

Sartres serialitet

Existentiellt begripande och en exkurs om Coronakrisen

Rolf Hugoson

Sartre's seriality: Existential conceptualizations and an excursus on the Corona crisis

In his *Critique of Dialectical Reason* (1960) Sartre tried to clarify the dialectic between different levels of understanding, between theory and existential or factual *praxis*. Within the material realm of *praxis*, there are two forms of mediation: the group (oriented by a common interest) and the series. A series is an ordered gathering, such as a queue; but can also be the audience that listens to the radio; or the activity of smuggling gold out of Spain, in the 16th century. Sartre is unwilling to call seriality a concept, and I concur by emphasizing the variability of the phenomenon but also its usefulness as a political term. I demonstrate that a pattern can be found among Sartre's examples of seriality: a series can either be active or passive, reflective or unreflective. However, a series which is both active and reflected is an anomaly, since this means that the series transforms into the other form of mediation, the group, or even "an organized Apocalypse". In a short excursus I apply these forms of seriality to the spring 2020 Corona crisis, where the political problem of choosing between patience and impatience is touched upon.

Människor som står uppradade, kan de sägas vara tillsammans? Filosofen Jean-Paul Sartre (1905–1980) betraktade köer redan i romanen *Äcklet*, där han bland annat tog tillvara upplevelser från tiden som gymnasielärare i Le Havre, i början av 1930-talet:

”I morse hade jag glömt att det var söndag. Jag gick ut och jag gick på gatorna som vanligt. [...] I alla förstäder har långa svarta köer börjat ringla mellan oändliga fabriksmurar, de går långsamt fram mot stadens centrum. [...] där är Rue Tournebride, jag behöver bara intaga min plats bland mina likar och så får jag se de fina herrarna ta av sig hatten för varandra.” (Sartre 1938, 53f)

Rolf Hugoson är verksam vid Statsvetenskapliga institutionen, Umeå universitet.
E-mail: rolf.hugoson@umu.se

Jag fokuserar Sartres uppfattningen om köandet, uppradandet, serialiteten. Sartres skrifter erbjuder förstås många fler intressant problem, vars närvaro här som bäst antyds.

I andra sammanhang har jag skrivit om begreppshistoria och då utgått från, att begrepp innefattar alla former av språkliga tecken för mänskligt förstånd – även ”lågt hängande frukter”, för att citera Peter Strandbrink.¹ Sartre ställde högre krav på ett begrepp: han hävdade, att vi verkligen begriper, bara om vi därigenom erkänner vår frihet. Samtidigt undersökte Sartre gärna samhällsformer där friheten kunde missförstås, som om den kunde begränsas av faktiska villkor. Kanske var det därför han återkom till människor som radade upp sig i köer eller i serier. Enligt Sartre förblev de då främmande för sig själva och varandra.

Begränsar köer människans frihet? Vad är egentligen serialitet? Stämmer det, att olika former av uppradande så drastiskt påverkar samhällslivet? Mina frågor ter sig kanske banala, men ansluter till ett vidare samtal om existentialismens betydelse för politisk teori, liksom för statsvetenskap i bred mening.²

Sartres mytiska roll som intellektuell katalysator urskildes redan på 1940-talet, då hans pjäser och romaner även översattes till svenska. Hans böcker säljs alltså i rätt stora upplagor – särskilt teaterpjäserna och essän *Existentialismen är en humanism* (1947, till svenska 1949).³ Vad fångslar publiken? En människas person och intressen beror av vilken situation hon befinner sig i – Sartre återkom gärna till hur Marx fattade en sådan historisk situation – men han vidhöll, att det avgörande förblev det egna beslutet, den existentiella friheten.⁴

Väsentet är varats mening, men det måste fattas fritt i den existentiella situationen, i tillvaron. I sin avhandling *Varat och intet* parafraserade Sartre Heidegger: ”existensen föregår essensen” (Sartre 1943, 583) vilket också kan formuleras som ”tillvaron föregår väsendet”.⁵ Människan kan annorlunda uttryckt välja att konstruerar sig själv, eller blir kanske rentav människa bara genom att erkänna detta.

1 Strandbrink 2019, s 48.

2 Jfr Palonen 1993: ”There are no ‘existentialists’ among young philosophers or political thinkers of today, and in academic political theory of today the existential language of politics is hardly discussed at all. There are only a few ‘Sartrians’ left, while there is, as manifested in this volume, a considerable number of ‘Sartrologists’, who still find the work of Sartre as a valuable source of research, reading Sartre in a heuristic manner and comparing his views with other thinkers using different languages”.

3 Ett exempel från den franska marknaden 1973, då försäljningen av pocketböcker rusat iväg: fast Sartre bara nådde nionde plats på Gallimards 50-i-topplista, följdes i gengäld den bästsäljande *La Nausée* (1939) av ytterligare sju titlar (romaner, novellsamlingar och pjäser) varför detta års sammanlagda upplaga var på åtta och en halv miljon exemplar: 1 454 000, 1 447 000, 1 428 000, 1 222 000, 819 000, 773 000, 744 000, 636 000. Gallimard 2011, s 389.

4 Bästa introduktion till Sartre på svenska är Gron, 1987. Se även Cohen-Solal 1987; mina referenser nedan är till den franska upplagan, Cohen-Solal 1985. Viktiga bidrag är även Østerberg, 1993, samt Olofsson 1996. Två verk av filosofer riktade till en vidare publik tyder på fortsatt relevans: Lévy 2000 och Bakewell 2016 (sv. övers. 2017).

5 Heidegger invände mot Sartres tolkning i essän ”Brev om humanismen” där han torrt konstaterar: ”Men omvändningen av en metafysisk sats förblir en metafysisk sats” (Heidegger 1946/1996, 24ff).

Livskamraten Simone de Beauvoir förde tanken vidare i det bekanta, men knappast lättbegripliga slagordet, att ingen föds till kvinna, det är något en blir: ”*On ne naît pas femme, on le devient*” (Beauvoir 1949, II, 13). Ett sådant ”blivande” kanske kan sägas innefatta både det medvetna valet och den passiva acceptansen: om valets möjlighet erkänns skulle det kvinnliga kunna vara väsentligt, men den som tror sig tvingad att följa naturens gång har inte begripit vad som var väsentligt, i Beauvoirs mening.

Svenska statsvetare har sällan citerat Sartre, som saknade intresse för myndigheter och efter hand tycks ha blivit allergisk mot partipolitik och förvaltning. Redan som student såg han halvhjärtat fram emot en karriär som lärare, som tjänsteman, som Østerberg påpekar: ”Han tycker inte om att se sig själv som blivande tjänsteman, något som kommer till uttryck i hans ovilja mot tjänstemannasamhällets store talesman Emile Durkheim” (Østerberg 1993, 225).

Ett starkare intresse bland litteraturvetare förstärkte bilden av Sartre som romanförfattare, en mindre central roll på den statsvetenskapliga spelplanen.⁶ Men även i romanerna (t.ex. *Äcklet* och *Frihetens vägar*) och i pjäserna (*Flugorna*, *Lyckta dörrar*) berörde Sartre grunderna för politiska medvetenheter, formade mot bakgrund av människans faktiska villkor.

