

Abstract

RhetoricaScandinavica, ISBN 1397-0534

No 65, 2013, pp 8--24

Publisher: Retorikförlaget AB

Author Mats Rosengren, Södertörn University.

Title “Social meaning – a rhetorical question”

[Social mening – en retorisk fråga].

Abstract In rhetorical theory, the question of how meaning is produced has traditionally been dealt with in terms of the intentions of the orator to influence an audience through speech. Today, in the wake of the fundamental critiques within the humanities and the social sciences that were, in the late 20th century, directed at concepts like intentionality, meaning, knowledge and power, it seems necessary to complement and to a certain extent rework this traditional rhetorical view of meaning. It is no longer sufficient just to look at how meaning is generated in typical rhetorical situations. This article argues for extending the notion of rhetorical meaning to the more comprehensive concept of social meaning, as this concept may be construed within a certain strand of philosophical anthropology, departing from the theoretical works of Ernst Cassirer and Cornelius Castoriadis.

Keywords Social mening, doxologi, filosofisk antropologi, Ernst Cassirer, Cornelius Castoriadis.

*Mats Rosengren är professor i retorik vid Södertörns högskola. Hans senaste bok, "Cave art, Perception and Knowledge" kom 2012 på Palgrave Macmillan.
E-post: mats.rosengren@sb.se.*

Mats Rosengren:

Social mening – en retorisk fråga

Traditionellt sett har retorikvetenskapen adresserat meningsfrågor med utgångspunkt från en avsändares uppsåt att på ett eller annat sätt påverka sin publik. I ljuset av den kritik som under de senaste decennierna, inom human- och samhällsvetenskaperna, riktats mot de traditionella begreppen för mening, kunskap, politik och makt framstår det idag som önskvärt att komplettera och delvis omarbete denna traditionella retoriska syn på mening. Att enbart fokusera på hur mening genereras inom eller mot bakgrund av typiska retoriska situationer förslår inte. I denna essä argumenterar jag för att utvidga det retoriska meningsbegreppet till att omfatta också social mening, såsom detta senare begrepp kan utformas med utgångspunkt från Ernst Cassirers och Cornelius Castoriadis filosofiska antropologier.

När Lucie Olbrechts-Tyteca och Chaïm Perelman 1958 lade fundamentet till den *Nya Retoriken* påbörjade de arbetet med att omdefiniera några av de klassiska grundläggande retoriska begreppen.¹ De fokuserade bland annat på hur de i förhållande till antiken nya mediala villkoren – från boktryckarkonstens genombrott till efterkrigstidens massmedier – påverkar vår förståelse av talet, talaren och publiken. Olbrechts-Tyteca och Perelman utgick från den inom

1 Denna artikel har sitt ursprung i en fråga jag fick från Otto Fischer, Patrik Mehrens och Jon Viklund om att lämna ett bidrag till en på Retorikförlaget under 2014 kommande antologi, *Retorisk kritik*, som de tre forskarna står som huvudredaktörer för. I mitt bidrag till denna antologi för jag ett resonemang som är snarlikt det som jag presenterar här, men som är mer anpassat till antologins format och målgrupp. Jag är glad över att redaktörerna så generöst låter mig presentera mina tankar också för *Rhetorica Scandinavica* läsekrets.

retorisk tradition väl förankrade tanken att all mänsklig verksamhet, språklig som ickespråklig, alltid redan är socialt, politiskt, historiskt och kulturellt situerad. De sökte artikulera vad en sådan situation innebär för ett retoriskt språkbruk. Deras hållning är central för och utvecklas i någon mån inom den retoriska kunskapslära, doxologi, som jag arbetat med under de senaste åren. Jag föreställer mig nu att en samtida vetenskaplig retorik skulle kunna gå vidare och ytterligare vidga sitt fält. Den skulle kunna återknyta till ett vidare *logos*-begrepp och bli en lära om hur det jag kallar social mening blir till – om hur moderna myter skapas, om hur doxa utformas och förkroppsligas i såväl språk som i samhällsordningar, institutioner, byggnader och beteendemönster.²

Retoriken har traditionellt sett adresserat meningsfrågor med utgångspunkt från en avsändares uppsåt att på ett eller annat sätt påverka sin publik. I ljuset av den kritik som under de senaste tre, fyra decennierna, inom human- och samhällsvetenskaperna, har riktats mot de traditionella begreppen för mening, kunskap, politik och makt menar jag att det idag är önskvärt att komplettera och åtminstone delvis omarbota denna traditionella retoriska syn på mening. Att enbart fokusera på hur mening genereras inom eller mot bakgrund av typiska retoriska situationer förslår inte längre. Retorikvetenskapen behöver utvidga sina begreppsliga resurser och bli till en retorisk-filosofisk antropologi för att kunna beskriva, förklara och förstå hur social mening formas, traderas och transformeras idag.

Med uttrycket 'social mening' syftar jag på mening som inte enbart eller främst formas i språk och bildmedier (semantik, visuell semiotik). Social mening skapas också, och ibland kanske främst, i och genom ritualer, myter, arkitektur, stadsplanering, perceptuella vanor, förmedling av inrotade tanke sätt för att bara nämna några av de mer uppenbara formerna inom den sociala meningsproduktionens vida och skiftande fält. Social mening blir ständigt till, omformas och nyskapas i hela vårt sociala liv. Därmed är den en avgörande och ofrånkomlig komponent i såväl retoriska undersökningar som situationer, i retoriska praktiker såväl som i teorier. Om retorikvetenskapen vill kunna förstå och redogöra för detta komplexa meningsskapande måste den bredda sitt perspektiv från undersökningar av tal och – något som hamnat i fokus under senare år men som alltid varit en del av det retoriska – bilder.³

- 2 Om mytbildning, se till exempel Ernst Cassirer, *Myth of the State* (Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, 25, Felix Meiner Verlag, 2007). Om *doxa* se till exempel Ruth Amosy, "Introduction to the Study of Doxa" samt "How to do things with Doxa" in *Poetics Today* 23:3 (2002), Mats Rosengren, *Doxologi – en essä om kunskap*. (Åstorp: Retorikörlaget, 2008 [2002]), samt *För en dödlig som ni vet är den största faran säkerhet – doxologiska essäer* (Åstorp: Retorikörlaget, 2006). Om förkroppsligande (*embodiment*) sett ur ett flertal olika vetenskapliga perspektiv, se till exempel *Embodiment in Cognition and Culture*, John Krois et al (eds.) (Amsterdam: John Benjamin's Publishing Company, 2007)
- 3 Till exempel skriver Jens Kjeldsen att "[s]elv som en verbalt konstrueret lære om verbal overbevisning er retorikken nemlig også en disiplin so er gennemsyret af det visuelle" och "[s]elvom der naturligvis er forskel på visuel og verbal retorik, fungerer de to udtryksformer ikke bare overlappende, men også tæt integreret.", *Tale med billeder – tegne med ord – Det visuelle i antik retorik og retorikken i det visuelle* (Spartacus forlag AS, Oslo, 2011), 14 och 15. Se även Orla Vigsös befogade varning i avhandlingen *Valretorik i text och bild, En studie i 2002 års svenska valaffischer* (Institutionen för nordiska språk vid Uppsala Univer-

Detta innebär att ta sig an och förstå bruket av de specifika verktyg som vi människor använder i vårt gemensamma meningsskapande: Bruket av ord, språk och bilder naturligtvis, men också filmer, byggnader, utformningen av offentliga och privata rum, institutioner och deras funktionssätt, artefakter av olika slag och hur de används inom olika medier. Dessa meningsskapande praktiker måste förstås som på en och samma gång socialt, historiskt, politiskt och materiellt situerade, med allt vad det innebär av mångskiktad föränderlig komplexitet när det gäller att belysa hur de kan förstås och hur de fungerar. För ett sådant arbete krävs andra begreppslika resurser än de som vanligen används inom retoriken idag – och här menar jag att de begrepp och idéer som kan hämtas från Ernst Cassirers och Cornelius Castoriadis filosofiska antropologier särskilt intressanta.

