, 2002, s. 113-117. [1993]
- ten Bos, Rene: "Business ethics and Bauman's ethics", *Organisation Studies*, vol. 18, nr. 6, 1997, s. 997-1014.
- Cantell, Timo & Pedersen, Poul Podell: "Modernity, postmodernity and ethics – an interview with Zygmunt Bauman", *Telos*, nr. 93, 1992, s. 133-144.
- Carr, Wilfred & Hartnett, Anthony: *Education and the Struggle for Democracy: the Politics of Educational Ideals*, Buckingham: Open University Press, 1997.
- Castoriadis, Cornelius: *Filosofi, politik, autonomi*, Stockholm: Brutus Östlings bokförlag Symposion, 1995. [1986-1990]
- Commission of the European Communities: *School Provision for Gypsy and Traveller Children: A Synthesis Report* (samordnad av Jean-Pierre Liégeois), Luxemburg: Office for Official Publication of the European Communities, 1987.
- Commission of the European Communities: *Resolution of the Council and of the Minister of Education Meeting with the Council 22<sup>nd</sup> May 1989 on School Provision for Gypsy and Traveller Children (89/C153/02)*, Luxemburg: Commission of the European Communities, 1989.
- Commission of the European Communities: *School Provision for Gypsy and Traveller Children. Report on the Implementation of Measures Envisaged in the Resolution of the Council and the Minister of Education Meeting with the Council 22<sup>nd</sup> May 1989 (89/C153/02)*, Luxemburg: Commission of the European Communities, 1996.
- Czerwinski, Marcin: "Kultura i społeczeństwo. Preliminaria" [*Culture and Society. Preliminaries*], *Polish Sociological Bulletin*, vol. 15, nr. 1, 1967, s. 115-116.
- Derrida, Jacques: *Positions*. Chicago: University of Chicago Press, 1981. [1972]
- Dessewffy, Tibor: "Strangerhood without boundaries: an essay in the sociology of knowledge", *Poetics Today*, vol. 17, nr. 4, 1996, s. 599-615.
- Dewey, John: *Democracy and Education*, New York: MacMillan, 1944. [1916]
- Dickie-Clark, H. F.: "The marginal situation: a contribution to marginality theory", *Social Forces*, vol. 44, nr. 3, 1965, s. 363-370.
- Dikens, Bülent: *Strangers, Ambivalence and Social Theory*, Aldershot: Ashgate, 1998.
- Douglas, Mary: *Renhet och fara*, Nora: Nya Doxa, 1997. [1966]
- Durkheim, Émile: *Education and Sociology*, New York: Free Press, 1956. [1922]
- Durkheim, Émile och Mauss, Marcel: *Primitive Classification*, Chicago: The University of Chicago Press, 1967. [1903]
- European Convention of Human Rights*, 1998.
- Fortes, Meyer: "Strangers", i Fortes, Meyer & Patterson, Sheila (red.): *Studies in African Social Anthropology*, London: Academic Press, 1975, s. 242-250.
- Foucault, Michel: *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, London: Routledge, 1991. [1966]
- Foucault, Michel: "What is an author", i Rabinow, Paul (red.): *The Foucault Reader*, London: Penguin Books, 1984, s. 101-120. [1969]
- Foucault, Michel: *Övervakning och straff. Fängelsets födelse*, Lund: Arkiv Förlag, 1986. [1974]
- Foucault, Michel: "On the genealogy of ethics: an overview of work in progress", i Rabinow, Paul (red.): *The Foucault Reader*, London: Penguin Books, 1984, s. 340-372. [1982]
- Fromm, Erich: *The Fear of Freedom*, London: Routledge, 2002. [1942]
- Gadamer, Hans-Georg: *Sanning och metod i urval*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1997. [1960]

- de Gay, Paul: "Is Bauman's bureau Weber's bureau? A comment", *British Journal of Sociology*, vol. 50, nr. 4, 1999, s. 575-587.
- Goldbergs, Milton M.: "A qualification of the marginal man theory", *American Sociological Review*, vol. 6, nr. 1, 1941, s. 52-58.
- Golovensky, David I.: "The marginal man concept. An analysis and critique", *Social Forces*, vol. 30, nr. 3, 1952, s. 333-339.
- Gorz, André: *Arbete mellan misär och utopi*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1999. [1997]
- Gramsci, Antonio: *Selections from the Prison Notebooks* (utgiven av Hoare, Quintin & Novell Smith, Geoffrey), London: Lawrence and Wishart, 1971. [1929-1935]
- Green, Arnold W.: "A re-examination of the marginal man concept", *Social Forces*, vol. 26, nr. 2, 1947, s. 167-171.
- Greifer, Julian, L.: "Attitudes to the stranger. A study of the attitudes of primitive society and early Hebrew culture", *American Sociological Review*, vol. 10, nr. 6, 1945, s. 739-745.
- Haarhoff, T. J.: *The Stranger at the Gate: Aspects of Exclusiveness and Co-operation in Ancient Greece and Rome, with Some Reference to Modern Times*, London: Longmans, Green & CO, 1938.
- Habermas, Jürgen: "Sammanflätningen av myt och upplysning. Kommentarer till 'Upplysningens dialektik' – efter en förnyad läsning", i Habermas Jürgen: *Kommunikativt handlande. Texter om språk, rationalitet och samhälle*, Bokförlaget Daidalos AB, 1995, s. 55-79. [1982]
- Habermas Jürgen: "Det modernas normativa halt", i Löfgren, Mikael & Molander, Anders (red.): *Postmoderna tider?*, Stockholm: Norstedt Förlag, 1986, s. 199-234. [1985]
- Habermas, Jürgen: "Discourse ethics: notes on philosophical justification", i Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: MIT Press, 1990, s. 43-115.
- Hancock, Ian: *A Handbook of Vlax Romani*, Columbus, Ohio: Slavic Publishers Inc, 1995.
- Hancock, Ian: *We are the Romani People*, Hertfordshire: University of Hertfordshire Press, 2002.
- Harman, Lesley D.: *The Modern Stranger. On Language and Membership*, Berlin: Mouton de Gruyter, 1988.
- Hawes, Derek & Perez, Barbara: *The Gypsy and the State. The Ethnic Cleansing of British Society* (andra utgåvan), Oxford: The Policy Press, 1996.
- Helleiner, Jane: *Irish Travellers. Racism and the Politics of Culture*, Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- Hellner, Agnes: "A reply to my critics", i Burnheim, John (red.): *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam: Editions Rodopi, 1994, s. 281-311.
- Hogan, Trevor: "The spaces of poverty: Zygmunt Bauman 'after' Jeremy Seabrook", *Thesis Eleven*, nr. 70, 2002, s. 72-82.
- Holmes, Leslie: "On communism, post communism, modernity and postmodernity. Some thought stimulated by Zygmunt Bauman", i Frenzel, Zagorska (red.): *From a One Party State to Democracy: Transition in Eastern Europe*, Amsterdam: Edition Rodopi, 1993, s. 21-43.
- Honig, Bonnie: *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Honig, Bonnie: *Democracy and the Foreigner*, Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W.: *Upplysningens dialektik. Filosofiska fragment*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 1996. [1944]

- Hughes, Bill: "Bauman's strangers: impairment and the invalidation of disabled people in modern and post-modern cultures", *Disability and Society*, vol. 17, nr. 5, 2002, s. 571-584.
- Hughes, Everett C.: "Social change and status protest: an essay on the marginal man", *Phylon*, nr. 10, 1949, s. 58-65.
- Igra, Ludvig: *Den tunna hinnan mellan omsorg och grymhet* (andra utgåvan), Stockholm: Bokförlaget Natur och kultur, 2003.
- Jacobsen, Michael H.: "Zygmunt Bauman. Nærhed i en global verden – om moral og etik i postmoderniteten", i Jacobsen, Michael H., Carleheden, Mikael & Kristiansen, Søren: *Tradition og fornyelse – en problemorienteret teoriehistorie for sociologien*, Aalborg: Aalborgs universitetsforlag, 2001, s. 449- 470.
- Jacobsen, Michael H.: *Zygmunt Bauman. Den postmoderne dialektik*, Köpenhamn: Hans Reitzel Forlag, 2004.
- Joas, Hans: "Bauman in Germany: modern violence and the problem of German self-understanding", *Theory, Culture & Society*, vol. 15, nr. 1, 1998, s. 47-56.
- Johansson, Per Magnus: "Förord", i Foucault, Michel: *Sexualitets historia. Band 1. Viljan att veta*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 2002, s. 7-31.
- Jonas, Hans: "The practical use of theory", *Social Research*, vol. 51, nr. 1, 1984, s. 65-90. [1959]
- Jonas, Hans: *Answarets princip. Utkast till en etik för den teknologiska civilisationen*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1991. [1979]
- Jordan, Elizabeth: *Travellers and Scottish Schools*, opublicerad akademisk avhandling, Edinburgh: Moray House Institute of Education, 1998.
- Junge, Mattias: "Zygmunt Bauman's poisoned gift of morality", *British Journal of Sociology*, vol. 52, nr. 1, 2001, s. 105-119.
- Junge, Mattias & Kron, Thomas (red.): *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik*, Opladen: Leske + Budrigh, 2001.
- Kastner, Jens: *Politik und Postmoderne. Libertäre Aspekte in der Soziologie Zygmunt Baumans*, Münster: Unrast, 2000.
- Kellner, Douglas: "Zygmunt Baumans postmodern turn", *Theory, Culture & Society*, vol. 15, nr. 1, 1998, s. 73-86.
- Kiddle, Cathy: *Traveller Children. A Voice for Themselves*, London: Jessica Kingsley Publishers, 1999.
- Kilminster, Richard & Varcoe, Ian: "Sociology, postmodernity and exile: an interview with Zygmunt Bauman", i Bauman, Zygmunt: *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge, 1992, s. 205-228.
- Kilminster, Richard & Varcoe, Ian (red.): *Culture, Modernity and Revolution. Essays in Honor of Zygmunt Bauman*, London: Routledge, 1996.
- Kilminster, Richard & Varcoe, Ian: "Introduction: intellectual migration and sociological insight", i Kilminster, Richard & Varcoe, Ian (red.): *Culture, Modernity and Revolution. Essays in Honor of Zygmunt Bauman*, London: Routledge, 1996, s. 1-21.
- Kilminster, Richard & Varcoe, Ian: "Three appreciations of Zygmunt Bauman", *Theory, Culture & Society*, vol. 15, nr. 1, 1998, s. 23-28.
- Kolakowski, Laszek: "A pleading for a revolution: a rejoinder to Zygmunt Bauman", *European Journal of Sociology*, vol. 11, nr. 20, 1970, s. 52-60.
- Kron, Thomas: *Moralische Individualität. Eine Kritik der postmodernen Ethik von Zygmunt Bauman und ihrer soziologischen Implikationen für eine sociale Ordnung durch Individualisierung*, Opladen: Leske + Budrigh, 2001.
- Kymlicka, Will: *Modern politisk filosofi. En introduktion*, Nora: Bokförlaget Nya Doxa, 1994. [1990]