Särskilt i Frankrike etablerades ett märkligt officiellt erkännande av Sartre som ständig rebell. 1960 undertecknade han ett manifest, där franska värnpliktiga uppmanades vägra åka till Algeriet, vid denna tid ännu en fransk koloni. Ett fåtal som hade skrivit på uppropet ställdes inför rätta och dömdes till fängelse. När turen kom till Sartre hejdade emellertid president De Gaulle processen: ”Voltaire kan vi inte sätta i fängelse!” (Cohen-Solal 1985, 535: ”*On n’arrête pas Voltaire!*”). Orden är apokryfiska, men faktum kvarstår, att Sartre visades tillbörlig respekt, som hade han Voltaires betydelse.⁷

Sartre stod i dagspolitiken långt till vänster om Heidegger – efterhand alltmer uttalat på den yttersta vänsterflanken, i samtal med stalinister och

6 Thure Stenström (1927-) har ur ett bredare perspektiv utrett hur den filosofiska skola Sartre anses ha företrätt, existentialismen, mottogs i Sverige, under perioden 1900-1950 (Stenström 1984). Stenström hade själv fört detta svenska mottagande vidare, bland annat genom sin bok *Existentialismen*, som rymmer flera kapitel både om Sartres och Simone de Beauvoirs litterära bidrag (Stenström, 1966). Ännu en litteraturvetare och kulturskribent som ihärdigt läste Sartre var Svenska Dagbladets kulturredaktör Gunnar Brandell (1916-1994), som också redovisat en insiktsfull läsning av Sartres Kritik. Brandell skriver bland annat: ”Tvärsigenom begreppsexercisen i Critique framskymtar solidariteten med spontant bildade, ’skapande’ grupper i kamp med ett operonligt system” (Brandell 1977, 95).

7 Sartres roll som intellektuell kan sägas ha gynnat den radikala stämning, som sedermera förtätades under upproren i Paris i maj 1968. På liknande vis förmodas Voltaires tankar om Upplysning ha bidragit till att skapa förutsättningarna för revolutionen 1789. François Dosse har i sin utförliga historia om strukturalismen ett kapitel om 1968 och därtill ett avsnitt med titeln ”Sartre’s revenge”, Dosse 1997, 112-121. Vad beträffar Voltaire antydde Peter Gay i en översikt redan 1959 att frågan om filosoferna orsakade franska revolutionen brukade besvaras med ett kategoriskt ja eller nej, av konservativa tänkare. Gay tenderade mer åt att påverkan varit viktig, om än inte ensamt avgörande. Se Peter Gay, *Voltaire’s Politics: The Poet as Realist* (1959), 2:a uppl. Yale University press 1988, s.374f.

maoister. Men Sartre liksom Heidegger insisterade på varats ej givna mening, tanken att människan är radikalt fri. Friheten ställs då i kreativ motsättning till det givna. Vi befinner oss fritt, men i historiska situationer, i existensen, inför våra livs faktiska omständigheter. Vi hamnar i köer.

1. Serialiteten som koncept, ett sakligt begrepp

En skillnad kan markeras mellan filosofiska *begrepp* och mer sakliga uppfattningar, knutna till ord som folk, kris och makt; ord som bygger upp lagar och tillåter partipolitiskt spel. Sådana ord skulle jag vilja prova att kalla *koncept* – ett ord som på svenska betyder skiss eller utkast, till skillnad från engelskans och franskans ”*concept*”, som utläses begrepp. Även i tyskan finns för övrigt en skillnad mellan *Konzept* och *Begriff*.

Ändå får vad jag kallat koncept viss tyngd, i den mån filosofiska begrepp hänger samman med den faktiska situationen, präglad av just ofärdiga utkast. I den fenomenologiska traditionen (Hegel, Husserl, Heidegger, Sartre och Merleau-Ponty) utgår man från ett jordnära iakttagande av mänskliga upplevelser, tillvaron som det för handen varande.

Serialitet (köandet, uppradandet, serien, det seriella) är ett exempel på ett koncept, vars existens en del filosofer urskilt, fast de tvekat att erkänna det som begrepp. ”Serien kan inte utmyнна i något *begrepp*” skriver Sartre själv i sitt omfattande försök att förena existentialism och marxism, *Kritik av det dialektiska förnuftet* (Sartre 1960, 313).⁸

Redan i *Varat och intet* hade Sartre konstaterat, att en människa visserligen ”psykologiskt” kan uppskatta sin och andras gemensamma roller, när hon arbetar i samma rytm som andra, marscherar i takt, eller mer allmänt färdas längs trafikens förutbestämda spår: ”jag glider ned i den ström av människor, som så länge det funnits en tunnelbana outtröttligt flödat genom korridorerna på stationen La Motte-Picquet-Grenelle”, men: ”En sådan erfarenhet har en psykologisk karaktär, den är inte ontologisk. Den motsvarar alls inte någon verklig förening av berörda för-sig [de ontologiska subjekten]” (Sartre 1943, 563).

Serialiteten, uppradandets regel, som tilldelar en människa hennes plats i

8 De delar av *Kritiken av det dialektiska förnuftet* där serialiteten presenteras har inte översatts till svenska. När verket publicerades 1960 valde man att låta texten inledas av ett anslutande verk (100 sidor), ”Till frågan om metoden”, som Sartre annars redan 1957 hade utgivit i den egna tidskriften *Les Temps Modernes*. På Bonniers kom 1971 ”Till frågan om metoden” med titeln *Existentialism och marxism*, 1984 utgiven på Arkiv förlag med den ursprungliga titeln, samt ett tjugofem sidor långt förord av Österberg. Detta långa metodavsnitt redogör för Sartres ”progressivt-regressiva” metod, som skulle låta honom rekonstruera det dialektiska förnuftet. Tanken har av Flynn sammanfattats så här: ”The regressive movement proceeds analytically from the facts so described to the conditions of their possibility, working its way through increasingly abstract conditions and ‘structures’. [...] In a subsequent ‘progressive’ movement, an attempt is made to examine the ‘totalizing praxis’ of individuals and groups by means of which they make historically concrete the ‘structures’, institutions and practices that the regressive movement has uncovered” (Flynn 2012, 244).

en kö, tar inte hänsyn till varje persons ontologiska behov och förmågor. Efter som regeln inte förmår ta hänsyn till de verkliga människorna, säger den inget väsentligt, den blir inte till begrepp i filosofisk bemärkelse, så tolkar jag Sartre.

Inom samhällsvetenskaperna har man oftast gjort mindre strikt skillnad mellan filosofiska begrepp och vad jag kallar koncept. Dag Østerberg upphöjde till exempel i slutet av 1970-talet "serie" till ett "sociologiskt nyckelbegrepp" (Østerberg 1977: sv. övers. 1979). Det var för övrigt tack vare Østerberg jag upptäckte serialiteten.⁹

Det första exemplet på svenska där "det seriella" står med Sartre som referens har jag funnit i Jan Stolpes översättning (1971) av *Det vilda tänkandet*, ett inflytelserikt verk av etnologen eller antropologen Claude Lévi-Strauss, först publicerat på franska 1962. Sociologen Raymond Aron, Sartres gamla skolkamrat, suckade 1973 över omfattningen av den debatt Sartres *Kritik* hade utlöst bland den inflytelserika strukturalismens anhängare, förenade kring Claude Lévi-Strauss.¹⁰ Slutkapitlet i *Det vilda tänkandet* var ett enda långt svar på Sartres *Kritik*. Lévi-Strauss menade sig dela Sartres ambition att skapa allmängiltig kunskap, men förespråkade det egna begreppet "vilt tänkande" framför Sartres version av "dialektiskt förnuft" (min kursiv):

"Det vilda tänkandet är totaliserande; i själva verket gör det anspråk på att gå mycket längre i denna riktning än vad Sartre hävdar att det dialektiska förnuftet gör, ty å ena sidan låter det dialektiska förnuftet det rent *seriella* undslippa (och vi har just sett hur klassifikationssystemen lyckas integrera det), och å andra sidan utesluter det schematismen, där dessa samma system når sin fullbordan" (Lévi-Strauss 1971, 244).

Lévi-Strauss har rätt, Sartre inkluderade inte serialiteten i den dialektiska eller historiska kunskap, som skulle frammanas i Sartres *Kritik*. Sartre gav emellertid serialiteten en mer självständig roll. Lévi-Strauss redovisade sin förståelse att inordna konceptet i de egna klassifikationssystemen, men förvisade det då också till marginalen. Sartre dramatiserar istället seriens betydelse.