Retorikvetenskap som filosofisk antropologi?

Denna problematik är naturligtvis bekant för den som ägnat sig åt retoriska studier under senare år. Men jag vill tro att även om det funnits många retoriker – praktiker såväl som teoretiker, retorikhistoriker såväl som retoriksystematiker⁴ – som närmast sig det perspektiv jag skisserat ovan så har det kanske inte alltid artikulerats helt tydligt. I alla fall inte med det explicita syftet att transformera och vidga retorikvetenskapens fält. Låt mig därför ange några preliminära hållpunkter för hur man kan förstå och utveckla denna min post-koloniala hållning, som varken innebär missionerande, ekonomisk exploatering eller kulturell utplåning. Jag förordar alltså inte ett nytt retorisk imperium, men väl en mångfald sätt att vara retorisk.

En utgångspunkt för begreppslikt arbete inom det fält som jag föreställer mig kan bli retorikvetenskapens är alltså den filosofiska antropologin. Inte heller detta borde överraska någon. Retoriken bär redan från sin begynnelse på förutsättningarna för att bättre kunna tänka människan i hennes sociala, historiska, kulturella och politiska sammanhang än de flesta andra vetenskaper.⁵ Ur ett historiskt perspektiv kan man därför betrakta retoriken, eller i alla fall vissa sätt att förstå och praktisera retorik, som ett slags filosofisk antropologi *avant la lettre*,⁶ i både bokstav-

sitet, 2004), där han på sidan 71 skriver följande: ”Att en text är multimodal ställer också vissa krav på analysmodellen. Modellen bör integrera de två semiotiska registren och inte bara addera dem, så som blir fallet om man använder en rent lingvistisk teori för analys av det verbalspråkliga och en konsthistorisk teori för analys av det visuella.” För ett kortfattat doxologiskt resonemang kring skillnader och likheter mellan text och bild, se Rosengren, (2012), 12-18.

- 4 I en anglosaxisk kontext jag tänker främst på Kenneth Burke, vars många arbeten på olika sätt närmar sig det perspektiv (och de tänkare) som jag vill framföra i denna artikel. Burke var väl bekant med Cassirers *De symboliska formernas filosofi*, även om han hans hållning till Cassirer var kluven. Se till exempel Burkes recension av Cassirers *Myth of the State*, ’Homo Faber, Homo Magus’ i *The Nation* (December 7 1946).
- 5 I ett försök att vara trogen mitt doxologiska perspektiv använder jag termen ’vetenskap’ i dess mest inkluderande mening. För mig inkluderar alltså vetenskapen såväl natur- och människovetenskaper, som samhällsvetenskaper och humaniora.
- 6 För en översiktlig diskussion av denna tanke, se Josef Kopperschmidt (ed), *Rhetorische Anthropologie – Studien zum Homo Rhetoricus* (Wilhelm Fink Verlag, München, 2000), s

lig och överförd bemärkelse. Det jag vill lyfta fram med detta uttryck knyter an till hur retoriken kom att formas och förstås genom historien – till dess talspråkliga rötter, dess tidiga och intima koppling till människans sociala möjligheter och begränsningar via dess roll i forandet och instituerandet av det politiska, liksom till den roll retoriken spelat i konflikt och samspel med filosofi, logik, grammatik, matematik, geografi etcetera. En specifik konflikt i denna historia rör relationen mellan retorik och (från början platonisk) filosofi med dess fortfarande påtagliga effekter. En sådan effekt är ett slags blindhet både inför retorikens filosofiska aspekter och inför filosofins retoriska beroende som tycks ha gjort det svårt att se kopplingarna dem emellan.⁷ Olbrechts-Tyteca och Perelman var pionjärer på detta område, som också delvis kom att mutas in av retoriskt sinnade tänkare som bland andra Lyotard, Austin, Derrida, Foucault, Butler – vilka alla i mina ögon bidragit till att bereda marken för en filosofisk-retorisk antropologi, ännu i vardande

Men det duger inte med vilken filosofisk antropologi som helst som bundsförvant, långt därifrån. En stor del av de tänkare som mer eller mindre väl samsas under denna beteckning såg eller ser fortfarande retoriken genom den platonska filosofins raster.⁸ Som jag ser det kan man idag spåra två huvudströmningar inom den samtida filosofiska antropologin med möjlig relevans för dagens retorikvetenskap: Den ena utgår från Martin Heideggers existensial-analyser, och förvaltas idag främst inom fenomenologiska traditionen. Här är de rännilar som fortfarande passerar via Maurice Merleau-Pontys tankar om perception och kroppslighet mest intressanta för retorikvetenskapen. Den andra strömningen har också den sin upprinnelse under mellankrigstiden – hos Ernst Cassirer och hans filosofi om symboliska former. Den flöt underjordiskt och relativt obemärkt under hela efterkrigstiden, för att bryta fram igen under 1990-talet.⁹ Sedan dess har intresset för Cassi-

7ff. Jag menar att jag i denna artikel antyder hur man kan hantera åtminstone de två första av de tre villkor för retorisk/filosofisk antropologi som Kopperschmidt formulerar på sidan 9 i detta verk (i drastiskt sammandrag: hur en retorisk antropologi kan konstrueras; vari konvergensen mellan en retorisk och en filosofisk antropologi idag består; på vilket sätt denna konvergens kan förklara retorikens återkomst).

7 För allt detta se min *Psychagogia – konsten att leda själar* (Ödåkra, Retorikförlaget, 2014 [1998]).

8 Se till exempel Franz-Hubert Roblings kritiska uppgörelser med bland andra Hans Blumenberg rörande möjligheterna att tänka samman retorik och filosofisk antropologi i *Redner und Rhetorik, Studien zur Begriffs- und Ideengeschichte des Rednerideals* (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007), särskilt 13ff och 161ff. Men se också Kopperschmidts (2000) där man i flera av bidragen finner en mer positiv syn på möjligheterna av att utveckla en retorisk/filosofisk antropologi, liksom också på Blumenbergs hållning. I sitt eget bidrag till denna antologi, ”Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik”, utvecklar Blumenberg en retorikförståelse som ligger nära min egen. Likväl ser han inte den fulla potentialen i Cassirers tänkande (se tex s 73), och han refererar inte alls till Castoriadis. Tack till Otto Fischer som uppmärksammade mig på Kopperschmidts antologi.