- Kwiek, Marek: "Zygmunt Bauman and the question of the intellectuals in postmodernity", *Centre for Western European Studies Working Paper Series*, nr. 22, 1997.
- Labeledz, Leopold: "Introduction", i Kolakowski, Leszek: *Marxism and Beyond: On Historical Understanding and Individual Responsibility*, London: Pall Mall Press, 1996.
- Lash, Scott: "Postmodern ethics. The missing ground", *Theory, Culture & Society*, vol. 13, nr. 2, 1996, s. 91-104.
- Liégeois, Jean-Pierre: *Roma, Gypsy, Travellers*, Strasbourg: Council of Europe Press, 1995.
- Levinas, Emmanuel: *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Pittsburgh: Dequesne University Press, 1969. [1961]
- Levinas, Emmanuel: "Uniqueness", i Levinas, Emmanuel: *Entre Nous. Thinking-of-the-Other*, New York: Columbia University Press, 1998, s. 189-196. [1986]
- Levinas, Emmanuel: "The Other, utopia, and justice", i Levinas, Emmanuel: *Entre Nous. Thinking-of-the-Other*, New York: Columbia University Press, 1998, s. 223-233. [1988]
- Levine, Donald L.: "Simmel at a distance: on the history and systematics of the sociology of the stranger", *Sociological Focus*, vol. 10, nr. 1, s. 15-29, 1977.
- Lévi-Strauss, Claude: *Det vilda tänkandet*, Lund: Arkiv förlag, 1983. [1962]
- Lévi-Strauss, Claude: *Spillror av paradiset*, Lund: Arkiv förlag, 2000. [1955]
- Lofland, Lyn H.: *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*, New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1973.
- Lucassen, Leo, Willems, Wim & Cottaar, Annemarie (red.): *Gypsies and Other Itinerant Groups. A Socio-Historical Approach*, London: MacMillan Press Ltd., 1998.
- Liotard, Jean-François: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press, 1997. [1979]
- Løgstrup, Knud E.: *Det etiska kravet*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 1992. [1956]
- Maffesoli, Michel: *The Time of the Neo Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*, London: SAGE Publications, 1996. [1988]
- Marotta, Vince: "The stranger and social theory", *Thesis Eleven*, nr. 62, 2000, s. 121-134.
- Marotta, Vince: "Zygmunt Bauman: order, strangerhood and freedom", *Thesis Eleven*, nr. 70, 2002, s. 36-54.
- Marx, Karl och Engels, Friedrich: "Den tyska ideologin", i Marx, Karl: *Människans frigörelse* (i urval av Sven-Eric Liedman), Stockholm: Aldus/Bonniers, 1965, s. 123-180. [1845-1846]
- Marx, Karl och Engels, Friedrich: *Det kommunistiska manifestet*, Stockholm: Tidens förlag, 1977. [1848]
- Mathiesen, Thomas: *Tittarsamhället. Om medier och kontroll i det moderna samhället*, Göteborg: Bokförlaget Korpen, 1985. [1984]
- Mathiesen, Thomas: "The viewer society. 'Michel Foucault's Panopticon' revisited", *Theoretical Criminology*, vol. 1, nr. 2, 1997, s. 215-132.
- McLemore, S. Dale: "Simmel's stranger: a critique of the concept", *Pacific Sociological Review*, vol. 13, nr. 1, 1970, s. 86-94.
- Meyer, Julie: "The stranger and the city", *The American Journal of Sociology*, vol. 56, nr. 5, 1950, s. 476-483.
- Milgram, Stanley: *Obedience to Authority: an Experimental View*, London: Tavistock, 1974.

- Morawsky, Stefan: "Bauman's way of seeing the world", *Theory, Culture and Society*, vol. 15, nr. 1, 1998, s. 29-38.
- Mouffe, Chantal: *The Return to the Political*, London: Verso, 1993.
- Nijhof, Peter: "The right to inconsistency", *Theory, Culture & Society*, vol. 15, nr. 1, 1998, s. 87-112.
- Norman, Richard: *The Moral Philosophers. An Introduction to Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Park, Robert E. & Burgess, Ernest W.: *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago: University of Chicago Press, 1921.
- Parks, Robert E.: "Human migration and the marginal man", *American Journal of Sociology*, vol. 33, nr. 6, 1928, s. 881-893.
- Rachels, James: *The Elements of Moral Philosophy*, New York: McGraw-Hill, 1993.
- Ritzer, Georg: *Postmodern Social Theory*, New York: McGraw-Hill, 1997.
- Save the Children Fund: *Denied a future? The Right to Education. Roma/Gypsy & Traveller Children in Europe. Volume 1: South-East Europe*, London: The Save the Children Fund, 2001.
- Save the Children Fund: *Denied a future? The Right to Education. Roma/Gypsy & Traveller Children in Europe. Volume 2: Western & Central Europe*, London: The Save the Children Fund, 2001.
- Schuetz, Alfred: "The stranger: an essay in social psychology", *The American Journal of Sociology*, vol. 49, nr. 6, 1944, s. 499-507.
- Schuetz, Alfred: "The homecomer", *The American Journal of Sociology*, vol. 50, nr. 5, 1945, s. 396-376.
- Sennett, Richard: *The Uses of Disorder. Personal Identity and City Life*, New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1970.
- Richard, Sennett: *The Fall of the Public Man*, New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1976.
- Simmel, Georg: *The Sociology of Georg Simmel* (utgiven av Wolff, Kurt H.), New York: The Free Press, 1950. [1902-1917]
- Simmel, Georg: "Hur är samhället möjligt?", i Simmel, Georg: *Hur är samhället möjligt? – och andra essäer*, Göteborg: Bokförlaget Korpen, 1981, s. 63-80. [1908]
- Simmel, Georg: "Främlingen", i Simmel, Georg: *Hur är samhället möjligt? – och andra essäer*, Göteborg: Bokförlaget Korpen, 1981, s. 139-145. [1908]
- Siu, Paul C. P.: "The sojourner", *The American Journal of Sociology*, vol. 58, nr. 1, 1952, s. 34-44.
- Smith, Dennis: "Zygmunt Bauman. How to be a successful outsider", *Theory, Culture & Society*, vol. 15, nr. 1, 1998, 39-45.
- Smiths, Dennis: *Zygmunt Bauman: Prophet of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1999.
- Stichweh, Rudolf: "The stranger – on the sociology of difference", *Thesis Eleven*, nr. 51, 1997, s. 1-16.
- Stonequist, Everet V.: *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*, New York: Charles Scribner's sons, 1937.
- Stout, Jeffrey: *Ethics After Babel. The Languages of Morals and Their Discontents*, Boston: Beacon Press, 1988.
- Säfström, Carl Anders & Månsson, Niclas: "The limits of socialisation", *Interchange*, vol. 35, nr. 3, 2004.
- Szacki, Jerzy: "Wizje ludzkiego swiata. Studia ned spoleczna genera i funccja sociologii" [*Images of a Human World*], *Polish Sociological Bulletin*, vol. 13, nr. 1, 1966, s. 134-136.