Kritik av det dialektiska förnuftet innehåller flera exempel på hur människor kan uppfattas som uppradade, befinna sig i serier. En serie sägs vara något annat än en grupp, där personliga skillnader och likheter tas tillvara (men kanske också reduceras) istället för att skylas över, som i serien.

9 Jag uppmärksammade först "serialiteten" när jag tjugo år efter dess utgivning läste Dag Østerbergs (1938-2017) bok om stadsrummet i Oslo och snubblade över en hänvisning till "Sartres beskrivning av serialiteten" (Østerberg 1998, 12). Men innebörden bara antydes, som om författaren ansåg detta vara något välbekant. Han var mer utförlig i Østerberg 2011, 247: "I det praktisk-trege feltet oppstår den særegne form for sosialitet som Sartre har beskrevet som serialitet: Mennesker befinder seg i serier eller rekker". För *særegne* kan man här läsa "särskilda", medans *rekker* blir "i nummordning" eller kanske "uppradade".

10 "The opposition between Lévi-Strauss and Sartre, or rather the rejoinder Lévi-Strauss made to the Critique, has already given rise to so much commentary that I have hesitated to take part and add my bit to this great debate [...]" (Aron 1975, 234).

Några år efter andra världskrigets slut hade Albert Camus (mot sin vilja ofta ansedd som existentialist) i romanen *Pesten* använt ordet "serie", men mer i förbigående. Camus berättade om hur människor i karantän, när de väl träffade varandra, inte klarade av att tala om djupa känslor, de fastnade i konventioner, i alldaglig sinnesrörelse: "la douleur qu'on vend sur les marchés, une mélancolie de série" – eller på svenska: "den smärta man torgför överallt, ett vemod på löpande band" (Camus 1947, 90/1948, 88 mina kursiv).¹¹ Jag skall i ett senare avsnitt återkomma till Camus, i ett försök att tillämpa konceptet serialitet på Coronakrisen. Men först gäller det att analysera Sartres användning av konceptet serialitet.

2. Fyra typer av serialitet

Existentialisten Sartre ville i *Kritik av det dialektiska förnuftet* (Sartre 1960) förtydliga dialektiken mellan olika nivåer av upplevelser, mellan det faktiska och det väsentliga, mellan praxis och teori.¹² Termen "medling" (*médiation*) använder Sartre för att omtala det faktiska liv (t.ex. i kvarteret) som ger en särskild innebörd åt vissa likaledes faktiska materiella villkor (t.ex. på fabriken) för invånarna (1960, 49f). Han skiljer mellan två avgörande slag av "medling": gruppen och serien (1960, 240).

I en läsning av Sartres *Kritik* har jag identifierat fyra huvudexempel på serier, även om varje exempel inrymmer fler varianter.¹³ De fyra typerna av serier räknas här upp två gånger: först i en kort sammanfattning byggd på den ordning (1-4) i vilken de presenteras i Sartres text. Därefter återkommer jag i en mer tematisk ordning (A-D) med längre kommentarer.

1 (C). Sartres första exempel på en serie är uppenbart historiskt, det utspelar sig på 1500-talet, där en serie dyker upp på tvärs med spanske kungens handel med ädla metaller. Sartres poäng är att guld- och silvermynt visserligen tillverkades i ett kungligt kontrollerat företag, ett särfall av "grupp". Men sedan försvann mynten och tackorna ur riket, till synes okontrollerat,

11 Elsa Thulins översättning håller för mina syften, ty givetvis är det löpande bandet en källa till det seriellt producerade. "En melankoli från löpande bandet" skriver även Jan Stolpe, i 2020 års nyöversättning (Camus 2020, 68).

12 Østerberg konstaterar bland annat i sitt förord (Sartre 1984, xxiv): "Dialektiken som metod är förståelsen av människans praxis, och praxis förutsätter frihet och projekt". Jfr Grøn 1987, 347: "*Kritik* av det dialektiska förnuftet innebär ett försök att bestämma det 'område' som detta förnuft har giltighet för [...] Det dialektiska förnuftets 'område' är den sociala och historiska världen, som enbart kan karaktäriseras med existensstrukturer (överskridande, behov, projekt eller utkast, avsikt, betydelse osv)."

13 I listan över serier fokuseras (här ovan på plats "D") oroliga samlingar, men i anslutning till detta reducerar Sartre också röstning i en representativ demokrati till "seriell opinionsbildning". Jfr även Østerberg 1977, 51-55. Busskönen och radiolyssnarna är de serier som rönt störst uppmärksamhet, vilket delvis förstärks av Sartres engelska översättare (Jfr Sartre 1976), som försett texten med ett antal rubriker, varvid vissa exempel framhävs, men andra hamnar i skymundan. I originalet presenteras alla exempel löpande i texten.

genom att gruppen "genomkorsades" av "seriell medling", det vill säga i ett okänt antal *smugglarföretag* (Sartre 1960, 240).

2 (A). Det andra exemplet är enklare att få syn på – Sartre hämtar det i den egna omgivningen, i Paris: "[...] en samling personer på Place Saint-Germain, de väntar på bussen vid hållplatsen utanför kyrkan [...]"; kort sagt en *busskö* (Sartre 1960, 308).

3 (B). Det tredje exemplet innefattar olika former av publik, men särskilt *radiolyssnare*: "genom att vid ett visst klockslag lyssna på ett särskilt program etableras ett seriellt förhållande mellan lyssnare" (Sartre 1960, 320).

4 (D). Det fjärde exemplet på serie skiljer sig från de tre andra, eftersom fokus ligger vid övergången från serie – i form av rykten och *oroliga samlingar på gatorna* – till den alternativa formen av "medling", alltså gruppen. Sartres historiska referens är tiden för den franska revolutionen, 1789 (Sartre 1960, 386ff).

A. BUSSKÖN

Detta har förblivit Sartres mest kända exempel på serialitet, "den nya regeln" för att "strukturera ett kollektiv": "Vi har här en samling personer på torget Saint-Germain, de väntar på bussen vid hållplatsen utanför kyrkan" [...] "Det handlar om en pluralitet av ensamheter: de här personerna bryr sig inte om varandra, talar inte med varandra och ser varandra knappast; de existerar sida vid sida runt en hållplatsskylt" (1960, 308). Det är knappast en slump, att ordet "existerar" återfinns i citatet, då ordet knyter an till existentialismens huvudtes.

Uppenbarligen har här medvetande och handling avgörande betydelse, fast snarast negativt. Bussköns deltagare funderar inte på sin ytliga gemenskap, den förblir *oreflekterad* och bevarar para *passivt* den rådande ordningen. Busskön hindrar oss inte från att reflektera över vår existentiella situation, men uppmuntrar oss inte heller att bli medvetna om vår ontologiska frihet. Vi kan lugnt stå kvar, utan att umgås med andra eller med oss själva. Snart kommer väl bussen.

Sartre hävdade att sociologer bortser från serialiteten: "denna struktur, det socialas grundläggande konstitution" (1960, 319). Lévi-Strauss gav som sagt svar på tal. I viss mening kan också bussköns banalitet sägas finna sin plats i en lång rad av civilisationskritiska stadsbilder, där en trist vardag hämmar människan från att nå en mer egentlig medvetenhet. Men Sartre ville inte ersätta Gesellschaft med Gemeinschaft, stadslivet med något förment ursprungligt lantliv. Bernard-Henri Lévy (2000, 330) har inte utan skäl konstaterat att: "Sartre är en urban filosof". Inför både stad och land skulle Sartre envetet hävda, att vi står fria att välja vad vi gör av situationen.