9 Detta är en sanning i behov av modifikation. Cassirer lästes av och kom att influera flera betydelsefulla efterkrigstänkare – vid sidan av den redan nämnde Burke exempelvis Susan K Langer, Michail Bakhtin, Nelson Goodman, Pierre Bourdieu och den för retorikvetenskapen viktige Ernst G Bormann. Den sistnämnde skriver till exempel i sin klassiska artikel ”Fantasy and Rhetorical Vision: The Rhetorical Criticism of Social Reality” från 1972 att

rens processorienterade meningsfilosofi bara vuxit.¹⁰ Ungefär vid samma tid (alltså på 1990-talet) var den fransk-grekiske filosofen Cornelius Castoriadis i full färd med att utarbeta sin filosofiska antropologi. Visserligen refererar Castoriadis såvitt jag vet inte till Cassirer i sina publicerade verk, men han läste honom under studieåren i Aten.¹¹ För mig står det klart att Castoriadis filosofi om människan som skapande social varelse kompletterar, fördjupar och uppdaterar Cassirers tänkande på punkt efter punkt. I synnerhet fokuserar Castoriadis på de politisk-epistemiska förutsättningarna för och konsekvenserna av människans förmåga att skapa begrepp (eller mer specifikt *socialt imaginära betydelser*) liksom på hennes ofrånkomliga autonomi, i ordets ursprungliga betydelse att själv kunna sätta lagarna för och i sin värld. Det är alltså till denna senare strömning och i första hand till några centrala begrepp hos dessa båda tänkare jag vill knyta retoriken och retorikvetenskapen. Låt mig försöka visa varför.

Cassirers filosofiska antropologi

Ernst Cassirer föddes 1874 i Breslau i Tyskland och dog i New York, USA, den 13 april 1945. Han var fram tills 1933 en framgångsrik akademiker i Tyskland då han flydde Nazismen och fick fristad i Sverige. Han bodde i Göteborg till 1942 då han flydde vidare till USA, där han alltså dog strax före krigsslutet. Hans mest betydelsefulla verk, *Philosophie der Symbolischen Formen* [*De symboliska formernas filosofi*], publicerades i tre band mellan 1923 och 1929.¹²

”Cassirer ger retorikern en ingång till relationen mellan diskursivt material och fantasiteman när han skriver ’... myter, konst, språk och vetenskap framträder som symboler; inte i betydelsen av blott figurer som refererar till en given verklighet genom suggestion och allegoriska renderingar, utan genom krafter där var och en av dem producerar och innehåller en egen världsbild.” Jag citerar Bormann i Nadja Franssons och Alexander Stagnells översättning ”Fantasier och retoriska visioner – den retoriska analysen av sociala verkligheter”, *Rhetorica Scandinavica* 60 (2012), 23. (Tack till Alexander Stagnell för att han påminde mig om Bormann.) Likväl är det först under de senaste femton-tjugo åren som Cassirerforskningen kommit igång på allvar. På många sätt kan Cassirers återkomst inom det humanvetenskapliga fältet dateras till John Michael Krois bok *Cassirer: Symbolic Forms and History* (New Haven, Yale University Press, 1987).

10 Två av de senaste exemplen på detta är Ingmar Melands *Meaning, Reason and Freedom – an Inquiry into the Philosophical Motives for the Rehabilitation of Ernst Cassirer’s Philosophy* (University of Bergen, 2011) samt publikationen av *Ernst Cassirer on Form and Technology: Contemporary Readings*, Aud Sissel Hoel and Ingvild Folvord (eds.) (Palgrave Macmillan, 2012).

11 Warren Breckman, *Adventures of the Symbolic – Post Marxism and Radical Democracy*, (New York, Columbia University Press, 2013), s 103-104

12 1996 kom i engelsk översättning en fjärde volym av *De symboliska formernas filosofi: De symboliska formernas metafysik*. Denna volym, som sammanställts av John Michael Krois och Donald Philip Verene är, med Krois ord, ’kopplad till’ den på tyska 1995 utgivna texten *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. För detaljer rörande denna fjärde volym, se Krois förord i *The Philosophy of Symbolic Forms – volume 4: The Metaphysics of Symbolic Forms* (övers. John Michael Krois, Yale University press, 1996), ix ff. För en utförlig filosofisk och biografisk situering av Cassirer, se Peter E Gordons *Continental Divide – Heidegger-Cassirer-Davos* (Harvard University Press, 2012).

Cassirers filosofi tar sig an det mänskliga vetandets hela fält – allt från myter och ritualer till teoretisk fysik och lingvistik – och kombinerar dessutom historiska och systematiska undersökningar om vart annat. Han skrev om såväl relativitetsteorin som om renässansen, om mytforskning såväl som om afasi. Den stora spännvidden till trots framstår hans tänkande som väl sammanhållet. Förklaringen är nog att han ständigt kretsade kring ett antal för honom avgörande problem och frågor, som alla hade att göra med det mänskliga medvetandets sätt att skapa sig en begriplig värld. Ett grundantagande för hela hans filosofi är att det inte finns något fritt svävande medvetande bortom eller före det som vi möter i form av ord, bilder och symboler. Medvetande i alla dess former finns endast i den mån det förkroppsligas i människans verk, det vill säga i symboler och symboliska praktiker – alltså i det som Cassirer kallade symboliska former. Cassirers forskning kring de symboliska formerna fokuserade den mänskliga erfarenhetens olika sätt att ta form och konkretiseras i religioner, språk, konst, vetenskap, myter, historia, teknik, ekonomi etcetera. Dessa studier av symbolskapandets villkor och möjligheter framstår än idag som i högsta grad aktuella och förvånande samtida, trots att de koncipierades och formulerades under 1900-talets första decennier. Det är också i första hand Cassirers begrepp *symbolisk form* som jag vill knyta till retorikvetenskapen. Detta begrepp erbjuder, bland annat, ett mer specifikt och tydligt sätt att tala om det inom retorikvetenskapen väl etablerade fenomenet och begreppet *doxa*.

Vad är en symbolisk form?

Cassirer är ofta vag när han ger sina bestämningar av vad som utmärker en symbolisk form. Han talar allmänt om Språk, Vetenskap, Myt, Religion och Teknik som exempel på symboliska former – precisionen i hans tänkande växer på många sätt fram ur de många och väl valda exempel som han diskuterar i sina verk. Likväl är det fullt möjligt att ge begreppet en mer precis bestämning också på en allmän nivå. Ett första förslag är detta. ”[S]ymboliska former är system av symboler som strukturerar en aspekt av verkligheten enligt en viss, specifik organisationsprincip.”¹³ Men för att en sådan bestämning skall förklara något alls så måste man naturligtvis veta vad Cassirer menar när han talar om symboler. Och kanske bör jag redan nu påpeka att för Cassirer är symboler inte bara eller endast tecken av typen kristna kors, nationsflaggor eller dylikt.

Det typiska för människan är, hävdar Cassirer på många ställen, att hon är ett *animal symbolicum* – ett symbolskapande, symboliserande djur. Genom en sådan definition, skriver han i *An essay on Man* [En essä om människan] från 1944, kan ”vi peka ut hennes specifika skillnad, och förstå den nya väg som öppnar sig för människan - vägen till civilisationen.”¹⁴ Den teoretiske biologen Jakob von Uexküll, som var samtida med Cassirer, gav honom en idé om hur man kunde utveckla denna

13 Allistair Neher, ”How perspective could be a symbolic form”, *Journal of Aesthetics*, 63:4, (Fall 2005), 364, spalt 2.