- Tabboni, Simonetta: "The stranger and modernity: From equality of rights to recognition of difference", *Thesis Eleven*, nr. 43, 1995, s. 17-27.
- Tester, Keith: "Introduction", i Bauman, Zygmunt & Tester, Keith: *Conversation with Zygmunt Bauman*, Oxford: Blackwell Publishers, s. 2001, s. 1-15.
- Tester, Keith: "Paths in Zygmunt Bauman's social thought", *Thesis Eleven*, nr. 70, 2002, s. 55-71.
- Tester, Keith: *The Social Thoughts of Zygmunt Bauman*, Palgrave Macmillan, New York, 2004.
- Theodor-W.-Adorno-Preis der Stadt Frankfurt am Main, 1998.
- Theory, Culture & Society*, vol. 15, nr. 1, 1998.
- Thesis Eleven*, nr. 70, 2002.
- Torevell, David: "The terrorism of reason in the thought of Zygmunt Bauman", *New Blackfriars*, 1995, s. 141-153.
- Tyrowicz, Stanislaw: "Zarys sociologii. Zagadnienia i projekcja" [*Outline on Sociology. The Problem and Concepts*], *Polish Sociological Bulletin*, vol. 7, nr. 1, 1963, s. 96-98.
- Varcoe, Ian: "Identity and the limits of comparison: Bauman's reception in Germany", *Theory, Culture & Society*, vol. 15, nr. 1, 1998, s. 57-74.
- Varcoe, Ian: "Zygmunt Bauman", i Elliott, Anthony & Ray, Larry (red.): *Key Contemporary Social Theorists*, Oxford: Blackwell Publishing, 2003, s. 38-44.
- Varcoe, Ian & Kilminster, Richard: "Addendum: culture and power in the writings of Zygmunt Bauman", i Kilminster, Richard & Varcoe, Ian (red.) *Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman*, London: Routledge, 1996, s. 215-247.
- Weber, Max: "Vetenskap och politik", i *Tre klassiska texter*, Göteborg: Bokförlaget Korpen AB, s. 9-39, 1991. [1919]
- Weber, Max: "Politik som yrke", i *Tre klassiska texter*, Göteborg: Bokförlaget Korpen, s. 40-95, 1991. [1919]
- Weber, Max: *Ekonomi och samhälle. Förståelsesociologins grunder*, Lund: Argos Förlag AB, 1983. [1922]
- Weber, Max: *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, Lund: Argos Förlag AB, 1978. [1934]
- Welzer, Harald: "On the rationality of evil: an interview with Zygmunt Bauman", *Thesis Eleven*, nr. 70, 2002, s. 100-112. [1999]
- Wertheimer, Jack: *Unwelcome strangers: East European Jews in Imperial Germany*, New York: Oxford University Press, 1987.
- Winch, Peter: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul, 1988. [1958]
- Wood, Margaret Mary: *The Stranger: A Study in Social Relationship*, New York: Columbia University Press, 1934.
- Ödman, Per-Johan: *Tolkning, förståelse, vetande. Hermeneutik i teori och praktik*, Stockholm: Almqvist & Wiksell Förlag AB, 1979.

# Bilaga

## Bibliografi över Zygmunt Baumans engelskspråkiga författarskap 1962-2004

### 1962

“Values and standards of success of the Warsaw youth”, *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 2, nr. 1-2, s. 77-90.

“Social structure of the party organization in industrial works”, *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 2, nr. 3-4, s. 50-64.

### 1964

“Economic growth, social structure, elite formation: the case of Poland”, *International Social Science Journal*, vol. 16, nr. 2, s. 203-216.

### 1965

“Social structure and innovational personality”, *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 5, nr. 1, s. 54-59.

### 1966

“Three remarks on contemporary educational problems”, *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 6, nr. 1, s. 77-89.

“Two notes of mass culture”, *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 6, nr. 1, s. 58-74.

“The limitations of perfect planning”, *Co-existence*, vol. 3, nr. 2, s. 145-162.

### 1967

“Image of man in modern sociology”, *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 7, nr. 1, s. 12-21.

“Some problems in contemporary education”, *International Social Science Journal*, vol. 19, nr. 3, s. 325-337.

“Modern times, modern Marxism”, *Social Research*, vol. 34, nr. 3, s. 399-415.

“Polish youth and politics”, *Polish Round Table*, vol. 1, s. 69-77.

“In memory of Julian Hochfeld”, *Polish Round Table*, vol. 1, s. 203-204.

### 1968

“Semiotics and the function of culture”, *Social Science Information*, vol. 7, nr. 3, s. 19-34.

“Marx and the contemporary theory of culture”, *Social Science Information*, vol. 7, nr. 3, s. 69-80.

“Macrosociology and social research in contemporary Poland”, *The Social Sciences: Problems and Orientations, Selected Studies*, Hague: Mouton/UNESCO, s. 169-177.

### 1970

“Social dissent in the East European political system”, *European Journal of Sociology*, vol. 12, nr. 1, s. 25-51.

### 1971

“Use of information: when social information becomes desired”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 393, nr. 1, s. 20-31.

“20 years after: crisis of Soviet-type systems”, *Problems of Communism*, vol. 20, nr. 6, s. 45-53.

### 1972

*Between Class and Élite. The Evolution of the British Labour Movement: A Sociological Study* (översättning från polska: Sarah Patterson), Manchester: Manchester University Press. [1960]

“The second generation socialism. A review of socio-cultural trends in contemporary Polish society”, i Shapiro, Leonard (red.): *Political Oppositions in One-Party States*, London: Macmillan, s. 217-240.

“Praxis: the controversial culture-society paradigm”, i Shanin, Teodor (red.): *Rules of the Game: Cross-Disciplinary Essays in Scholarly Thought*, London: Tavistock, s. 303-321.

“Culture, values and science of society”, *The University of Leeds Review*, vol. 15, nr. 2, s. 185-203.

### 1973

*Culture as Praxis*, London: Routledge & Kegan Paul.

“The structuralist promise”, *The British Journal of Sociology*, vol. 24, nr. 1, s. 67-83.

“On the philosophical status of ethnomethodology”, *Social Review*, vol. 21, nr. 1, s. 5-23.

“Between state and society”, *International Journal of Contemporary Sociology*, vol. 10, nr. 1, s. 9-25.

Recension av Poggi, Gianfranco, “Images of Society: Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim”, *Times Higher Education Supplement*, nr. 13, s. 29.

#### 1974

“Officialdom and class: bases of inequality in socialist society”, i Parkin, Frank (red.): *The Social Analysis of Class Structure*, London: Tavistock, s. 129-148.

Recension av Hollander, Paul, “Soviet and American Society: A Comparison”, *American Political Science Review*, vol. 68, nr. 4, s. 1811-1812.

Recension av Lukes, Steven, “Individualism”, *The Sociological Review*, vol. 22, nr. 1, s. 157.

Recension av Lane, David & Kolankiewicz, George, “Social Groups in Polish Society”, *Slavonic and East European Review*, vol. 52, nr. 127, s. 306-309.

#### 1976

*Socialism. The Active Utopia*, New York: Holmes and Meier Publishers.

*Towards a Critical Sociology: An Essay on Common-Sense and Emancipation*, London: Routledge & Kegan Paul.

“The party in the system management phase”, i Janos, Andrew, C. (red.): *Authoritarian Politics in Communist Europe: Uniformity and Diversity in One-Party States*, Berkeley: University of California, s. 81-109.

Recension av Balandier, Georg, “Gurvitch”, *Sociology*, vol. 10, nr. 2, s. 382-383

Recension av tidskriften “Theory and Society”, *Sociology*, vol. 10, nr. 3, s. 525-528.

“Marx to Parsons”. Recension av Habermas, Jürgen, “Legitimation Crisis”, *New Society*, vol. 38, nr. 733, s. 147-148.

#### 1978

*Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding*, London: Hutchinson.

Recension av Lane, David, “The Socialist Industrial State: Towards a Political Sociology of State Socialism”, *Sociology*, vol. 12, nr. 1, s. 181-182.

Recension av Lévi-Strauss, Claude, “Structural Anthropology, vol. II”, *Sociology*, vol. 12, nr. 1, s. 188-189.

“The Phenomenon of Norbert Elias”. Recension av Elias, Norbert “The Civilizing Process, vol. 1: The History of Manners” och “What is Sociology?” samt Goudsblom, Johann, “Sociology in the Balance: A Critical Essay” och “Human Figurations: Essays for Norbert Elias”, *Sociology*, vol. 13, nr. 1, s. 117-125.

Recension av Robertson, Roland, “Meaning and Change: Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies”, *The British Journal of Sociology*, vol. 30, nr. 3, s. 376-377.

### 1979

“Comment on Eastern Europe”, *Studies in Comparative Communism. An Interdisciplinary Journal*, vol. 7, nr. 2-3, s. 184-189.

### 1980

Recension av Horn, Schwan, A. & Weingarter, H., “Sozialismus in Theorie und Praxis: Festschrift für Richard Löwenthal”, *Political Studies*, vol. 28, nr. 1, s. 178.

Recension av Schmalenbach, Herman, “On Society and Experience”, *Sociology*, vol. 14, nr. 2, s. 338-339.

Recension av Manuel, Frank E. & Manuel, Fritzie P., “Utopian Thought in the Western World”, *Sociology*, vol. 14, nr. 4, s. 664-666.

### 1981

“On the maturation of socialism”, *Telos*, nr. 47, s. 48-54.

### 1982

*Memories of Class: The Pre-History and After-Life of Class*, London: Routledge & Kegan Paul.

Recension av Parkin, Frank, “Max Weber” och Marshall, Gordon, “In Search for the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber’s Protestant Ethics Thesis”, *Times Literary Supplement*, nr. 4135, s. 715.

Recension av Schütz, Alfred, “Making Sense of Reification”, “Life Forms and Meaning Structure” och Thomas B., “A Constructionist Theory”, *Times Literary Supplement*, nr. 4155, s. 1283.