B. RADIOPUBLIKEN

Sartre kopplar vid flera tillfällen samman serialitet med publikerna som står inför olika typer av opinionsbildning. En viktig utgångspunkt är radiolyssnare. De förklaras vara frånvarande (till skillnad från människorna i en brödkö: 1960, 320) eftersom radiolyssnarna varken ser eller hör varandra. Sartre oroar sig för radioröstens ”mystifierande” maktutövning. ”Visst kan jag som lyssnar stänga av”, men jag förblir då ensam. Jag upplever bara desto starkare min oförmåga att nå alla andra lyssnare; det förblir obekant om de också slutat lyssna, eller om de fortsätter och tar del av andra nyheter eller ny musik.

Frånvaron av ett möte med andra lyssnare omöjliggör aktiv handling, vi förblir enligt Sartre *passiva*. Men samtidigt tycks detta slag av serie förutsätta en högre grad av medvetenhet eller *reflektion* över situationen. Jag kan slå på radion utan att uppfatta mig vara en del av en serie, men just därför krävs reflektion, om jag vill föreställa mig att det finns en större publik bortom radiohögtalarens räckvidd, i andra kvarter eller städer, bortom berg och skogar. Busskön syns och den som väl valt att ställa sig i ledet behöver knappt tänka på den som står före. Självklart finns det lyssnare som bara är ute efter underhållning, men de måste också reflektera, om de skall kunna föreställa sig varandra. För att uppleva de andra radiolyssnarna måste vi fantisera.

Medvetenhet om budskapet är en aspekt som i detta sammanhang inte tycks intressera Sartre. Förmågan att reflektera över vad som sägs torde ju i hög grad variera, beroende på just vad som sägs och vilka som lyssnar, i en given historisk kontext. Sartre utreder inte heller vad som kunde tänkas hända med bilden av radiopubliken, om vi exempelvis skulle bli uppmanade att som lyssnare ringa in och delta i ett samtal. Även om vi bara hörde någon annan ringa in, skulle det väl bli enklare att föreställa sig den i övrigt frånvarande radiopubliken? Om vi utgick från ett deliberativt perspektiv, kunde publiken som lyssnar till en debatt med inbjuden gäst sägas få kunskap om umgängets svårigheter och möjligheter. Publiken kunde rentav lära sig förstå, hur argument i en debatt stöter samman och förändras. Sådana effekter skulle i senare tiders sociala medier eventuellt kunna förstärkas. Men låg nivå på debatter skulle också kunna försvaga publikens kritiska förmåga.

Sartre accepterade inte tanken, att vi skulle kunna lära oss något om den egna friheten enbart genom att låta oss representeras av någon annan. Han hävdade att röstning till representativa församlingar mest liknar ”opinionens serialitet” (se vidare under D nedan). Jag skulle återigen vilja invända, att Sartre underskattade möjligheten att opinioner ombildas (till det bättre eller det sämre), ifall en förhandling iscensätts mellan röstande och förtroendevalda, eller mer allmänt mellan de som aktiveras i sociala media.

Publikens passiva roll bör alltså inte överdrivas. Visst borde dessutom vad som sägs i radion kunna tas tillvara i andra, mer konkreta och eventuellt mer

medvetna sammanhang? Den tyske författaren Thomas Mann, i exil i Schweiz, skrev i dagboken torsdagen den 2 augusti 1934:

”Hörde i radio meddelandet om Hindenburgs idag på förmiddagen inträffade död, som förkunnades kl. 9:30 för den tyska allmänheten genom Göbbels lögnaktiga trut, och om den rikslag som har förberetts, enligt vilken rikspresidenten och rikskanslerns ämbeten skall slås ihop till ett, så att den där människan [Hitler] nu är båda delarna och själv kan utse sin ställföreträdare.” [---] ”Till teet kom Erikas [Thomas dotter] vän X., den unge skådespelaren och kommunisten med de utslagna tänderna. Berättade om sina upplevelser, av vilka det övertygande framgår, att nationalsocialismen är bestialitet och *ingenting annat*.” [Manns kurs.] (1980, 242)

Mann tänkte väl här inte så mycket på publiken, men nämner ”den tyska allmänheten”.

Thomas Manns förmåga att ta ställning var exklusiv, men ställer oss inför möjligheten av delvis oväntade överlappningar mellan serier och grupper. Ur ett begränsat seriellt perspektiv var han isolerad från större delen av den övriga radiopubliken, men sökte alternativa vägar. Han lyssnade, fällde sitt omdöme och skaffade sig upplysningar även från andra källor. Han tog varje vecka emot vänners och släktingars besök, telegram, telefonsamtal, lyssnade på radio, besökte värdshus och restauranger, lyssnade på konserter eller såg på teaterpjäser. Ibland gick han på bio. Han reste med tåg och bil (med båt till USA), han höll föredrag och publicerade sig i dagspress. Han skrev ständigt brev och arbetade på sina böcker, och läste upp delar av dem i radio.

C. SMUGGLARFÖRETAG

Sartre urskiljer som vi sett två slag av ”medling”: gruppen och serien (1960, 240). Gruppen är: ”en gemensam *praxis*, övervägd, sammanhållen, sammanförandes människor (vare sig de utnyttjas eller ej) i ett företag med ett gemensamt ändamål” (1960, 239). För att exemplifiera *gruppen* inleder Sartre en diskussion om materiella villkor och väljer att ge ett exempel från 1600-talets Spanien: ”Filip II:s regerings *politik*, särskilt med avseende på vad vi diskuterat, politiken att förse riket med ädla metaller” (1960, 239).

Sartre betraktar inte grupplivet som harmoniskt. Gruppen som typ är inte bättre än serien, bland annat eftersom ens roll i gruppen både kan bygga på oreflekterade och reflekterade val. Enligt Sartres stränga existentiella logik kan vi rentav ha valt att förbli slavar i grupp, i den mån vi valt att inte offra våra liv i ett fruktlöst uppror. Trots den drastiska intressemotsättningen kan alltså en grupp förena herrar och slavar, på ett historiskt beständigt vis, fast ett varaktigt ontologiskt medvetande knappast gynnas. Men, i Hegels anda förmodar Sartre,

att även herrar och slavar känner varandra och ”tillsammans” utvecklar det ”gemensamma” arbetet. Det ensidiga förtrycket gynnar visserligen inte friheten i längden, men kan prägla en epok.

Om vi håller oss till den spanska utvinningen och importen av ädelmetaller, som guld och silver, så har ekonomhistoriker – Sartre nämner Braudel – sedan länge framhävt den spanska regeringens oförmåga att hålla kvar metallerna i riket. De smugglades antingen ut illegalt, eller så fördes guldet och silvret av det spanska styrets egna representanter till Italien och till Nederländerna, i ett slags omedveten (seriell) illojalitet med den officiella politiken, gruppens regim.

Sartre menar, att när guldet och silvret efter att ha nått Spanien snart smugglas ut ur landet, så förlorade gruppens deltagare (de som gav order om gruvbrytning lika väl som gruvarbetarna) greppet om både metallerna och kanske även sina tidigare roller. De ställs nämligen istället inför det andra slaget av medling, *seriell* medling (1960, 240):

”i företagets marginaler förhåller sig samma (eller andra) människor gentemot den gemensamma praxisen som *Andra*, det vill säga den arbetande gruppens inre sammanhållning genomkorsas av en ömsesidig utsida i den mån ett materiellt avlägsnande utförs”.

Jargongen är kanske inte så lätt att begripa tagen ur sitt sammanhang. Men Sartres poäng är att smuggelhandeln var seriell, eftersom den inte begripliggjordes av någon ny politik eller något gemensamt företag. Istället yttrade de sig som en serie möten mellan ytligt engagerade aktörer. Handeln med ädla metaller, betraktad som serie, genomkorsar *aktivt* den ansamlade spanska gruppen. Men då få förstår vad som händer framstår denna serialitet som *oreflekterad*.