14 *An essay on Man*, (Yale University Press, New Haven, 1944), 26. Alla översättningar från engelska eller franska är mina egna om inget annat anges.

förståelse av människan som ett symboliserande djur.¹⁵ Uexküll menade att varje varelse i kraft av sin biologiska konstitution har en specifik omvärld, *Umwelt* – i en fladdermus värld finns bara fladdermussaker, i en sjöborres värld bara sjöborresaker och så vidare. Cassirers idag okontroversiella tanke var att om det är så att alla djur har en *Umwelt* så måste detsamma väl också gälla människan. Är det så att vi människor inte bara lever i världen, utan snarare i en typiskt mänsklig värld? Ja, svarar Cassirer, ”jämfört med de övriga djuren lever människan inte bara i en vidare verklighet; hon lever så att säga i en annan dimension av verkligheten”.¹⁶

För att förstå hur Cassirer tänker sig denna för människan specifika dimension måste man utgå från hur han ser på skillnaden mellan tecken (eller signaler) och symboler. ”Symboler – i detta ords egentliga betydelse – kan inte reduceras till blotta signaler. Signaler och symboler tillhör olika diskursiva universa – signaler hör den fysiska världen till; en symbol tillhör den mänskliga världen av mening. Signaler är ’operatorer’; symboler är ’designatorer’.”¹⁷

Cassirer menar alltså att de system av tecken som vi möter i djurvärlden – från myrornas och binas avancerade kemiska kommunikationssystem till primaternas språkliknande sätt att meddela sig med varandra – alla är knutna till den konkreta, påtagliga fysiska världen. Tecknen kan bara varna för eller peka ut sådant som *de facto* existerar för myrorna, bina eller aporna i deras respektive omvärldar. Symboler däremot gör det möjligt för människan att förstå, föreställa sig och representera också det som inte är förhanden, liksom sådant som ännu inte finns (och kanske aldrig kommer att finnas i hennes värld). Med hjälp av vårt mänskliga symboliska tänkande kan vi formulera hypoteser, göra antaganden, skapa fiktioner på ett sätt som går långt utöver det blotta betecknandet. Djur, skriver Cassirer kan ha en praktisk föreställningsförmåga, men människan har en ”symbolisk föreställningsförmåga och intelligens”.¹⁸ Denna skillnad är avgörande för Cassirer: ”Det är först det symboliska uttrycket som skapar möjligheter att se bakåt och framåt i tiden /.../ Det som en gång skapats, det som har valts ut ur den totala mängden av föreställningar försvinner inte sedan språkjudet har satt sitt sigill på det och gett det en särskild prägel.”¹⁹ Men till skillnad från de tänkare som under 1900-talet modellerat sin förståelse av meningsfenomen och människans symboliska förmåga efter en mer eller mindre uttalad diskursiv och/eller lingvistisk modell – som exempelvis den strukturalistiska traditionen och semiotiken i de Saussures efterföljd, talaktsfilosofin i Austins efterföljd eller retoriken i Olbrecht-Tytecas och Perelmans efterföljd – menar Cassirer att den symboliska funktionen, det vill säga den funktion som genererar den specifikt mänskliga omvärlden, inte har något med konventionalitet att göra. Det symboliska, det meningsfulla är kort sagt något som är oss

15 Om Uexküll, se bland annat Cassirer, *An essay on Man*, 23 ff

16 Cassirer, *An essay on Man*, 24

17 Cassirer *An essay on Man*, 32

18 Cassirer, *An essay on Man*, 33

19 Ernst Cassirer, ”Der Begriff der Symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften”, i *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (Darmstadt 1956), s. 171; citerat efter *Ord och Bild*, 6 (2002), 90

människor givet i kraft av att vi är just människor. Den symboliska funktionen måste därför hos Cassirer förstås som något som inte är reducerbart till men likväl möjliggör den språkliga symbolens konventionalitet och godtycklighet (arbitrariet). Övergången från tecken- till symbolförståelse, det vill säga inträdet i den specifikt mänskliga världen av mening består alltså, för Cassirer, i att förstå ”att *allt har ett namn* – att den symboliska funktionen inte är begränsad till enskilda fall utan är en universellt tillämpbar princip som inbegriper det mänskliga tänkandets hela fält”.²⁰ Denna symboliska funktion uppträder alltid och i varje situation i en viss, specifik och av sammanhanget bestämd form – en form som i princip kan inkorporeras i vilken materia som helst. Cassirer hävdar att ”den mänskliga kulturen får sin specifika karaktär och sina intellektuella och moraliska värden inte från den materia som den består av utan från sin *form*, från sin arkitekurala struktur. /.../ Det viktiga är inte de enskilda tegelbitarna eller stenarna utan deras allmänna funktion som arkitekural form.”²¹ I den sista bok som Cassirer skrev, *Myth of the State* [Myten om Staten] från 1945, ger han en ledtråd till hur han tänker sig detta. Han skriver att ”ett gemensamt drag hos alla symboliska former är att de kan appliceras på vilket objekt som helst. Det finns ingenting som är oåtkomligt eller som är ogenomträngligt för dem: ett objekts särskilda egenskaper påverkar inte deras sätt att fungera.”²²

Sammanfattningsvis kan man konstatera att Cassirer uppfattar de symboliska formerna som olika sätt att skapa mening för oss människor, i vår specifika *Umwelt*. De är inte möjliga att reducera till varandra, eller till någon för dem alla gemensam nämnare. De har heller inte i strikt mening några objekt gemensamma. En tavla (ett objekt inom konsten) är inte samma sak eller samma objekt som – och definitivt inte reducerbart till – det konglomerat av färger eller kemikalier som tavlan består av (och som skulle kunna vara objekt inom naturvetenskapen). Varje symbolisk form skapar alltså i en stark mening sina egna objekt – och det finns inga objekt i vår värld som inte uppfattas inom någon symbolisk form. De objekt som studeras inom, genom och via dessa dynamiska strukturer är alltså inte ting som existerar oberoende av strukturerna. De är konstruktioner som får sin mening och objektiva verklighet genom de funktionella relationer som de upprätthåller till andra konstruktioner tillsammans med vilka de bildar ett organiskt helt.²³ Likheter med, liksom preciseringarna i förhållande till, retorikvetenskapens förståelse av doxa (både som fenomen och begrepp) framstår för mig som uppenbara, och uppenbart fruktbara att vidareutveckla i en mängd olika specifika retorikvetenskapliga sammanhang. Detta i synnerhet som Cassirers symboliska former inte är permanenta, givna strukturer som formar vår mänskliga erfarenhet på ett för alla likartat sätt. De symboliska formerna är i själva verket inga strukturer alls, utan är – på samma sätt som doxa – ständigt pågående processer och *struktureringar*. Med Cassirers egna ord:

20 Cassirer, *An essay on Man*, 34-35

21 Cassirer, *An essay on Man*, 36

22 *Myth of the State*, 34

23 se Neher, ”How perspective could be a symbolic form”, 371, note 10.

De olika symboliska formerna är aspekter av den medvetna/intelligenta organiseringen av verkligheten. Var och en av dem visar upp en oberoende, arkitektonisk princip, en idealisk 'struktur' eller hellre – eftersom vi här aldrig har att göra med statiska förhållanden utan snarare med att exponera dynamiska processer – ett karakteristiskt sätt att strukturera sig själv.²⁴

De symboliska formernas filosofi är följaktligen en process- och funktionsorienterad filosofi. Och det är just i kraft av denna grundhållning som Cassirers tänkande passar så väl in i den allmänna rörelse från substansontologier till processontologier som under åtminstone de senaste decennierna präglat de vetenskapsteoretiska fälten inom human-, samhälls- och naturvetenskaperna och dit jag också räknar retorikvetenskapen. Cassirer frågar aldrig efter vad något är, taget i och för sig; han frågar vilken funktion det fyller, inom vilken symbolisk form. Detta leder hans tänkande bort från alla väsensfrågor, från vad något är, i riktning mot *hur* något är, vad det gör. Och allt detta ligger, menar jag, helt i linje med en retorisk-antropologisk hållning.