Recension av Sennett, Richard, “Authority”, *Theory, Culture and Society*, vol. 1, nr. 2, s. 128-130.

Recension av Clarke, Simon, “The Foundations of Structuralism: A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement”, *Sociology*, vol. 16, nr. 3, s. 451-453.

### 1983

“Ideology and the ‘weltanschauung’ of the intellectuals”, *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 7, nr. 1-2, s. 104-117.

“Industrialism, consumerism and power”, *Theory, Culture & Society*, vol. 1, nr. 3, s. 32-43.

“Leave it to the experts”. Recension av Outhwaite, William, “Concept Formation in Social Science”, *Times Literary Supplement*, nr. 4178, s. 441.

Recension av av Touraine, Alain, Hegedus, Zsuzsa, Dubet, François & Wieviorka, Michel, “Anti-Nuclear Protest: The Opposition to Nuclear Energy in France” och Touraine, Alain, Dubet, François, Wieviorka, Michel & Strzelecki, Jan, “Solidarite: Analyse d’un mouvement social. Pologne: 1980-1981”, *Sociology*, vol. 17, nr. 4, s. 596-598.

Recension av Keat, Russel, “The Politics of Social Theory: Habermas, Freud and the Critique of Positivism”, *The British Journal of Sociology*, vol. 34, nr. 1, s. 154-156.

#### **1984**

”Review-symposium on Soviet-type societies”. Symposium om Féher, Ferenc, Heller, Agnes & Markus, Gyorgy, “Dictatorship Over Needs” och Zaslavsky, Victor, “The Neo-Stalinist State: Class, Ethnicity and Consensus in Soviet Society”, *Telos*, nr. 60, s. 173-180.

Recension av Bêteille, André, “The Idea of Natural Inequality and Other Essays”, *Sociology*, vol. 18, nr. 4, s. 601.

Recension av Wagner, Helmut R., “Alfred Schütz: An Intellectual Biography”, *Times Literary Supplement*, nr. 4235, s. 621.

#### **1985**

“On the origins of civilisation: a historical note”, *Theory, Culture & Society*, vol. 2, nr. 3, s. 7-14.

“Stalin and the peasant revolution: a case study in the dialectics of master and slave”, *Leeds Occasional Papers in Sociology*, nr. 19.

“One-sided solutions”. Recension av James, Susan, “The Content of Social Explanations”, *Times Literary Supplement*, 22 februari, s. 211.

Recension av Taras, Ray, “Ideology in a Socialist State: Poland 1956-1983”, *Soviet Studies*, vol. 37, nr. 4, s. 577-578.

#### **1986**

“The Left as the counter-culture of modernity”, *Telos*, nr. 70, s. 81-93.

“Review-symposium on Soviet Peasants”. Symposium om Timofeev, Lev, “Soviet Peasants”, *Telos*, nr. 68, s. 124-127.

Recension av Eyerman, Ron, “False Consciousness and Ideology in Marxist Theory”, *Sociology*, vol. 20, nr. 3, s. 467-468.

### 1987

*Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*, Cambridge: Polity Press.

“The importance of being a Marxist”, i Outhwaite, William & Mulkay, Michael (red.): *Social Theory and Social Criticism: Essays for Tom Bottomore*, Oxford: Basil Blackwell, s. 1-9.

“Intellectuals in East-Central Europe: continuity and change”, *East European Politics and Societies*, vol. 1, nr. 2, s. 162-186.

“Freedom at a price: postmodernism and consumerism. Unstately pleasure dome”, *New Statesman*, 25 september, s. 20-21.

“From here to modernity – redefining the project of the Left. Fighting the wrong shadow”, *New Statesman*, 23 oktober, s. 20-22.

“The philosopher in the age of noise”. Recension av Bernstein, Richard J., “Philosophical Profiles”, *Theory, Culture and Society*, vol. 4, nr. 1, s. 157-165.

“Postmodernity in search of sociology”. Recension av Hekman, Susan J., “Hermeneutics and the Sociology of Knowledge”, *Theory, Culture and Society*, vol. 4, nr. 1, s. 172-176.

Recension av Robert, Nisbet, “The Making of the Modern Society”, *Contemporary Sociology*, vol. 16, nr. 6, s. 902-903.

“The adventure of modernity”. Recension av Dews, Peter, “Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas”, *Times Literary Supplement*, 13 februari, s. 155.

### 1988

*Freedom*, Milton Keynes: Open University Press.

“On immoral reason and illogical morality”, *Polin*, nr. 3, s. 294-301.

“Exit visas and entry tickets: paradoxes of Jewish assimilation”, *Telos*, nr. 77, s. 45-77.

“The twisted road to Perestroika”, *The Jewish Quarterly*, vol. 35, nr. 3, s. 9-15.

“Sociology after the Holocaust”, *The British Journal of Sociology*, vol. 39, nr. 4, s. 469-497.

“Sociology and postmodernity”, *Sociological Review*, vol. 36, nr. 4, s. 790-813.

“Britain’s exit from politics”, *New Statesman & Society*, vol. 1, nr. 8, s. 34-38.

“Is there a postmodern sociology?”, *Theory, Culture & Society*, vol. 5, nr. 2-3, s. 217-237.

“Strangers: the social construction of universality and particularity”, *Telos*, nr. 78, s. 7-42.

Recension av Whimster, Sam & Lash, Scott, “Max Weber, Rationality and Modernity”, *The International Journal of Sociology and Social Policy*, vol. 8, nr. 6, s. 76-79.

Recension av Gellner, Ernst, “Culture, Identity and Politics”, *Times Literary Supplement*, 1 januari, s. 4.

“The second disenchantment”. Recension av Baudrillard, Jean “La Guache divine” och “Les Strategies fatales”, *Theory, Culture and Society*, vol. 5, nr. 4, s. 738-743.

“Disappearing into the desert”. Recension av Baudrillard, Jean, “America” och “Selected Writings”, *Times Literary Supplement*, 16 december, s. 1391.

Recension av Hurwic-Nowakowska, Irena, “A Social Analysis of Postwar Polish Jewry”, *Polin*, nr. 3, s. 438-442.

Recension av Luhmann, Niklas, “Love as Passion: The Codification of Intimacy”, *American Journal of Sociology*, vol. 93, nr. 5, s. 1240-1243.

Recension av Habermas, Jürgen, “The Philosophical Discourse of Modernity”, *Sociology*, vol. 22, nr. 3, s. 473-475.

## 1989

*Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press.

“Legislators and interpreters: culture as ideology of intellectuals”, i Haferkamp, Hans (red.): *Social Structure and Culture*. Berlin: de Gruyter, s. 313-332.

“Hermeneutics and modern social theory”, i Held, David & Thompson, John B. (red.): *Social Theory of Modern Societies: Giddens and His Critics*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 34-55.

“Poland on its own”, *Telos*, nr. 79, s. 47-68.

“Sociology and postmodernity”, *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 29, nr. 3-4, s. 81-98.

“Sociological responses to postmodernity”, *Thesis Eleven*, nr. 23, s. 35-63.

“The war against forgetfulness”, *The Jewish Quarterly*, vol. 35, nr. 4, s. 44-47.



“The homecoming of unwelcome strangers”, *The Jewish Quarterly*, vol. 36, nr. 3, s. 14-23.

Recension av Archer, Margaret S., “Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory”, *History of the Human Sciences*, vol. 2, nr. 2, s. 260-265.

“Death of a lyrical socialist”. Recension av Strzelecki, Jan, “Kontynuacje”, *Times Literary Supplement*, 3 februari, s. 103.

Recension av Szacka, Barbara, “Polska dzieciaca”, *Times Literary Supplement*, 24 november, s. 1295.

“A world unmade”. Recension av Jasinska-Kania, Aleksandra, Osobowosc, “Orientacje Moralne i Postawy Polityczne” och Andrezej, Richard & Sulek, Antoni, “Legitymacja – Klasyczne Teorie i Polskie Doswiadczenia”, *Times Literary Supplement*, 24 november, nr. 1295.

Recension av David, Frisby, “Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin”, *The British Journal of Sociology*, vol. 40, nr. 4, s. 701-702.

Recension av Dench, Geoff, “Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence”, *The British Journal of Sociology*, vol. 40, nr. 4, s. 709-711.

“The end was in the beginning”. Recension av Jaroslowski, Jan, “Die Marxistische Bewegung und die Polenfrage”, *Times Literary Supplement*, 22 december, s. 1406.

## 1990

*Thinking Sociologically*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

“From pillars to post”, *Marxism Today*, s. 20-25.

“Effacing the face: on the social management of moral proximity”, *Theory, Culture & Society*, vol. 7, nr. 1, s. 5-38.

“Assimilation and Enlightenment (in reference to the Jewish experience in Germany)”, *Society*, vol. 27, nr. 6, s. 71-81.

“Philosophical affinities of postmodern sociology”, *Sociological Review*, vol. 38, nr. 3, s. 441-454.

“Modernity and ambivalence”, *Theory, Culture & Society*, vol. 7, nr. 2-3, s. 143-169.

“Communism: a post-mortem”, *Praxis International*, vol. 10, nr. 3-4, s. 185-192.

Recension av Mennell, Stephen, “Norbert Elias: Civilization and the Human Self-Image”, *Sociological Review*, vol. 30, nr. 2, s. 366-369.