D. OROLIGA SAMLINGAR PÅ GATORNA

Det låter kanske lättfattligt, att handlande aktörer på grundval av sin insikt i situationens möjligheter omformar de gällande villkoren. Men hur kan individer (om de först bara har strukturerats som en serie) någonsin identifiera och ta tillvara möjligheten att handla *tillsammans*? När seriens medlemmar blir medvetna och börjar handla tillsammans upphör serien att existera, till förmån för en grupp. Men hur sker denna övergång?

Sartre har valt ut en historisk situation för att skildra en övergång från serie till grupp: Bastiljens stormning i juli 1789.¹⁴ Paris uppfattades inringat av en

14 Det har gjorts troligt att Sartre i sin konkreta skildring av revolutionens nyckelepok utgick från historikern George Lefebvres (1932), *La grande peur de 1789*. En god erinran om behovet av att inte genast anamma de kategorier äldre historiker utgått ifrån är annars Maza, 2002.

belägrande armé, en aktiv grupp. Stadens invånare tedde sig däremot bara som en serie, eller en trög massa. Ett gemensamt intresse saknades först, men oro spreds via rykten. Denna information var seriell, i den bemärkelsen att den inte kontrollerades, mer uttryckligen genom att ryktet gick från mun till mun.

Den nyinkallade nationalförsamlingen och andra etablerade politiska samlingar ställde upp representanter för val. Men enligt Sartre erbjöd dessa representativa institutioner inte utrymme för något väsentligt samförstånd, de inbjöd inte till någon verklig reflektion och än mindre till handling: ”röstning i borgerliga demokratier är en passiv och seriell process. Varje väljare har förstås formulerat sin röst som en Annan och genom Andra, men istället för att bestämma sig gemensamt och som *praxis* i förening med Andra, bestäms den passivt, som en del av opinionens serialitet” (1960, 386).

Sartre intresserade sig alltså föga för 1789 års försök, att upprätta representativa församlingar. Istället menade han, att upplevelsen av gemensam fruktan åstadkom en väsentlig förvandling av serien. När den utmanades av en fiende, vars *aktiva handlande* utmanar seriens passivitet, framtvingades *reflektion* över den egna situationen. Övrigt fick därmed kungens armé en konstruktiv roll. När soldaterna närmade sig staden greps invånarna av panik. De visste inte vad de skulle ta sig till, men tyckte sig ställda inför ett allomfattande eller ”totaliserat” öde (*sort commun comme totalité*, 1960, 388), att tillsammans bli föremål för arméernas gottfinnande.

Våldets negativa närvaro utmanade serien. Enligt Sartre gjorde medvetandet om det yttre hotet mot den passiva serien, att invånarna, seriens medlemmar, upptäckte varandra. De andra löpte samma risk som jag själv att duka under för muskötskott eller sabelhugg. Inför ett *gemensamt* hot kunde invånarna inte längre sägas vara främlingar: de visade sig likna varandra. Var och en vill beväpna sig och samlas kring vapenförråden... Alla detaljer i denna organisering, liksom revolutionens fortsatta karriär genom institutionalisering och terrorregim, behöver här inte upprepas. Seriens övergång i en medveten grupp bör emellertid utredas ytterligare.

3. Mekanisk solidaritet och organiserad Apokalyps

Sartre påminde om vad franska läsare redan hade lärt sig i skolan, att invånarna i förstaden Saint Antoine stormade fästningen Bastiljen, det svagt försvarade kungliga vapenförrådet och fängelset. Längre rådde oordning, men gradvis övergick serien i kedjor av åtgärder, styrda av deltagarnas imitation av varandra: ”förband går vilse och återkommer utan att något förändras i vad man i likhet med Durkheim men i en annan mening skulle kunna kalla för ’mekanisk solidaritet’” (1960, 389).

Émile Durkheim hade vid slutet av 1880-talet tagit tillvara termen mekanisk solidaritet. Han ville bland annat förklara, hur förtroende skapas i primitiva

samhällen, vars medlemmar antas följa varandras konkreta exempel. Durkheim tänkte sig, att samhället har en given identitet, som om man kunde förverkliga sig själv genom att härma förfäderna – genom arbetsdelning blev frågan givetvis mer komplex i ekonomiskt mer avancerade samhällen, varför solidaritet antog annan karaktär. Sartre kunde däremot inte acceptera, att ett givet samhälle skulle kunna tilldela oss våra väsen och därmed förekomma det fria existentiella valet. Varken ”gruppen” eller ”serien” är kollektiv av ett slag, som skulle kunna dominera valet att handla. Därför bör Sartres mekaniska solidaritet uppfattas ”i en annan mening” än Durkheims.

När Sartre skildrar seriens transformering till grupp använder han även uttrycket ”Apokalypsen”. ”I detta moment [Bastiljens stormning] är något givet som varken är grupp eller serie men av Malraux i *Förtvivla ej!* kallats Apokalypsen, alltså seriens upplösning i den fusionerande gruppen.” (1960, 391)¹⁵ Sartre levererar sedan omedelbart sin egen slutsats om Paris i juli 1789: ”i varje stadsdel, i varje tillfälle, i varje partiell process fullbordas spelet, staden i rörelse når sitt slut och sin mening”, eller ”*la partie se joue tout entier et le mouvement de la ville y trouve son achèvement et sa signification*” (1960, 391).

Apokalypsen är ett namn med bibliska förtecknen, men givetvis förändras effekten då Sartre anger författaren André Malraux som källa. Att denne 1960 även råkade vara De Gaulles kulturminister är i sammanhang av mindre betydelse. Malraux hade emellertid deltagit i det Spanska inbördeskriget och trädde gärna själv in i rollen som existentiell hjälte. I romanen *Förtvivla ej* (*L'Espoir*, 1937) hade han skildrat sina erfarenheter av det spanska kriget.

Uttrycket Apokalyps omges i Malrauxs roman inte av revolutionärt jubel. Situationen är tvärtom resignerad, det handlar om nederlag, inte om seger. Malraux upprättar en stoisk hållning, ett slags tålmod, kopplad till stark plikt känsla. Han iscensätter en dialog mellan två soldater i regeringsarmén, som anfölls av Francos bättre utbildade och utrustade rebellarmé. Situationen hade tidigt urskilts vara nästan hopplös, ändå gav man inte upp. Frågan var bara hur man kunde undvika risken att offerviljan övergick i kollektivt självmord:

”Apokalypsen vill ha allting genast, men det beslutsamma handlandet fordrar lång och hård ansträngning. Det farliga är att varje människa inom sig bär längtan efter en apokalyps. En sådan

15 Jfr även tolkningen i Subra 1993. Just i en disussion av Sartres Bastiljskildring föreslår hon att ”ond tro” eller ”bad faith” (Sartres term för föreställningen att ens identitet kan vara given utan eftertanke och val, som kunde man nöja sig med att spela en roll) inte behöver vara politiskt eller moraliskt felaktigt. Subra föreställer sig att spelad identitet: “it can also refer to the possibility of the *situation (reality)* being ‘wrong’ and to the possibility of changing it – it creates an opening for a marginal situation.” [...] “At the Bastille, the citizens rushing towards the arms were not acting in good faith. They were not together, ‘defending’ the cause or aiming at common end, but only acting ‘as if’ they were doing it” (Subra 1993, 74f).

längtan förvandlar på rätt kort tid striden till ett säkert nederlag. Skälet är enkelt: det hör till apokalypsens natur att den *saknar framtid*. Även om den hävdar, att det finns en sådan. Han stoppade pipan i fickan och sade sorgset: Vår blygsamma uppgift är att organisera apokalypsen, herr Magnin...¹⁶

Malraux presenterade alltså Apokalypsen som ett organiserat nederlag.