Men det saknas några viktiga aspekter hos Cassirer. Med undantag för hans sista bok, *Myth of the State*, finner man inga explicita reflektioner över hur denna idé om symboliska former kan kopplas till en förståelse av det politiska eller av hur samhällets instituering och maktrelationer betingar och begränsar dessa formers sätt att fungera. Detta finner man däremot hos Castoriadis och hans politiskt orienterade skapelsefilosofi.

Cornelius Castoriadis filosofiska antropologi

Cornelius Castoriadis föddes i Konstantinopel, växte upp i Grekland och tillbringade hela sitt yrkesliv i Paris där han också dog, 75 år gammal, den 26 december 1997. Hans verksamhet som politisk skribent, främst i och som redaktör för tidskriften *Socialisme ou Barbarie* (1949–1965), inspirerade bland annat de mer anti-hierarkiska delarna av 1968-rörelsen i Frankrike. Castoriadis politiskfilosofiska huvudverk, *L'Institution imaginaire de la société* [Samhällets imaginära institution] kom 1975. Större delen av hans senare författarskap finns utgivet under namnet *Les carrefours du labyrinthe* [Labyrintens korsvägar].

En central tanke hos Castoriadis, som enligt min mening placerar honom mitt i en retorisk-filosofisk strömfåra, är att alla försök inom politik, filosofi eller etik att finna absoluta fundament, objektiva neutrala värden eller en evig rätt får oss att gravt missförstå oss själva och vår tillvaro. För Castoriadis består människans kunskapande inte i att hitta sanningar, värden eller fakta utan i att skapa dem. Vårt skapande är dock inte godtyckligt fritt eller obetingat – Castoriadis är absolut ingen relativist. Därför betonar han gång efter annan att människans skapande alltid är kringskuret och begränsat av specifika sociala-, historiska och kunskapsmässiga kontexter. Hon befinner sig alltid redan nedströms, som han med en karakteristisk

24 Cassirer, *The Metaphysics of Symbolic Forms*, s. 50-51, citerat och översatt efter Neher, "How perspective could be a symbolic form", 364

formulering uttrycker det.²⁵ För Castoriadis är det människan själv som kollektivt och oavsett om hon är medveten om det eller ej skapar sin omvärld, sina samhällen och politiska ordningar. Hon är den varelse som själv (auto) sätter normerna (nomos) för sin värld. Hon är alltså i ordets ursprungliga mening *autonom* – vilket inte alls innebär att varje enskilt subjekt skulle vara 'fritt att välja' vadsomhelst. Castoriadis är varken en existentialist eller något slags nyliberal tänkare – långt därifrån. Han utvecklar sin filosofi genom att sätta människans autonomi, och det han på den politiska nivån kallar autonomiprojektet, i relation till hennes alltför vanliga strävan efter *heteronomi* (*hetero nomos* – utifrån kommande lagar). Varje gång någon försöker förlägga grunden och/eller upphovet till vår mänskliga värld utanför eller bortom denna värld – till exempel hos en skapande gud, hos en objektiv natur med tvingande och oföränderliga lagar, hos socialhistoriska nödvändigheter eller i determinerande genetiska kombinationer – så talar han eller hon med heteronomins röst menar Castoriadis. De heteronoma världsförklaringarna försöker dölja för oss människor att det faktiskt är vi själva som skapar vår värld – inte minst genom att dölja att vi skapar världen *också* när vi presenterar heteronoma teorier om och förklaringar av densamma. Alla föreställningar om oss själva som heteronoma och underkastade tvingande yttre krav är kort sagt autonoma skapelser som lurar oss att tro att vi inte är autonoma. I de heteronoma förklaringsmodellerna framstår vi människor för oss själva inte som fullt ansvariga för tillståndet i vår värld. På så sätt riskerar vi att förvägra oss själva möjligheten och förmågan att i grunden förändra något i denna värld. För Castoriadis är heteronomin kort sagt namnet på mänsklighetens mest inrotade strategi för att ursäktas sig själv. En tänkare som Sartre skulle talat om ond tro i detta sammanhang, men Castoriadis är som sagt ingen existensfilosof. Han föredrar att explicit visa vari den heteronoma strategin består: Den syftar till att från oss själva till något utanför oss själva överföra upphovet och ansvaret för de samhällen, institutioner, sociala ordningar och kunskapsystem som vi själva skapat. Detta har skett och sker än idag genom exempelvis föreställningar om en tvingande kausalitet, om ett obevkligt öde, en dömande gud, eller en indifferent och av givna naturlagar determinerad natur. Genom historien har detta varit – och är naturligtvis än idag – en mycket effektiv och i allmänhet övertygande strategi. Heteronomins lockelse är stark och allestädes närvarande såväl i samtiden som genom vår historia. Att tänka och handla autonomt är därför varken enkelt eller självklart.²⁶ Det kräver såväl begreppslig omsorg som genomtänkta strategier, olika på olika områden – och här menar jag att en av de mest påtagliga kopplingarna till retorik och retorikvetenskapen finns. Retoriken liksom retorikvetenskapen behöver kort sagt Castoriadis komplexa autonomibegrepp för att på ett mer precist sätt kunna visa på vilket sätt retoriken är konstruktivt skapande, vari det retoriska meningsskapandet består och hur ofrånkomligt irreducibelt det är.

25 Till exempel i "The Greek Polis and the Creation of Democracy" i *The Castoriadis Reader* (ed. och övers. David Ames Curtis, Blackwell: Oxford, 1997), 270.

26 För allt detta, se till exempel Cornelius Castoriadis 'Le projet d'autonomie n'est pas une utopie' [1992], i *Une société à la dérive*, (Paris, Seuil 2005).

En magma av mening

Castoriadis tankar om autonomi rör inte enbart de politiska eller retoriska sfärerna, även om hans autonomiprojekt får sin fulla mening först på det politiska planet. När det gäller exempelvis ett område som ontologi, hävdar Castoriadis att vi måste förstå vår värld som *magmatiskt skiktad* i sinsemellan autonoma skikt. Inom varje skikt – exempelvis det biologiska, det fysiska eller det socialhistoriska – kan enheter skapas, kausala kedjor etableras, lagar formuleras, stora berättelser berättas. Men skikten är, som han säger, inte reducerbara till varandra. De samexisterar, påverkar varandra ömsesidigt och bildar just den värld som är vår, men de kan inte alla förklaras av en enda gemensam logik, inte alla återföras till ett enda gemensamt ursprung eller sägas sträva mot ett gemensamt mål. I denna mening är de olika skikten i vår magmatiska värld autonoma. Drömmen om en 'teori om allt' är, menar Castoriadis, blott ännu ett heteronomt försök att än en gång skylta över vår autonomi och vår oupphörliga världsskapelse.