“The twilight of the new politics”. Recension av Goldfarb, Jeffrey C., “Beyond Glasnost: The Post-Totalitarian Mind”, *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 14, nr. 1-3, s. 230-232.

Recension av Schatz, Jaff, “The Generation. The Rise and Fall of the Generation of Jewish Communist in Poland”, *Acta Sociologica*, vol. 33, nr. 2, s. 175-176.

Recension av Kellner, Douglas, “Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond”, *Sociology*, vol. 24, nr. 4, s. 697-699.

“Make it impersonal”. Recension av Staub, Ervin, “The Roots of Evil: The Origins of Genocide and Other Group Violence”, *Times Literary Supplement*, 6 juli, s. 722.

“What the facts won’t warrant”. Recension av Runciman, Walter G., “Confessions of a Reluctant Theorists”, *Times Literary Supplement*, 24 maj, s. 28.

“Totalitarian perceptions”. Recension av Kara-Murza, Aleksej A. & Voskresenskii, Aleksei K., “Totalitarizm kak istoricheskkii fenomen” och Nieciunski, Witold & Zukowski, Tomasz, “Studia nad ladem spolecznym”, *Times Literary Supplement*, 18 oktober, s. 1095.

## 1991

*Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity Press.

“Critical theory”, i Etzkowitz, Henry & Glassman, Ronald M. (red.): *The Resurgence of Social Theory: Classical and Contemporary*, Itasca: F. E. Peacock, s. 277-303.

“Postmodernity: chance or menace?”, Lancaster: Centre for the Study of Cultural Values.

“The social manipulation of morality, moralizing actors, adiaphorizing action”, *Theory, Culture & Society*, vol. 8, nr. 1, s. 139-153.

“A sociological theory of postmodernity”, *Thesis Eleven*, nr. 29, s. 33-46.

“Living without an alternative”, *Political Quarterly*, vol. 62, nr.1, s. 35-44.

“Jacek Tarkowski: in memoriam”, *Telos*, nr. 89, s. 102.

Recension av Mayer, Arno J., “Why Did the Heavens not Darken?: ‘The Final Solution’ in History”, *Social History*, vol. 16, nr. 3, s. 391-394.

Recension av Leiss, William, “Under Technology’s Thumb”, *Canadian Journal of Sociology*, vol. 16, nr. 1, s. 107-109.

Recension av Wolff, Kurt H., “O Loma!: Constituting a Self (1977-84)”, *The Sociological Review*, vol. 39, nr. 2, s. 411-412.

“The banality of the good”. Recension av Todorov, Tzvetan, “Face à l’extrême”, *Times Literary Supplement*, 14 juni, s. 13.

“How the defeated answer back”. Recension av Scott, James C., “Domination and the Arts of Resistance”, *Times Literary Supplement*, 11 januari, s. 7.

“What happened and what didn’t”. Recension av Hawthorn, Geoffrey, “Plausible Worlds”, *Times Literary Supplement*, 11 oktober, s. 26.

Recension av Boudon & Richard, Bourricaud, François, “A Critical Dictionary of Sociology”, *The British Journal of Sociology*, vol. 42, nr. 2, s. 295-297.

## 1992

*Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Cambridge: Polity Press.

*Intimations of Postmodernity*, London: Routledge.

“The Polish predicament: a model in search of class interests”, *Telos*, nr. 92, s. 113-130.

“Soil, blood and identity”, *Sociological Review*, vol. 40, nr. 4, s. 675-701.

“Love in adversity: on the state and the intellectuals, and the state of the intellectuals”, *Thesis Eleven*, nr. 31, s. 81-104.

“Survival as a social construct”, *Theory, Culture & Society*, vol. 9, nr. 1, s. 1-36.

“Foreword”, i Crepeau, Franco: *Social Action and Power*, Oxford: Blackwell Publishers, s. vii-x.

Recension av Beetham, David, “The Legitimation of Power” och O’Keane, Rosemary H. T., “The Revolutionary Reign of Terror: The Role of Violence in Political Change”, *Sociology*, vol. 26, nr. 3, s. 551-554.

“Philosophy as the mirror of time”. Recension av Rorty, Richard, “Philosophical Papers” och Malachowski, Alan, “Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)”, *History of Human Sciences*, vol. 5, nr. 3, s. 57-63.

“The lesser evil”. Recension av Duinn, John, “Democracy: The Unfinished Journey, 508BC to AD1993” och Zolo, Danilo, “Democracy and Complexity: A Realist Approach”, *Times Literary Supplement*, nr. 4671, s. 11.

Recension av Schlesinger, Philip, “Media, State and Nation: Political Violence and Collective Identities”, *Media, Culture & Society*, vol. 14, nr. 3, s. 489-492.

Recension av Corrigan, Philip, “Social Forms/Human Capacities: Essays in Authority and Differences”, *The Sociological Review*, vol. 40, nr. 1, s. 168-170.

Recension av Wellmer, Albrecht, "The Persistence of Modernity: Essays in Aesthetics, Ethics and Postmodernism", *The Journal of the British Sociological Association*, vol. 26, nr. 1, s. 173-175.

Recension av Hall, John A. & Jarvie, Ian C., "Transition to Modernity: Essays on Power, Wealth and Belief", Smart, Barry, "Modern Conditions, Postmodern Controversies" och White, Stephen K., "Political Theory and Postmodernism", *Political Studies*, vol. 40, nr. 2, s. 365-366.

"The Solution as a Problem". Recension av Beck, Ulrich, "Risk Society: Towards a New Modernity", *Times Higher Education Supplement*, 13 november, s. 25.

"Competing concepts". Recension av Lockwood, David "Solidarity and Schism. 'The Problem of Disorder' in Durkheimian and Marxist Sociology", *Times Literary Supplement*, 29 maj, s. 26.

### 1993

*Postmodern Ethics*, Oxford: Basil Blackwell.

"The sweet scent of decomposition", i Rojek, Chris & Turner, Bryan S. (red.): *Forget Baudrillard?*, London: Routledge, s. 22-46.

"A postmodern revolution?", i Frenzel-Zagórska, Janina (red.): *From a One Party State to Democracy: Transition in Eastern Europe*, Amsterdam: Edition Rodopi, s. 3-19.

"Dismantling a Patronage State", i Frenzel-Zagórska, Janina (red.): *From a One Party State to Democracy: Transition in Eastern Europe*, Amsterdam: Edition Rodopi, s. 139-154.

"Walter Benjamin the intellectual", *New Formations*, nr. 20, s. 47-58.

"The scandal of death", *New Statesman & Society*, vol. 6, nr. 248, s. 20-22.

"Modernity", i Krieger, Joel (red.): *The Oxford Companion to Politics of the World*, Oxford: Oxford University Press, s. 592-596.

"The Holocaust: fifty years later", i Grinberg, Daniel (red.): *The Holocaust Fifty Years After. 50th Anniversary of the Warsaw Ghetto Uprising*. Warsaw: Wydawnictwo DiG, s. 23-33.

"Europe of the Tribes", i Schäfers, Bernhard (red.): *Lebensverhältnisse und soziale Konflikte im neuen Europa*, Frankfurt: Campus Verlag, s. 735-745.

"Chance a fine thing?". Recension av Goodwin, Barbara, "Justice by Lottery", *Times Literary Supplement*, 12 mars, s. 23.

Recension av Smart, Barry, "Postmodernity: Key Ideas", *Political Studies Association*, s. 728.

“Philosophy for everyday – though not for everyone”. Recension av Rose, Gillian, “The Broken Middle: Out of Our Ancient Society”, *Economy and Society*, vol. 22, nr. 1, s. 114-122.

Recension av Christine, Nils, “Crime Control as Industry: Toward Gulag, Western Style?”, *Sociology*, vol. 27, nr. 3, s. 555-556.

Recension av Giddens, Anthony, “The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies”, *Sociological Review*, vol. 41, nr. 2, s. 363-368.

Recension av Elias, Norbert, “The Society of Individuals”, *Sociological Review*, vol. 41, nr. 3, s. 585-589.

### 1994

“Alone again: ethics after certainty”, London: Demos.

“Morality without ethics”, *Theory, Culture & Society*, vol. 11, nr. 4, s. 1-34.

“A revolution in the theory of revolutions?”, *International Political Science Review*, vol. 15, nr. 1, s. 15-24.

“Deceiving the 20th century”, *New Statesman & Society*, vol. 7, nr. 296, s. 24-25.

“Narrating modernity”, Burnheim, John (red.): *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam: Editions Rodopi, s. 97-120.

“Sociology’s changing face”. Recension av Marshall, Gordon, “The Concise Oxford Dictionary of Sociology”, *Times Literary Supplement*, 17 juni, s. 30.

Recension av Martins, Herminio, “Knowledge and Passion: Essays in Honour of John Rex”, *Sociology*, vol. 28, nr. 2, s. 629-631.

Recension av Douglas, Mary, “Risk and Blame: Essays in Cultural Theory”, *British Journal of Sociology*, vol. 45, nr. 1, s. 143-144.

Recension av Rose, Gillian, “Judaism and Modernity: Philosophical Essays”, *Sociological Review*, vol. 42, nr. 3, s. 572-576.

Recension av Fein, Helen, “Genocide: A Sociological Perspective”, *Sociology*, vol. 28, nr. 2, s. 613-614.