Att Sartres valde denna referens torde kunna förklaras med hans åtminstone stundtals dystra prognos för revolutionära handlingar. Även i den marxistiskt präglade *Kritik* är existentialisten Sartre ovillig att låta friheten övergå i plan. Han framhäver gång efter annan, att en klass eller en ny grupps formering inte erbjuder någon garanti för att frihetens möjligheter skall kunna tas tillvara.

Det seriella är för Sartre ett återkommande dilemma, som visar på samhällets närvaro bara som ett slags ytlighet, eller möjligen ett mer egentligt framtida samhälles frånvaro. Enskilda personer kan bara genom att träda ur seriens begreppslösa tillstånd finna gemenskap och självinsikt. Här blir Sartre optimist, han hoppas att det verkliga begripandet av det väsentliga skulle kunna framträda, mitt i den politiska och ekonomiska saklighetens värld.

4. När finner vi oss stå uppradade?

I mina referat av Sartres serier har jag här ovan markerat två perspektiv, dels de uppradade människornas medvetenhet, dels upplevelsen av handling. För det första kan vi betrakta serialiteten ur ett medvetandeperspektiv. De som upplever eller deltar i serialiteten kan antingen *reflektera* över sin serie, eller *oreflekterat* ta den för given.

För det andra kan serialiteten betraktas ur handlingsperspektivet. Uppstår kön då vi råkar gå till affären samtidigt, utan att ha kommit överens om detta, så existerar denna ordning *passivt*. Men som vi sett kan en serie också uppfattas vara ett resultat av någons *aktiva* handling – smugglingen, som ändå inte framstår som en grupp, i den mån reflektion saknas. Men om serien verkligen både vore aktiv och reflekterad skulle den snart övergå i en grupp, som när Bastiljen stormades 1789.

Analysen av Sartres fyra huvudexempel resulterar alltså i fyra typer av situationer, vilket jag sammanfattar i följande tabell:

16 Malraux 1937/1947, 532. Min översättning bygger på såväl Gunnar Ekelöfs från 1944 (s 96) som Gunnel Vallqvists komplettering från 1957 (s 102): Ekelöf skriver "dröm" istället för "apokalyps" och Vallqvist skriver "revolution" istället för "beslutsamt handlande". Jag framhäver originalets ordval genom att välja apokalyps och beslutsamt handlande.

Tabell 1. Två perspektiv på serialitet och fyra situationer

<i>Medvetande</i>	<i>Oreflekerat</i>	<i>Reflekerat</i>
Handling		
Passiv	A: Busskön	C: Radiopubliken
Aktiv	B: Smugglarföretag	D: Oroliga samlingar

Påståendet att radiopubliken är ett reflekterat medvetande bör än en gång kommenteras: vad som avses är medvetenheten om serien, inte medvetenheten om budskapet. Onekligen krävs ibland viss eftertanke för att välja rätt busskö, men när vi bara ställer in oss i ledet behövs ingen djupare reflektion över oss själva och de andra. Radiopubliken däremot står inte där, utan måste frammanas i reflektion.

Urexemplet för serierna kan ha varit de bussköer Sartre dagligen passerade, när han begav sig till eller från kaféerna vid torget Place Saint-Germain. Men även tunnelbanans ”strömmar” var som sagt något han tidigt funderat över. Sartres ovilja att låta serialitet bli ett begrepp innebär, att vi saknar tydliga gränser för vad som skall räknas som serialitet. Föreställning om massmedias publik som ett slags serie är en utvidgning av tanken på en busskö. Det är en god hypotes, som kan utvecklas ytterligare och tillämpas på vår tids ”sociala medier”. Vi har alltså radiolyssnare, men digital teknologi låter oss dessutom upprätta nya komplexa samspel, mellan närvaro och frånvaro, mellan reflektion och anpassning utan eftertanke.

Tabellens sammanfattning av Sartres exempel skall inte uppfattas som ett slutet system, utan som uppmuntran till nya studier av serialitet i skiftande historiska situationer. Vi skulle kunna följa upp Sartres föreställning om ”smugglarföretag”, och undersöka om de inte kunde tänkas ha förvandlats till mer medvetna grupper. Nya kapitalistiska institutioner började just på 1500-talet byggas upp i Genua, i Antwerpen och i London, som Braudel utförligt visat, i flera arbeten, om än utan att använda koncepten grupp och serie.

En historiker (Benedict Anderson) och en politisk teoretiker (Iris Marion Young) har redan försökt ta tillvara Sartres koncept – vilket inte betyder att de villkorslöst accepterat Sartres övriga utgångspunkter och slutsatser.

Iris Marion Young rättfärdigade på 1990-talet en amerikansk politikers (Shirley Wright) valkampanj. Det gällde ett skolval, där Wright sade sig representera ”kvinnor”. Men enligt Young ville Wright inte bara mobilisera kvinnor, som om hon naivt trodde att detta var en redan konstituerad grupp. Wright

ville politisera frågan, sade Young och lyfte aningen oväntat fram Sartres syn på det seriella, uppfattat som ett problem som kunde angripas, om möjligheten att välja att bli "kvinnor" tydliggjordes eller "politicerades". Young pekade först ut den "seriella" svårigheten att se varandra (Young 1994, 736):

"Women names a position in the division of labor that tends to be specifically related to schools, the primary parent to deal with schools, at the same time that it names a position outside authority structures."

Men, fortsatte Young, alternativet som Wright erbjöd när hon talade om "women" var inte att genast bilda en grupp, utan snarare att som kvinnor överväga sin situation:

"In that speech Wright is not claiming a group solidarity among the women of Worcester, either around her candidacy or in any other respect, but is referring to, gesturing toward, a serial structure that conditions her own position and that she aims to politicize".

Huvudsaken för Young är alltså förmågan att urskilja sin situation i grupp eller i serier. Med hänvisning till diagrammet ovan kan vi säga att det handlade om att åtminstone reflektera över sin roll, det vill säga gå från ruta A (eller C) till ruta B – eventuellt till ruta D, det vill säga reflektion och handling.

Några år efter Youngs återintroduktion av konceptet serialitet försökte Benedict Anderson skilja mellan positiv och negativ serialitet. Han utgick av allt att döma från Sartre, även om Anderson inte angav någon källa för resonemanget.¹⁷ Negativ serialitet förknippades med viljan att dela in människor i klasser eller grupper. Anderson nämnde en folkräkning, där människor fördes till "givna" kategorier. Detta kallade Anderson för "bunden serialitet". Vi kan placera detta exempel i ruta C (om vi begriper vissa etiska kategoriers godtycklighet bör vi nämligen inte låta dem styra vårt handlande, alltså är passagen till D inte trolig).

Men Anderson antog även, att en mer positiv "obunden serialitet" kunde förekomma. Där skulle aktörer erbjudas ett val: de kunde antingen ställa sig jämte varandra och handla tillsammans; eller de kunde utan anspråk på grupp-tillhörighet ta del av information om olika institutionella ordningar, men utan att tvingas in i en given ordning (Anderson 1998, 29-45). Det senare antagandet erbjuder ett mer deliberativt scenario, det förra en övergång till grupp.

17 Cf. White 204, 62: "There are strong, unacknowledged echoes of the Critique in Anderson's work: his account of newspaper simultaneity evokes Sartre's treatment of the radio broadcast, mention of the voting line has obvious references to Sartre's famous discussion of the bus queue, and his treatment of national identity echoes Sartre's exploration of the identity-based logic of anti-Semitism"; White tillägger i en fotnot (s80): "Documenting the influence of Sartre on Benedict Anderson is a trickier matter [...] The connection is via the work of his brother Perry Anderson."