Castoriadis talar ofta om människans radikala föreställningsförmåga (*l'imagination radicale*) som en förmåga att skapa ur intet. Detta teologiska termval är först och främst en provokation. Han vill utmana just föreställningen om en universell kausalitet och /eller gemensamt ursprung som skulle göra det möjligt att reducera alla varaformer till ett enda unikt Vara, för att därigenom kunna producera en teori som skulle förklara allt i termer av detta enda Vara. Alla försök att genomföra en sådan reduktion avfärdar Castoriadis som exempel på myten om varat som bestämt.²⁷ I stället tänker sig alltså Castoriadis varat som en stratifierad *magma*, stadd i ständig förändring. Inom varats olika strata kan determinism och kausalitet råda – annars skulle det exempelvis vara omöjligt att förutse väder, planera eller upprepa experiment och så vidare. Men mellan olika strata i varats magma kan det inte råda någon sträng kausalitet. I stället tänker han sig att varje stratum relaterar till och påverkas av varje annat i en oupphörlig, föränderlig process – Castoriadis använder termen *Anlehnung* (ungefär i betydelsen 'att luta sig mot'; *to lean on*) för att beskriva relationerna mellan de olika strata som bildar vår värld.

Låt mig förtydliga med ett exempel. Inom fysiska strata råder fysikens lagar. Här finner vi bland annat ljus, eller mer korrekt strålning, av olika frekvenser, men inga färger. Inom biologiska strata råder biologins 'lagar' (evolution etcetera), vilka betingas av fysikaliska skeenden, men som inte entydigt kan reduceras till dessa. På denna nivå talar Castoriadis om olika varelsers *Eigenwelt* (den värld som en varelse erfar som meningsfull i kraft av sina specifika biologiska förutsättningar; alltså en tanke snarlik den som Cassirer var inne på då han med von Uexküll talade om olika varelsers *Umwelt*)²⁸ – till exempel att vi människor med blotta ögat kan uppfatta ljus av vissa frekvenser.

27 Se Cornelius Castoriadis, "Complexité magmas et histoire" i *Fait et à Faire: les carrefours du labyrinthe V*, (Paris, Seuil, 1997) s 209-225.

28 Jag har inte funnit några referenser hos Castoriadis som avslöjar varifrån han hämtar begreppet *Eigenwelt*. En kanske inte helt ogrundad gissning skulle kunna vara att han missminner sig (han läste Cassirer som ung student) och med detta begrepp *de facto* gör en implicit referens till Cassirers tankar om *Umwelt*.

Det är dock endast inom människans *Eigenwelt*, som präglas av förmågan att skapa och tradera former för och i denna värld, som vara-formen färg skapas för och av människan. Inom de sociala strata där vi formas till individer, blir medvetna kulturvarer, lever och dör, återfinns vi (bland allt annat som hör till vår värld) färgerna som *socialt imaginära betydelser*, inflätade i de doxor eller symboliska former som tillsammans bildar vår världsbild. Dessa olika strata – och jag har här bara nämnt tre av i stort sett oändligt många; allt handlar om hur vi väljer att dra gränserna mellan dem – bildar tillsammans den *magma* som vi lever i och genom. Castoriadis väljer termen *magma* för att understryka *både* de olika stratas autonomi och sammanflätning – fysiska strata inte bara betingar de övriga utan betingas i sin tur av dessa, vilka inte heller är reducerbara till de sociala eller de biologiska. Detta är kärnan i Castoriadis autonomitanke, som går igen på alla nivåer i hans tänkande: Varat, historien, samhället är skapande, och sätter därmed sina egna lagar. Med Castoriadis egna ord:

Skapelse: förmågan att frambringa det som inte är givet eller möjligt att kombinatoriskt eller på annat sätt härleda ur det givna. Vi tänker oss genast att denna förmåga korresponderar mot den djupa innebörden hos termerna *imagination* och *imaginaire* då de inte används på ett ytligt sätt. *L'imagination* är inte bara förmågan att kombinera redan givna element för att producera en annan variant av en redan given form – *l'imagination* är förmågan att framställa nya former. Denna nya form använder förvisso de element som redan finns där, men formen som sådan är ny. Ja än mer radikalt – något som vissa filosofer (Aristoteles, Kant, Fichte) har anat men som alltid dolts på nytt – är *l'imagination* det som gör det möjligt för oss att skapa en värld, det vill säga att visa fram något för oss som vi utan *l'imagination* inte skulle veta eller kunna säga något om. *L'imagination* tar sin början i sinnesintrycken; den manifesteras i de mest elementära bland sinnesintrycken. Vi kan bestämma en psykisk-fysisk korrespondens mellan vissa våglängder och färgen röd eller blå – men vi kan absolut inte ”förklara”, varken psykiskt eller fysiologiskt, *kvaliteten* hos upplevelsen av rött eller blått.²⁹

Castoriadis hävdar alltså människans radikala föreställningsförmåga som en förmåga att skapa mening för och i hennes värld. Han förklarar själv sitt termval dels genom ”kopplingen till *bild* [image] i termens mest allmänna innebörd (alltså inte blott ’visuell’), det vill säga till *form* (*Bild-*, *Einbildung*, etc); dels kopplingen till föreställningen om uppfinnande, eller bättre och rättare sagt till *skapande*. Ledet radikal använder han främst för att poängtera skillnaden i förhållande till det som han kallar sekundär imagination:

Jag använder termen radikal i första hand för att uttrycka skillnaden i förhål-

29 Cornelius Castoriadis, ”Anthropologie, philosophie, politique” i *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV* (Editions du Seuil, 1996), 110-111. Jag låter det franska ordet *imagination* [föreställningsförmåga] stå översatt här och i det strax följande citatet för att bevara den för Castoriadis så viktiga kopplingen till bild (*image*).

lande till det som jag kallar ”sekundär” imagination, alltså den enda som man brukar tala om och som blott är en reproduktiv och/eller kombinatorisk imagination, och dessutom för att understryka att denna imagination kommer *före* distinktionen mellan ”reell” och ”imaginär” eller ”fiktiv”. För att uttrycka sig brutalt: det är på grund av att det finns radikal imagination och instituerande imagination som det finns någon ”verklighet” alls för oss, och just denna verklighet.³⁰

Castoriadis sätt att tala om vår förmåga till nyskapande ger oss en möjlighet att inom retorikvetenskapen fördjupa och berika förståelsen av vad retorisk *inventio* är och kan vara – en konstruktivistisk retorikvetenskap av idag behöver i mina ögon kunna göra reda för just den skillnad som Castoriadis tematiserar genom att skilja mellan radikal och sekundär föreställningsförmåga.

I kraft av denna radikala föreställningsförmåga, menar alltså Castoriadis, kan vi människor skapa mening för och i vår värld. Vi kan upprätta hypoteser om oss själva, om världens natur och om de sociala sammanhang där vi formas till individer och blir medvetna kulturvarer, där vi lever och dör. Människans radikala föreställningsförmåga ger i kombination med institutionaliseringsprocesser på flera nivåer (språk, samhällsorganisation, utbildningssystem etcetera) upphov till en *magma av socialt imaginära betydelser* eller, med en mer traditionell retorisk terminologi, till alla de *doxor* som tillsammans bildar det vi brukar benämna världsbild. Castoriadis kallar dessa betydelser *sociala* för att de delas av många, *imaginära* för att de har sitt ursprung i vår föreställningsförmåga (alltså inte för att de i någon mening skulle vara ’falska’) och *betydelser* just för att de är olika sätt att organisera vår värld till något som har betydelse, har mening för oss.