Recension av Isaac, Jeffrey C., “Arendt, Camus, and Modern Revolution”, *Sociology*, vol. 28, nr. 1, s. 317-318.

Recension av Campbell, David & Dillon, Michael, “The Political Subject of Violence”, *Political Studies Association*, s. 760-761.

## 1995

*Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Basil Blackwell.

“Searching for a centre that holds”, i Featherstone, Mike, Lash, Scott & Robertson, Roland (red.): *Global Modernities*, Sage publications Ltd., s. 140-154.

“Making and unmaking of strangers”, *Thesis Eleven*, nr. 43, s. 1-16.

“Communitarianism, freedom, and the nation-state”, *Critical Review*, vol. 9, nr. 4, s. 539-553.

“Age of extremes”, *New Statesman & Society*, vol. 8, nr. 338, s. 18-20.

“Modernity’s inner demons”, *Tikkun*, vol. 10, nr. 4, s. 40-42.

“Dream of purity”, *Theoria*, nr. 86, s. 49-60.

“Savoir: The cul-de-sac of pouvoir”. Recension av Wagner, Peter, “A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline”, *Times Higher Education Supplement*, nr. 1175, s. 23.

## 1996

“From pilgrim to tourist – or a short story of identity”, i Hall, Stuart & du Gay, Paul (red.): *Questions of Cultural Identity*, Sage publications Ltd., s. 18-36.

“Morality in the age of contingency”, i Heelas, Paul, Lash, Scott & Morris Paul: *Detraditionalization*, Oxford: Blackwell, s. 49-58.

“Foreword”, i Morawski, Stefan: *The Troubles with Postmodernism*, London: Routledge, s. vii-xi.

“The moth seek out the lamp”, *New Statesman & Society*, vol. 125, nr. 4308, s. 21-24.

“Assimilation into exile: the Jew as a Polish writer”, *Poetics Today*, vol. 17, nr. 4, s. 569-598.

“Image and substance: the management of performance as rhetoric or reality?”, *Personal Review*, vol. 22, nr. 2, s. 3-21.

“When violence becomes the defence of order”. Recension av Keate, John, “Reflections on Violence”, *Times Literary Supplement*, 23 augusti, s. 30.

Recension av Mestrovic, Stjepan G., “The Barbarian Temperament: Toward a Postmodern Critical Theory”, *Political Studies*, vol. 43, nr. 1, s. 220.

## 1997

*Postmodernity and its Discontents*, Cambridge: Polity Press.

“The haunted house”, *New Internationalist*, nr. 289, s. 24-26.

“Unelectable, irreplaceable fun”, *New Statesman & Society*, vol. 126, nr. 4317, s. 32.

“The camps: Eastern, Western, modern”, *Studies in Contemporary Jewry*, vol. 13, s. 30-40.

“The age of arrogance, the age of humility”, *2B Journal*, nr. 11-12, s. 30-34.

Recension av Giddens, Anthony, “In Defence of Sociology: Essays, Interpretations and Rejoinders”, *Thesis Eleven*, nr. 51, s. 132-137 och *Times Literary Supplement*, nr. 4927, s. 32.

“No way back to bliss”. Recension av Offe, Claus, “Modernity and the State: East, West”, *Times Literary Supplement*, nr. 4895, s. 4-5.

## 1998

*Work, Consumerism and the New Poor*, Milton Keynes: Open University Press.

*Globalization: The Human Consequences*, Cambridge: Polity Press.

“Identity – then, now, what for?”, *Polish Sociological Review*, vol. 3, nr. 123, s. 205-216.

“Sociological Enlightenment – for whom, about what?”, *Dansk Sociologi*, vol. 9, s. 43-54.

“What prospects of morality in times of uncertainty?”, *Theory, Culture & Society*, vol. 15, nr. 1, s. 11-22.

“The Holocaust’s life as a ghost”, *Tikkun*, vol. 13, nr. 4, s. 33-38.

“On postmodern uses of sex”, *Theory, Culture & Society*, vol. 15, nr. 3-4, s. 19-33.

“On glocalization: or globalization for some, localization for some others”, *Thesis Eleven*, nr. 54, s. 37-49.

“Time and class – new dimensions of stratification”, *Sociologisk rapportserie*, vol. 7. Sociologisk institut, Københavns universitet.

“Europe of strangers”,

[http://www.transcomm.ox.ac.uk/www.root/working\\_papers.htm](http://www.transcomm.ox.ac.uk/www.root/working_papers.htm).

“What chances of morality in times of uncertainty?”, *Associations*, vol. 2, nr. 2, s. 161-173.

“Postmodern adventures of life and death”, i Scamber, Graham & Higgs, Paul (red.): *Modernity, Medicine and Health: Medical Sociology Towards 2000*, London: Routledge, s. 216-231.

“Allosemitism: premodern, modern, postmodern”, i Cheyette, Bryan & Marcus, Laura (red.): *Modernity, Culture and the 'Jew'*, Stanford: Stanford University Press, s. 143-156.

“Death as industry”. Recension av Johnsson, Robert, “Death Work: A Study of the Modern Execution Process” och Trombley, Stephen, “The Execution Protocol”, *Telos*, nr. 113, s. 150-156.

Recension av Beilharz, Peter, “Imagining the Antipodes – Culture, Theory and the Visual in the Work of Bernard Smith”, *Thesis Eleven*, nr. 53, s. 132-136.

Recension av Castells, Manuel, “The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. I: the Rise of the Net Work Society”, “The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. II: the Power of Identity” och “The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. III: End of the Millennium”, *Political Studies Association*, s. 803-804.

“Target practice”. Recension av av Jarvis, Robert, “System Effects: Complexity in Political and Social Life”, *Times Literary Supplement*, nr. 4951, s. 28.

Recension av Miles, Steven, “Consumerism as a Way of Life”, *Social Forces*, vol. 78, nr. 1, s. 394-395.

## 1999

*Culture as Praxis* (andra utgåvan), London: SAGE Publications.

*In Search of Politics*, Cambridge: Polity Press.

“On universal morality and moral universalism”, i Lund, Christina (red.): *Development and Rights: Negotiating Justice in Changing Societies*, London: Frank Cass, s. 7-18.

“Critique – privatized and disarmed”, *Zeitschrift für Kritische Theorie*, vol. 5, nr. 9, s. 121-131.

“The burning of popular fear”, *New Internationalist*, nr. 310, s. 20-24.

“The world inhospitable to Levinas”, *Philosophy Today*, vol. 43, nr. 2, s. 151-168.



“Time and space reunited”, *Framtider International*, vol. 9, s. 9-13.

“Urban space wars: on destructive order and creative chaos. *Citizenship Studies*, vol. 3, nr. 2, s. 173-185.

”Modern adventures of procrastination”, *Parallax*, vol. 5, nr. 1, s. 3-6.

“Modernity as history of time”, *Concept of Transformation*, vol. 3, nr. 2, s. 229-248.

“Faith and gratification”, *Concilium*, nr. 4, s. 3-9.

“The self in a consumer society”, *The Hedgehog Review*, vol. 1,  
<http://www.virginia.edu/iasc/hh/THRtoc1-1.html>.

“Let the good times roll”. Recension av Fukuyama, Francis, “The Greater Disruption: Human Nature and the Reconstruction of Social Order”, *Guardian*, 19 juni,  
<http://www.guardian.co.uk/archive/Article/0,4273,3876320,00.html>.

## 2000

*Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.

“Ethics of individuals”, *Canadian Journal of Sociology*, vol. 25, nr. 1, s. 83-96.

“On writing: on writing sociology”, *Theory, Culture & Society*, vol. 17, nr. 1, s. 79-89.

“The deficiencies of community”, *The Responsive Community: Rights and Responsibilities*, vol. 10, nr. 3, s. 74-80.

“Social issues of law and order”, *British Journal of Criminology*, nr. 40, s. 205-221.

“Am I my brother's keeper?”, *European Journal of Social Work*, vol. 3, nr. 1, s. 5-11.

“What it means to be excluded: living to stay apart – or together?”, i Askonas, Peter & Steward, Angus (red.): *Social Inclusion: Possibilities and Tensions*, New York: St. Martin's Press, s. 73-88.

“Urban battlefields of time/space wars”, *Politologiske studier*, nr. 7,  
<http://www.politologiske.dk/artikel01-ps7.htm>.

“Does reading have a future?”,  
<http://www.honco.net/100day/02/2000-0911-bauman.html>.

“On art, death and postmodernity and what they do to each other”, *Fresh Cream: Contemporary Art in Culture: 10 Curators, 10 Writers, 100 Artists*, New York: Phaidon Press Ltd., s. 20-23.

Recension av Luhman, Niklas, "Observations of Modernity", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 6, nr. 3, s. 554.

"The man from Waco". Recension av Oakes, Guy & Vidich, Arthur J., "Collaboration, Reputation, and Ethics in American Academic Life", *Times Literary Supplement*, nr. 5075, s. 6.

## 2001

*Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge: Polity Press.

*The Individualized Society*, Cambridge: Polity Press.

*Thinking Sociologically* (andra utgåvan, författad tillsammans med Tim May), Oxford: Blackwell Publishers.

"Foreword", i Engeking, Barbara (red. av Paulsson, Gunnar S.): *Holocaust and Memory. The Experience of the Holocaust and Its Consequences: An Investigation Based on Personal Narratives*, London: Leicester University Press, s. vii-ix.