Anderson hade tidigare, i den inflytelserika boken *Imagined Communities* (1983), undersökt hur nationalismen spreds som idé i Sydostasien på 1800-talet. Han fann att tidningar hade avgörande betydelse, inte bara genom de faktiska nyheterna, utan också genom blotta föreställningen av en gemenskap. Tidningsformatet tillsammans med erfarenheten av att läsa romaner uppmunttrade läsaren till reflektion över möjligheten att en större gemenskap även i sin fysiska "frånvaro" var "närvarande" som en förhoppning. Nationen var för stor för att kunna erbjuda alla medlemmar faktisk närvaro. Men att saker skedde "samtidigt" i hela landet var ändå en historia som föreställdes. Nationen var en "föreställd gemenskap". Det finns alltså anledning att uppfatta denna spridningsmodell som inspirerad av Sartres serialitet. Bilden av radiopubliken har översatts till att handla om tidningspubliken.

Hugoson (2004) inspirerades av Anderson (men förblev okunnig om konceptet serialitet) i en undersökning av hur nyheter spreds i Europa revolutionsåret 1848. Då skapade nationalism och frihetskav i flera länder ett nytt slags inter-nationell medvetenhet. Kommunikation via telegraf och tryckpress tillsammans med politisk fantasi gav anledning till ny samtidig handling: "nu är det dags för Folkens vår!" Avgörande var hur nyheter om utvecklingen i Paris 1848 uppfattades som ett historiskt budskap, även i resten av Europa.

År 2011 skapades i analogi med "Folkens vår 1848" föreställningar om en "arabisk vår". Människor i Nordafrika och Mellanöstern fann samtidigt anledning att utmana de gamla makthavarna, delvis tack vare ökad tillgång till "sociala medier". Att så få förhoppningar om demokrati och frihet kunde förverkligas erbjuder tyvärr ytterligare en likhet med resultatet av 1848 års revolutioner. Men möjligheten av bättre verkan på längre sikt återstår.

Serien förändras när dess deltagare utsätts för ett yttre hot, hävdade Sartre och skildrade vad som hände i Paris, i juli 1789, då kungens soldater utmanade seriens anonymitet och gav anledning till nya politiska grupperingar. Vårvintern 2020 var det istället viruset covid-19 som ställde myndigheter, allmänhet och företag inför ett nytt hot, i land efter land. Skulle Sartres koncept serialitet kunna hjälpa oss att förstå 2020 års Coronakris – eller åtminstone vissa aspekter av denna globala erfarenhet?

Att granska människans villkor genom att iscensätta en epidemi är inte en ny idé. Bocaccios *Decamerone* och Chaucers *Canterbury Tales* är klassiska exempel. Bägge skildringarna utgår från 1300-talets verkliga pest. Ett sentida exempel är Camus roman *Pesten*, citerad ovan. Camus låter i sin roman en far-sot drabba den algeriska staden Oran, inte för att detta hade hänt, men för att utröna människans förmåga att finna mening i en "absurd" tillvaro. Detta var alltså en tillvaro även existentialisterna hade gjort publiken bekant med, när de framhävde att människan inte kunde förvänta sig att någon religion presenterade henne en given uppgift – hon förblev fri att välja.

5. Exkurs: Hur radar vi upp oss inför viruset covid-19?

Existentiellt begripande förutsätter reflektion över hinder och möjligheter i situationer där vi faktiskt befinner oss. Våren 2020 präglades världen av hotet från coronaviruset covid-19. Det finns ingen anledning att här göra anspråk på att försöka begripa denna kris i sin komplexa helhet: det handlar ju dels om en pandemi, dels om en ekonomisk kris; dessutom uppträder smitta och smittbekämpning som ett slags vågor på ett djupare politiskt liv.

Jag skall nöja mig med att kort peka ut serialitetens betydelse, som ett politiskt dilemma, ett rörligt hinder för gemensam handling, men något man kan ta spjörn mot även när coronakrisen studeras. Fyra frågor kan formuleras, om vi utgår från de fyra seriella kategorierna A-D: *Hur köade vi? Hur fann vi oss ställda inför massmedias budskap? Vilket slags grupper förklarade sig utsatta för yttre hot? Övergick omedvetna serier i nya grupper?*

A. *Hur köade vi?* Från och med mars 2020 började vi rada upp oss på nya sätt. Köer som nyss tedde sig vardagliga, blev plötsligt ovanliga, såsom incheckningsköerna på flygplatser. Andra köer sträcktes ut, då vi inte ville stå nära varandra: i busskön, i kön för att stiga av tåget, i kön till snabbköpskassan. Regeringar förbjöd större folksamlingar och reglerade återstående köer. I många länder infördes karantäner och utgångsförbud. Svenska myndigheters mindre strikta rekommendationer hade samma syfte, att åstadkomma ”social distansering”.

B. *Hur fann vi oss ställda inför massmedias budskap?* Ett stort antal budbärare trädde fram och även de som ville lyssna kritiskt fann det svårt att bevaka mångfalden av mediala plattformar. Statistik presenterades, där alla medborgare förklarades utsatta för hot om smitta, kanske även dödsfall. I gengäld fanns hopp om tillfrisknande, tack vare nyinrättade intensivvårdsplatser. Smitto- och dödstal rapporterades dagligen och frågor väcktes. Varför tycktes Sverige jämfört med Danmark, Norge och Tyskland ha så höga dödstal? Publiken var knappast passiv, utan stimulerades av debatter, där modeller och gissningar iscensattes.

C. *Vilket slags grupp förklarade sig yrvaket utsatt för ett yttre hot?* I varje land antog nationalismen nya former, då regeringar och myndigheter framhävde behovet av att skydda den egna befolkningen mot en smitta, vars utländska ursprung gärna framhävdes. ”Vi” porträtterades som en enad grupp, hemsökt av virus i serie. Vissa anade, att det främst var egna medborgare som förde hem och spred smittan, men då uppstod bara nya misstankar: hur farliga var alltså svenskar som hade besökt Kina eller Italien? För att inte nämna storstadsborna, som snart tänkte besöka sina sommarhus på Gotland? Gränser stängdes, men då hämmades också transport av uppenbara nyttigheter. Lastbilar med mat, läkemedel, reservdelar och toalettpapper tvingades tillsammans med arbetspendlare köa till nya kontroller.

D. *Övergick omedvetna serier i nya grupper?* Hotet från viruset covid-19 ledde till en kamp, men etablerade institutioner hade här nyckelroller. Ansvar för avgörande åtgärder föll åtminstone på myndigheter: statliga, regionala, kommunala, eller internationella organisationer som WHO. Medborgare och företag förutsattes snarare anpassa sig. Vårdpersonal omtalades i rubriker som hjältar, och i vilken omfattning de hade privata eller offentliga anställningar i olika länder var knappast huvudsaken. Det finns även många exempel på att problem som berörde epidemin eller dess ekonomiska följdverkningar gav anledning till nya grupperingar: nya frivilliga hjälpinsatser (t.ex. för att hjälpa isolerade äldre); nya forskningssamarbeten; även förhållandevis begränsade protester mot epidemiregler kan ses som en ny form av gruppering. Kampvilja kunde kanske identifieras hos befolkningar hotade av viruset, men ”oroliga samlingar på gatorna” var inte en tillåten utgångspunkt.

Kunde vi ändå säga, att medborgare kämpade, fast de stod uppradade i karantän eller i glesa köer? Redan på grundval av vad som rapporterats i svenska massmedia finns det anledning att diskutera om kampvilja kan ha uppträtt i form av tålmod? Medvetandeformen tålmod liknar då Malrauxs föreställning, att vi bör behärska och organisera oss, för att stå ut med segerns frånvaro. Därmed inte sagt att coronakrisen måste uppfattas vara en Apokalyps.