Det finns alltså en *enhet* i samhällets totala institution; vid närmare granskning finner vi att denna enhet ytterst är enheten och den inre sammanhållningen hos den oerhört komplexa väv av *betydelser* som genomsyrar, orienterar och styr samhällets hela liv och de konkreta individer som fysiskt konstituerar det. Denna väv kallar jag *magman av sociala imaginära betydelser*.³¹

Castoriadis sätt att presentera denna magma av mening kompletterar och fördjupar, menar jag, på ett utmärkt sett retorikens förståelse av såväl *doxa* som *doxisk* meningsproduktion.

En idé om en av många möjliga retorikvetenskaper.

Men allt detta är väl egentligen inga nyheter för en retoriker? Retoriken och retorikvetenskapen har väl redan, på egen hand och gång efter annan, visat sin analytiska styrka och sin praktiska förmåga? Behöver vi alls aktivera ytterligare två döda vita mäns tankar för retorikvetenskapens sak? Borde vi inte istället hålla oss till de begrepp och praktiker vi känner så väl och direkt ta itu med alla de akuta och kon-

30 Cornelius Castoriadis ”Imagination, Imaginaire, Réflexion” i *Fait et à Faire*, 228.

31 Cornelius Castoriadis, *Filosofi, politik, autonomi*, (Symposion, 1995), 144.

kreta problem som retorikvetenskapen kan hjälpa oss förstå och analysera, och som retoriken kan hjälpa oss förändra? Vad är egentligen poängen med att inkludera Cas-sirers och Castoriadis tänkande och begrepp i en framtida, möjlig retorikvetenskap?

Den samtida retorikvetenskapliga forskningen vittnar förvisso om retorikens mångfald, rikedom, styrka och kvaliteter, både som vetenskap och praktik. Likväl menar jag att ett transformatoriskt begreppsligt arbete – i linje med det jag antytt ovan – med retorikvetenskapens egna verktyg och därmed med förståelsen av den retoriska praktiken är helt nödvändigt. Inte minst för att endast så kan vi idag förbli trogna retorikens processuella, situationsanpassade och ständigt föränderliga sätt att vara. Och här behöver retoriken hjälp, begreppslig hjälp. Låt mig avsluta med ett försök att precisera mig.

Ett första problem rör de termer vi vanligen brukar inom retorikvetenskapen. När jag tidigare presenterat tankar lika de som jag framför här har jag upprepade gånger mötts av en specifik och svårbesvarad kritik: 'Du säger att all kunskap är mänsklig eller doxisk, men hur är det ens möjligt att påstå något sådant utan att förutsätta just det som du vill ta avstånd från, alltså *episteme*? Ditt tal om *doxa*, och om doxologi som en specifik retorisk kunskapssyn, är faktiskt inte begripligt utan att man samtidigt greppar vad *episteme* och epistemologi är – och då är du, oavsett vad du säger, fortfarande fast inom den platonska distinktion som du påstår dig överskrida. Därmed förblir din position helt och hållet betingad, blott en reaktion på och en motsatt hållning till den sedan Platon dominerande epistemologin. Och när du sen påstår att *episteme* skapades inom en *doxa* som inte nöjde sig med sinnevärldens föränderlighet och oförutsägbarhet, och att såväl förutsättningarna som betingelserna för *episteme* därför är doxiska, och att episteme aldrig kan bli något annat än ännu en *doxa* om kunskapens natur – då är du bara en ordvrängare, en retoriker i ordets sämsta mening. Du kan inte slingra dig på detta sätt.'

Det ligger ganska mycket i denna kritik. Dessutom drabbar den inte bara mitt sätt att använda *doxa* utan också, som jag ser det, en stor del av retorikvetenskapens begrepp och termer som, för att låna ett uttryck från Jacques Derrida, befinner sig 'i system med' (tillhör samma tradition som) *episteme* och *doxa*. Den filosofiska och vetenskapsteoretiska vokabulär som vår västerländska akademiska tanketradition har förkroppsligats i, liksom också de sätt som vi vardagligen talar om kunskapsfrågor, gör kraftfullt motstånd mot det slags konstruktivistiska och processuella tankegångar jag presenterar här, och sedan länge har argumenterat för. Somliga uppfattar därför också uttrycket 'doxisk kunskap' som en ren begreppslig motsägel-se – antingen vet man, och då är det tal om *episteme*, eller så vet man inte, och då är det tal om doxisk tro och antaganden, inget annat. Och inget däremellan.

Frågan är hur man ur ett retorikvetenskapligt perspektiv kan hantera denna problematik. Att helt lämna de traditionella termerna åt sidan fungerar inte – var i språket skulle man dra upp en gräns mellan olika betydelser och acceptabla respektive oacceptabla termer? Ett retorikvetenskapligt doxologiskt förhållningssätt omöjliggör just det slags gränsdragning som det traditionella dikotoma tänkandet så oproblemiskt förutsätter. En sådan gräns skulle vara blott illusorisk och utgöra ännu ett exempel på hur nedärvda föreställningar spelar oss kunskaps- och tanke-

spratt. Problemet för retorikvetenskapen ligger alltså till stor del i svårigheten att skapa begrepp och termer som inte – eller i alla fall inte så uppenbart, direkt och ofrånkomligt – är lika tätt förknippade med konstruktionen av retoriken som filosofins, etikens och vetenskapens andre som exempelvis termerna *doxa*, *ethos*, *pathos* och *empireia* (för att nu bara nämna några). Här menar jag att både Cassirer och Castoriadis, liksom den filosofisk-antropologiska strömning dit jag räknar dem, erbjuder många möjligheter. I första hand på det begreppsliga planet, men också vad gäller den öppna, dynamiska och odogmatiska hållning som de båda ger uttryck för genom sina filosofier.

Genom att inkorporera begreppet symboliska former i retorikvetenskapen får vi möjlighet att specificera den processuella karaktären hos retoriken. Vi får också en rikare vokabulär för att beskriva hur ett och samma fenomen kan ha helt olika betydelser, ja faktiskt vara helt *olika* fenomen, när det uppträder i olika sammanhang, inom olika symboliska former. Samtidigt får vi också en samling begrepp som betonar nödvändigheten av att tänka all mening som förkroppsligad – i symboler och språk, naturligtvis, liksom i oss människor som biologiska varelser, men också i ting, byggnader, institutioner, städer, praktiker och så vidare. Och genom att fokusera funktionen och inte essensen hos de fenomen som man undersöker, kan de symboliska formernas filosofi hjälpa retorikvetenskapen att precisera vad man kan mena med att retorisk mening har mer med effekt (påverkan, förändring) än med avsikt (intentionalitet) att göra.³²