"The great war of recognition", *Theory, Culture & Society*, vol. 18, nr. 2-3, s. 137-150.

"Excess: an obituary", *Parallax*, vol. 7, nr. 1, s. 85-91.

"Uses and disuses of urban space", i Czarniawska, Barbara & Solli, Rolf (red.): *Organizing metropolitan space and discourse*, Malmö: Liber, s. 15-32.

"Consuming life", *Journal of Consumer Culture*, vol. 1, nr. 1, s. 9-29.

"Wars of the globalization era", *European Journal of Social Theory*, vol. 4, nr. 1, s. 11-28.

"The Ethical Challenge of Globalization", *New Perspectives Quarterly*, vol. 18, nr. 4, [http://www.iadb.org/etica/Documentos/abs\\_bau\\_theet-i.pdf](http://www.iadb.org/etica/Documentos/abs_bau_theet-i.pdf).

"Quality and inequality", *The Guardian*, 29 december, <http://www.guardian.co.uk/print/0,3858,4326548-103418,00.html>

Recension av Fulbrook, Mary, "Interpretation of the Two Germanies, 1945-1990", *Sociology*, vol. 35, nr. 3, s. 787-789.

Recension av Kubiak, Hieronim & Wiatr, Jerzy J., "Between Animosity and Utility: Political Parties and their Matrix", *Times Literary Supplement*, nr. 5107, s. 33.

Recension av Touraine, Alain, "Can We Live Together? Equality and Difference", *New Political Economy*, vol. 6, nr. 3, s. 427-429.

## 2002

*Society under Siege*, Cambridge: Polity Press.

“Cultural variety or variety of cultures?”, i Malesevic, Sinisa & Haugaard, Mark (red.): *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalization*, London: Pluto Press, s. 167-180.

“Reconnaissance wars of the planetary frontierland”, *Theory, Culture & Society*, vol. 19, nr. 4, s. 81-90.

“The 20<sup>th</sup> Century: the end or the beginning?”, *Thesis Eleven*, nr. 70, s. 15-25.

“The fate of humanity in the post-Trinitarian world”, *Journal of Human Rights*, vol. 1, nr. 3, s. 283-303.

“Whatever happened to compassion?”, i Bentley, Tom & Jones, Daniel Stedman (red.): *The Moral Universe*. London: Demos, s. 41-46.

“Living and dying in the planetary frontier-land”, *Tikkun*, vol. 17, nr. 2, s. 33-42.

“Global solidarity”, *Tikkun*, vol. 17, nr. 1, s. 12-14.

“The crisis of the human waste disposal industry”, *Tikkun*, vol. 17, nr. 5,  
<http://www.tikkun.org/magazine/index.cfm/action/tikkun/issue/tik0209/article/020913g.html>.

### **2003**

*Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge: Polity Press.

“City of fears, city of hopes”, London: University of London.

“Claude Lévi Strauss”, i Elliott, Anthony & Ray, Larry (red.): *Key Contemporary Social Theorists*, Oxford: Blackwell Publisher Ltd., s. 197-203.

“From bystander to actor”, *Journal of Human Rights*, vol. 2, nr. 2, s. 137-151.

### **2004**

*Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge: Polity Press.

*Europe. An Unfinished Adventure*, Cambridge: Polity Press



**Acta Universitatis Upsaliensis**  
**UPPSALA STUDIES IN EDUCATION**

*Editors: Donald Broady, Christina Gustafsson, Sverker Lindblad, Ulf P. Lundgren,  
Ulla Riis*

1. *Inga Elgqvist-Saltzman* 1976: Vägen genom universitetet. En forskningsöversikt och en empirisk analys av några studievägar inom filosofisk fakultet i Umeå 1968–1975.
2. *Sverker Lindblad* 1976: Simulering i undervisning. En kritisk granskning av artificiell praktik i allmänutbildning.
3. *Urban Dahllöf* 1977: Reforming Higher Education and External Studies in Sweden and Australia.
4. *Leif Isberg* 1978: Arbetsuppgifter, krav och utbildning. En studie rörande domarproblematiken inom lagspelet fotboll.
5. *Mats Myrberg* 1978: Towards an Ergonomic Theory of Text Design and Composition.
6. *Henry Werlinder* 1978: Psychopathy: A History of the Concepts. Analysis of the Origin and Development of a Family of Concepts in Psychopathology.
7. *Håkan Jenner* 1979: Mål och verklighet i ett terapeutiskt samhälle. En processoch effektstudie av en behandlingsinstitution för drogmisbrukare.
8. *Christer Stensmo* 1979: Kollektivet Trollängen. En utvärdering på organisationsnivå.
9. *Lars Ryhammar* 1979: Barn och trafikundervisning. En undersökning i grundskolans årskurser 3–6.
10. *Agnes Nobel* 1979: Boken i skolan. En analys med särskild inriktning på bibliotekets funktion i grundskolan.
11. *Annika Andree* 1980: Grundskola i glesbygd. Försöksverksamhet med årskurslöst högstadium.
12. *Britta Ericson* 1980: Läsvårigheter och emotionell störning.
13. *Karl-Georg Ahlström & Maud Jonsson* 1980: Flexible Grouping of Pupils and Team-work between Teachers.
14. *Ola Westin* 1981: On Political Socialization and Education: Investigations into an Argumentation for a Good Political Belief System.
15. *Gunnar Berg* 1981: Skolan som organisation. En analys av skolans organisatoriska struktur i ett förändringsperspektiv.
16. *Birgitta Willén* 1981: Distance Education at Swedish Universities. An Evaluation of the Experimental Programme and a Follow-up Study.
17. *Magnus Söderström* 1981: Personalutveckling i arbetslivet och återkommande utbildning. Några problem och utvecklingsmöjligheter.
18. *Lars Holmstrand* 1982: English in the Elementary School: Theoretical and Empirical Aspects of the Early Teaching of English as a Foreign Language.
19. *Lame Strömberg Sölveborn* 1983: Doktoranders studiesituation. En undersökning vid samhällsvetenskapliga fakulteten, Uppsala universitet.
20. *Max Scharnberg* 1984: The Myth of Paradigm-shift, or How to Lie with Methodology.
21. *Margareta Björndahl* 1984: Klassföreständares inställning till daglig elevvård. En analys av uppfattningar och pedagogiskt handlande i sexton högstadielklasser.
22. *Bert Stålhammar* 1984: Rektorsfunktionen i grundskolan. Vision – verklighet.
23. *Gunnar Richardson, Paul Lönnström & Staffan Smedberg* 1984: Utbildningshistorisk forskning. Problem, källmaterial, metodik.
24. *Ulla Holm* 1985: Empati i läkar-patientrelationen. En teoretisk och empirisk analys.
25. *Tomas Englund* 1986: Curriculum as a Political Problem.
26. *Silva Sköld* 1987: FAL – Fortbildning i Administration för Läkare. Studie av ett personalutvecklingsprojekt.
27. *Gertrud Grahm* 1987: Educational Situations in Clinical Settings. A Process Analysis.
28. *Stellan E. Löfdahl* 1987: Fysikämnet i svensk realskola och grundskola. Kartläggning och alternativ ur fysikdidaktisk synvinkel.
29. *Björn Wallin* 1988: Frostigmetoden. Litteraturgranskning och två empiriska studier.
30. *Rune Axelsson* 1989: Upper Secondary School in Retrospect. The View of Former Students.
31. *Agneieszka Bron-Wojciechowska* 1989: Workers and Post-Secondary Education. A Cross-Policy Perspective.
32. *Rikard Palmér* 1989: Utvecklingsbetingelser hos utvecklingsstörda. En longitudinell studie.
33. *Gösta Wennberg* 1990: Geografi och skolgeografi. Ett ämnes förändringar. En studie med exempel.