6. Tålmod eller otålighet?

Sartre anförde inledningsvis skäl för att inte betrakta serialiteten som ett begrepp, bland annat eftersom han ansåg att gemenskapen i en kö bara är psykologisk. Jag introducerade en skillnad mellan politiska koncept (sakliga ord som bygger upp lagar och tillåter politiskt spel) och filosofiska begrepp. Serialiteten kan betraktas som ett koncept. Detta visade sig i min läsning av Sartre innefatta flera intressanta företeelser: köer och publiker, passivitet och handling, ytlig och fördjupad reflektion.

Serialitet är tillvaro där reflektion och handling sällan sammanfaller. Deltagare i seriella företeelser kan vara både passiva och föga benägna att reflektera över sin gemensamma tillvaro, men om de blir aktiva faller normalt reflektionen bort, medan förmågan till handling bortfaller om reflektionen tillkommer. Om tillräckligt många deltagare skulle övergå till reflekterad handling, bör nämligen serien ombildas till grupp. Men inte heller grupper erbjuder ju i ett existentiellistiskt perspektiv någon garanti för verklig medvetenhet om människans frihet.

Föregående avsnitt avslutades med föreställningen att serier kunde präglas av tålmod, ett slags beredskap inför ett mer aktivt handlande. Denna sammanlänkning får inte plats i Sartres snarast otåligen historieskrivning. Men visst

måste serialitet och tålmod kunna sammanfalla? Kunde vi börja betrakta varandra som fria människor, just tack vare det tålmod som aktiveras, när vi stannar i kön, eller när vi reflekterar över massmedias i viss mening frånvarande publik?

Tålmod som dygd eller moralisk hållning har visserligen ofta kritiserats för att bara härskande skikt gynnas, om marginaliserade eller förtryckta människor uppmuntras till tålmod – som en spärr mot den otåliga revolten. Därmed inte sagt att vi skulle föredra att härskare, tjänstemän eller sjuksköterskor ständigt var otåliga. För att kunna välja mellan tålmod och otålighet måste vi därför orientera oss i politiska och ekonomiska förhållanden, som inte bara präglas av medvetna grupper, utan också av serialiteten, människor som rör sig i strömmar.

Referenser

- Anderson, Benedict, 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalisms*. London: Verso.
- Anderson, Benedict, 1998. *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World*. London: Verso.
- Aron, Raymond, 1975. *History and the Dialectic of Violence: An Analysis of Sartre's Critique de la Raison Dialectique*, (fr. orig. 1973) övers. Barry Cooper. Oxford: Basil Blackwell.
- Bakewell, Sarah, 2016. *At the Existentialist Cafe: Freedom, Being, and Apricot Cocktails*. New York: Other Press.
- De Beauvoir, Simone, 1949. *Le deuxième sexe*, vol. I-II. Paris: Gallimard (Folio).
- Brandell, Gunnar, 1977. "Anarkist med metod: Om Sartres andra filosofi", s 92-134 i Brandell, *Revolt i dikt och andra studier*. Stockholm: Alba.
- Camus, Albert (1945) "Non, je ne suis pas existentialiste...", s 1424-1427 i Camus, *Essais*. Paris: Gallimard (Pléiade), 1965.
- Camus, Albert (1947) *La peste*. Gallimard, Paris (sv. övers. Elsa Thulin, Bonniers 1948; ny övers. Jan Stolpe, Bonniers 2020).
- Cohen-Solal, Annie, 1985. *Sartre, 1905-1980*. Paris: Gallimard. (*Sartre: ett liv*. Bonniers 1987.)
- Dosse, François, 1997. *History of Structuralism*, vol. 1-2, (fr. orig 1992), University of Minnesota Press.
- Flynn, Thomas, 2012. Political existentialism: The career of Sartre's political thought", s 227-252 i Steven Crowell (red.), *The Cambridge Companion to Existentialism*. Cambridge University Press.
- Gallimard: un siècle d'édition 1911-2011*. Paris: Gallimard.
- Gay, Peter, 1959. *Voltaire's Politics: The Poet as Realist*, 2:a uppl. Yale University press 1988.
- Grøn, Arne, 1987. "Sartre: Frihet och situation", s 311-324 samt s 345-362 "Den senare Sartre: Vad är dialektik?" i Poul Lübcke (red.), *Vår tids filosofi* (dansk uppl. 1982) sv. uppl. Stockholm: Forum.

- Heidegger, Martin, 1946. *Brev om humanismen* (sv. övers. Birnbaum och Wallenstein). Thales 1996.
- Hugoson, Rolf, 2004. "1848: Den internationella politikens enastående år, speglat i samtida italiensk press", *Historisk tidskrift*: 3–22.
- Lefebvres, George, 1932. *La grande peur de 1789*. Paris: Armand Collin.
- Lévi-Strauss, Claude, 1971. *Det vilda tänkandet*, (fr. orig. *La Pensée sauvage*, 1962) översätt. Jan Stolpe. Stockholm: Bonnier.
- Lévy, Bernard-Henri, 2000. *Le Siècle de Sartre*. Paris: Grasset.
- Malraux, André, 1937. *L'Espoir*. Paris: Gallimard (Pléiade), 1947.
- Maza, Sarah, 2002. "The Social imaginary of the French Revolution: The Third Estate, the National Guard and the absent bourgeoisie, s. 106–123 i Colin Jones & Dror Wahrman (eds.), *The Age of Cultural Revolutions: Britain and France, 1750–1820*. University of California Press.
- Olofsson, Per Olof, 1996. *Det självkonstruerade fängelset: En inifrånuppgörelse med Sartre och sociologin*. Göteborg: Daidalos.
- Palonen, Kari, 1993. "The Existential language of politics: From Weber to Sartre", s 80–96 i Eisenhardt et al., *Modern Concepts of Existentialism*, University of Jyväskylä, *Studies* nr 102.
- Sartre, Jean-Paul, 1938. *Äcklet*, övers. Eva Alexandersson (fr. orig. *La Nausée*). Stockholm: Bonniers 1949/Aldus 1964.
- Sartre, Jean-Paul, 1943. *L'Être et le néant*, Gallimard, (coll. Tel) 1976/2016.
- Sartre, Jean-Paul, 1960. *Critique de la raison dialectique* (précédé de Questions de méthode). Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul, 1976. *Critique of Dialectical Reason*, transl. by Alan Sheridan-Smith, edited by Jonathan Ré. London: NLB (New Left Review Editions).
- Sartre, Jean-Paul, 1984. *Till frågan om metoden*, Arkiv förlag (fr. orig. 1957 och 1960; även utgiven som *Existentialism och marxism*, Bonniers förlag, 1971).
- Stenström, Thure, 1984. *Existentialismen i Sverige: Mottagande och inflytande 1900–1950*. Uppsala universitet.
- Stenström, Thure, 1966. *Existentialismen: Studier i dess idétradition och litterära uttryck*. 3:e uppl. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1984.
- Strandbrink, Peter. 2019. *Nio politiska begrepp*. Lund: Studentlitteratur.
- Subra, Leena, 1993. "The Bastille revisited: Bad faith and disidentification as political forms of action", s 66–79 i Eisenhardt et al. *Modern Concepts of Existentialism*, University of Jyväskylä, *Studies* nr 102.
- White, Ed, 2004. "Early American Nations as Imagined Communities", *American Quarterly* 56, no. 1: 49–81.
- Young, Iris Marion, 1994. "Gender as seriality: Thinking about women as a social collective source", *Signs*, vol. 19, no 3 (Spring): 713–738.
- Østerberg, Dag, 1977. *Sosiologiens nøkkelbegreper og deres opprinnelse*. Oslo: Cappelen.
- Østerberg, Dag, 1993. *Sartre: filosofi, kunst, politik, privatliv*, Gyldendal 1992 sv. uppl. Korpen.
- Østerberg, Dag, 1998/2000. *Stadens illusioner*, övers. Sten Andersson. Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Østerberg, Dag, 2011. *Kritisk situasjonsfilosofi*. Oslo: Gyldendal.