Vad gäller Castoriadis begrepp om en magma av socialt imaginära betydelser möjliggör detta ett antal precisioner i förhållande till *doxa*. Till exempel tydliggör det den stratifierade karaktären hos alla *doxor* – varje *doxa* artikulerar på ett specifikt sätt en mängd olika antaganden om världens beskaffenhet, människans natur, samhället, politiken, vetandet och så vidare. Magma gör det därigenom också möjligt att formulera en *doxas* specifika skillnad i förhållande till andra *doxor* – bland annat genom att visa hur just dessa artikulationer skiljer sig åt och, naturligtvis, genom att visa vilka specifika socialt imaginära betydelser som just denna *doxa* tematiserar, fäster specifikt värde vid etcetera — alltså det som vi inom retorikvetenskapen känner som toposanalys.³³ Magmabegreppet låter också retorikvetenskapen undvika den kanske mest ofruktbara frågan som brukar dyka upp när man talar om *doxa* – hur fastställer man en *doxas* gränser? Gränsdragningsproblematiken hamnar i bakgrunden och förlorar sin relevans om man i stället fokuserar hur *strata* artikuleras och vilka socialt imaginära betydelser som därigenom kopplas samman i ett specifikt sammanhang. Vad Castoriadis och Cassirer kan ge retorikvetenskapen är alltså en vokabulär och ett tänkande som inriktas på process i stället för essens, på artikula-

32 Se till exempel Barbara Cassin, "La philosophie peut se contrefaire, pas l'éloquence (Quintilien) ou : l'effet contre l'intention" i *L'effet Sophistique* (Paris, Gallimard 1995), s 435-448. Cassin diskuterar vilket kriterium som kan användas för att bedöma retoriken: Aldrig avsikten hos talaren, utan endast de faktiska effekter som talet åstadkommer.

33 Se till exempel Maria Wollrath Söderbergs avhandling *Topos som meningsskapare: retorikens topiska perspektiv på tänkande och lärande genom argumentation* (Örebro Studies in Rhetoric/Södertörn Doctoral Dissertations, Retorikförlaget 2012).

tion i stället för avgränsning och på förkroppsligad mening i stället för alla dessa sterila dikotomier som så länge plågat och nedvärderat retoriken. Jag föreställer mig att denna vändning mot en filosofisk retorisk antropologi kan berika och fördjupa retorikvetenskapliga studier av propaganda och reklam, av politiska diskurser och debatter, lika väl som undersökningar av samtida mytskapande. Men främst ger denna vändning retorikvetenskapen en möjlighet att utveckla sin fulla potential och bli till en lära om hur social mening skapas, upprätthålls och förändras.

Jag hoppas jag lyckats visa varför och att de retoriska begreppen inte ensamma förmår klargöra det sociala meningsskapandet i hela dess komplexitet på samma nyanserade sätt som Cassirer och Castoriadis – i synnerhet som retorikens traditionella begrepp är så starkt knutna till föreställningen om mening som skapad av individuella intentioner och burens av språk (inklusive bildspråk). Redan Empedokles var på det klara med att vi behöver såväl solens ljus som vårt tänkandes ljus för att kunna erfara något alls, och att vad vi erfar bestäms av båda – vi ser, begriper och förstår det vi har begrepp för, inget annat. Det vi inte har begrepp för blir blott till meningslöst brus för oss; vi erfar blott det vi kan koncipiera. Detta är utmärkande för vår mänskliga *Umwelt*. Och här finner vi den enskilt viktigaste anledningen till att vi behöver utvidga retorikvetenskapens begreppsliga resurser: För att bättre kunna både beskriva, förklara och påverka dagens mångfacetterade meningsproduktion.

Referenser

- Amossy, Ruth, "Introduction to the Study of Doxa" samt "How to do things with Doxa" i *Poetics Today* 23:3 (2002).
- Bormann, Ernst G, "Fantasy and Rhetorical Vision: The Rhetorical Criticism of Social Reality"; Nadja Franssons och Alexander Stagnells översättning "Fantasier och retoriska visioner – den retoriska analysen av sociala verkligheter", *Rhetorica Scandinavica* 60 (2012), 23.
- Breckman, Warren. *Adventures of the Symbolic – Post Marxism and Radical Democracy*. New York, Columbia University Press, 2013.
- Burke, Kenneth, "Homo Faber, Homo Magus" i *The Nation*, December 7 1946.
- Cassin, Barbara, "La philosophie peut se contrefaire, pas l'éloquence (Quintilien) ou : l'effet contre l'intention," i *L'effet Sophistique*. Paris, Gallimard, 1995.
- Cassirer, Ernst, "Der Begriff der Symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften", i *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt, 1956; även i *Ord och Bild*, 6 2002.
- Cassirer, Ernst, *Myth of the State* (Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, 25, Felix Meiner Verlag, 2007).
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin, 1923.
- Castoriadis, Cornelius, "Le projet d'autonomie n'est pas une utopie", i *Une société à la dérive*. Paris, Seuil 2005 [1992].
- Castoriadis, Cornelius. *Filosofi, politik, autonomi*. Symposium, 1995.
- Castoriadis, Cornelius, "Anthropologie, philosophie, politique," i *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. Editions du Seuil, 1996.

- Castoriadis, Cornelius, "Complexité magmas et histoire," i *Fait et à Faire: les carrefours du labyrinthe V*. Paris, Seuil, 1997.
- Castoriadis, Cornelius, "Imagination, Imaginaire, Réflexion," i *Fait et à Faire: les carrefours du labyrinthe V*. Paris, Seuil, 1997.
- Curtis, David Ames, "The Greek Polis and the Creation of Democracy," i *The Castoriadis Reader*. Blackwell: Oxford, 1997.
- Gordon, Peter E. *Continental Divide – Heidegger-Cassirer-Davos*. Harvard University Press, 2012.
- Hoel, Aud Sissel and Folvord, Ingvild (red.). *Ernst Cassirer on Form and Technology: Contemporary Readings*. Palgrave Macmillan, 2012.
- Kjeldsen, Jens E. *Tale med bilder – tegne med ord – Det visuelle i antik retorik og retorikken i det visuelle*. Spartacus forlag AS, Oslo, 2011.
- Kopperschmidt, Josef (red). *Rhetorische Anthropologie – Studien zum Homo Rhetoricus*. Wilhelm Fink Verlag, München, 2000.
- Krois, John Michael. *Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven, Yale University Press, 1987.
- Krois, John Michael et al (red.). *Embodiment in Cognition and Culture*. Amsterdam: John Benjamin's Publishing Company, 2007.
- Meland, Ingmar. *Meaning, Reason and Freedom – an Inquiry into the Philosophical Motives for the Rehabilitation of Ernst Cassirer's Philosophy*. University of Bergen, 2011
- Neher, Allistair, "How perspective could be a symbolic form", *Journal of Aesthetics*, 63:4, 2005.
- Robling, Franz-Hubert. *Redner und Rhetorik, Studien zur Begriffs- und Ideengeschichte des Rednerideals*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007.
- Rosengren, Mats, *Cave Art, Perception and Knowledge*. London, Palgrave Macmillan, 2012.
- Rosengren, Mats. *Doxologi – en essä om kunskap*. Åstorp: Retorikörlaget, 2008 [2002].
- Rosengren, Mats. *För en dödlig som ni vet är den största faran säkerhet – doxologiska essäer*. Åstorp: Retorikörlaget, 2006.
- Rosengren, Mats. *Psychagogia – konsten att leda själar* (Ödåkra, Retorikörlaget, 2014 [1998]).
- Söderberg, Maria Wolrath. *Topos som meningsskapare: retorikens topiska perspektiv på tänkande och lärande genom argumentation*. Örebro Studies in Rhetoric/Södertörn Doctoral Dissertations, Retorikörlaget 2012.
- Vigsö, Orla. *Valretorik i text och bild, En studie i 2002 års svenska valaffischer*. Institutionen för nordiska språk vid Uppsala Universitet, 2004.