34. *L. Kathrine Käller* 1990: Fostran till andrarang. En studie av dominansprocessen vid skolstart och via vägar genom utbildningssystemet ur ett kvinnovetenskapligt perspektiv.
35. *Per Hansson* 1990: Styrning och kultur. En studie om förändringsbetingelser i kyrklig församlingsverksamhet.
36. *Anders Engquist* 1990: Utvecklingssamtal som förändringsinstrument. Teoretisk och empirisk analys.
37. *Rolf Helldin* 1990: Den unika speciallärarkompetensen? – Några speciallärares uppfattningar och relationen till emotionellt och socialt missgynnade ungdomar.
38. *Arabella Wennerström Nylund* 1991: Oriental Learning and Western Knowledge. The Encounter of Educational Traditions in Bengal 1781–1835.
39. *Bo Nestor* 1991: Studieledare i Grundskolan. En skolledningsfunktion med förhinder?
40. *Anna Löthman* 1992: Om matematikundervisning - innehåll, innebörd och tillämpning. En explorativ studie av matematikundervisning inom kommunal vuxenutbildning och på grundskolans högstadium belyst ur elev- och lärarperspektiv.
41. *Elisabet Hammar* 1992: « La Française. » Mille et une façons d'apprendre le français en Suede avant 1807.
42. *Birgitta Ekman* 1992: Livsvillkor, livsformer, utbildning. En kommunstudie i pedagogiskt perspektiv.
43. *Héctor Pérez Prieto* 1992: Skola och erfarenhet: elevernas perspektiv. En grupp elevers skolerfarenheter i ett longitudinellt perspektiv.
44. *Abelardo Castro Hidalgo* 1992: Det traditionella och det "andra" universitetet. En början till samspel?
45. *Sonia Bentling* 1992: I idéernas värld. En analys av omvårdnad som vetenskap och grund för en professionell utbildning.
46. *Christina Andersson* 1993: The Children of Maria. Adolescent Substance Abusers, their Families and Schooling.
47. *Max Scharnberg* 1993: The Non-Authentic Nature of Freud's Observations. Vol. I: The Seduction Theory.
48. *Max Scharnberg* 1993: The Non-Authentic Nature of Freud's Observations. Vol. II: Felix Gattel's Early Freudian Cases, and the Astrological Origin of the Anal Theory.
49. *Monica Wäglund* 1993: Orientering mot ledarskap. Analys av en chefsutbildning för läkare.
50. *Thomas Tydén* 1993: Knowledge Interplay. User-Oriented Research Dissemination through Synthesis Pedagogics.
51. *Leif Ribom* 1993: Föräldraperspektiv på skolan. En analys från två håll.
52. *Mehdi Sedigh Zadeh* 1994: Att studera i ett främmande land. En studie av motiv och studie-situation bland utländska studerande vid svenska högskolor.
53. *Carl Anders Säfström* 1994: Makt och mening. Förutsättningar för en innehållsfokuserad pedagogisk forskning.
54. *Birgitta Almqvist* 1994: Approaching the Culture of Toys in Swedish Child Care. A Literature Survey and a Toy Inventory.
55. *Kjell Gustavsson* 1994: Vad är idrottandets mening? En kunskaps sociologisk granskning av idrottens utveckling och läromedel samt en organisationsdidaktisk kompetensanalys.
56. *Urban Dahllöf and Staffan Selander* (eds.) 1994: New Universities and Regional Context. Papers from an International Seminar held at Sundsvall, Sweden, 14–18 June, 1992.
57. *Gunilla Roos* 1994: Kommunerna och det pedagogiska utvecklingsarbetet inom barnomsorgen. Omfattning, inriktning och villkor.
58. *Ulf Nyttell* 1994: Styra eller styras? En studie av skolledares arbete och arbetsvillkor.
59. *Gunnar Finnbogason* 1994: Från utbildningsplanering till kursplaner. Den isländska grundskolereformen 1974.
60. *Håkan Sandberg* 1995: Att få andas och kunna möta. Förutsättningar för målorientering inom öppen barn- och ungdomspsykiatrisk verksamhet.
61. *Leif Östman* 1995: Socialisation och mening. No-utbildning som politiskt och miljömoraliskt problem.
62. *Gunilla Lindqvist* 1995: The Aesthetics of Play. A Didactic Study of Play and Culture in Pre-schools.
63. *Catharina Andersson* 1995: Läras för skolan eller skolas att lära. Tankemodeller i lärarutbildning.
64. *Max Scharnberg* 1996: Textual Analysis: A Scientific Approach for Assessing Cases of Sexual Abuse. Vol. I: The Theoretical Framework, the Psychology of Lying, and Cases of Older Children.

65. *Max Scharnberg* 1996: Textual Analysis: A Scientific Approach for Assessing Cases of Sexual Abuse. Vol. II: Cases of Younger Children, Including a Case of Alleged Necrophilia, and the Shortcomings of Judicial Logic.
66. *Urban Dahlöf* and *Staffan Selander* (Eds.) 1996: Expanding Colleges and New Universities. Selected Case Studies from Non-metropolitan Areas in Australia, Scotland and Scandinavia.
67. *Evanthia Kalpazidou Schmidt* 1996: Forskningsmiljöer i ett nordiskt perspektiv. En komparativ studie i ekologi och kunskapsproduktion.
68. *Carsten Ljunggren* 1996: Medborgarpubliken och det offentliga rummet. Om utbildning, medier och demokrati.
69. *Lars-Göran Carlsson* 1997: Perspektiv på barnuppfostran. En studie av föräldraskap i kristen miljö.
70. *Anders Garpelin* 1997: Lektionen och livet. Ett möte mellan ungdomar som tillsammans bildar en skolklass.
71. *Kajsa Falkner* 1997: Lärare och skolans omstrukturering. Ett möte mellan utbildningspolitiska intentioner och grundskollärares perspektiv på förändringar i den svenska skolan.
72. *Ulf Olsson* 1977: Folkhälsa som pedagogiskt projekt. Bilden av hälsoupplýsning i statens offentliga utredningar.
73. *Britta Wingård* 1998: Att vara rektor och kvinna.
74. *Michael A. A. Wort* 1998: Distance Education and the Training of Primary School Teachers in Tanzania.
75. *Eva Österlind* 1998: Disciplinering via frihet. Elevers planering av sitt eget arbete.
76. *Lillemor Kim* 1998: Val och urval till högre utbildning. En studie baserad på erfarenheterna av 1977 års tillträdesreform.
77. *Maud Söderlund* 1998: "En mänsklig atmosfär". Trygghet, samhörighet och gemenskap – God vård ur ett patientperspektiv.
78. *Anders Andersson* 1999: Mångkulturalism och svensk folkhögskola. Studie av en möjlig mötesarena.
79. *Else-Maj Falk* 1999: Lärare tar gestalt. En hermeneutisk studie av texter om lärarblivande på distans.
80. *Finn Calander* 1999: Från fritidens pedagog till hjälplärare: Fritidspedagogers och lärares yrkesrelation i integrerade arbetslag.
81. *Valdy Lindhe* 1999: Greening Education. Prospects and Conditions in Tanzania.
82. *Inger Eriksson* 1999: Lärares pedagogiska handlingar. En studie av lärares uppfattningar av att vara pedagogisk i klassrumsarbetet.
83. *Birgitta Lidholt* 1999: Anpassning, kamp och flykt. Hur förskolepersonal handskas med effekter av besparingar och andra förändringar i förskolan.
84. *Roland Forsberg* 1999: Musik som livsstil och vetenskap. Studerandes möte med universitetsämnet musikvetenskap.
85. *Fritjof Sahlström* 1999: Up the Hill Backwards. On Interactional Constraints and Affordances for Equity-Constitution in the Classrooms of the Swedish Comprehensive School.
86. *Jan-Olof Hellsten* 2000: Skolan som barnarbete och utvecklingsprojekt. En studie av hur grundskoleelevers arbetsmiljö skapas – förändras – förblir som den är.
87. *Inger Ahlgren* och *Annalisa Gummesson* 2000: Utbildningsplaner och reformimplementering. Sjuksköterskeutbildningen i fokus.
88. *Mia Marie F. Sternudd* 2000: Dramapedagogik som demokratisk fostran? Fyra dramapedagogiska perspektiv – dramapedagogik i fyra läroplaner.
89. *Joyce Kemuma* 2000: The Past and the Future in the Present. Kenyan Adult Immigrants' Stories on Orientation and Adult Education in Sweden.
90. *Evelyn Säll* 2000: Lärarrollens olika skepnader; estradör, regissör och illuminatör. En longitudinell studie av blivande lärares föreställningar.
91. *Jonas Gustafsson* 2000: Så ska det låta. Studier av det musikpedagogiska fältets framväxt i Sverige 1900–1965.
92. *Ulrika Tornberg* 2000: Om språkundervisning i mellanrummet – och talet om "kommunikation" och "kultur" i kursplaner och läromedel från 1962 till 2000.
93. *Eva Forsberg* 2000: Elevinflytandets många ansikten.
94. *Karin Hjalmskog* 2000: "Democracy begins at home". Utbildning om och för hemmet som medborgarfostran.
95. *Anders Westlin* 2000: Teknik och politiskt handlande. Rationalitet och kritik i den samhällsorienterande undervisningen.

96. *Elvy Westlund* 2001: Undervisnings- och utbildningsplanering – för vem? En studie av ingenjörsutbildning vid en svensk högskola.
97. *Guy Karnung* 2001: Röster om kvalitativ forskning. En karaktäristik utifrån vetenskapliga texter.
98. *Irène Lind Nilsson* 2001: Ledarskap i kris, kaos och omställning. En empirisk studie av chefer i företag och förvaltning.
99. *Kent Ericsson* 2002: From Institutional Life to Community Participation. Ideas and Realities Concerning Support to Persons with Intellectual Disability.
100. *Anna Henningsson-Yousif* 2003: Skolperspektiv – utveckling av redskap för analys av politikers, lärares och elevers resonemang om skolan.
101. *Pia-Maria Ivarsson* 2003: Barns gemenskap i förskolan.
102. *Elisabet Nihlfors* 2003: Skolchefen i skolans styrning och ledning.
103. *Katarina Wijk* 2003: Planning and Implementing Health Interventions. Extrapolating Theories of Health Education and Constructed Determinants of Risk-Taking.
104. *Margareta Svennbeck* 2004: Omsorg om naturen. Om NO-utbildningens selektiva traditioner med fokus på miljöfostran och genus.
105. *Annalill Ekman* 2004: Lärande organisationer i teori och praktik. Apoteket lär.
106. *Christina Hellblom-Thibblin* 2004: Kategorisering av barns ”problem” i skolans värld. En undersökning av skolhälsovårdsrapporter läsåren 1944/45–1988/89.
107. *Cathrin Martin* 2004: From *other* to *self*. Learning as Interactional Change.
108. *Niclas Månsson* 2005: Negativ socialization. Främlingskapet i Zygmunt Baumans författarskap.