

5. Analogisk solidaritet: Gunnar Myrdal och Richard Wright om avkoloniseringen och västvärlden under 1950-talet

Ludwig Schmitz

Introduktion

På väg till Indonesien för att rapportera från den afrikansk-asiatiska konferensen i Bandung under våren 1955 passerade Richard Wright genom Spanien för att samla material till *Pagan Spain*, en resejournal från västvärldens primitiva och irrationella förflutna som, enligt bokens hypotes, fortlevde i dess spanska nutid. Wright tillägnade boken Alva och Gunnar Myrdal, vilka enligt dedikationen föreslagit honom att skriva den och "whose compassionate hearts have long brooded upon the degradation of human life in Spain" (Wright 1957a).⁸ Den afrikansk-amerikanska romanförfattarens journal från den andra sträckan av samma resa, *The Color Curtain: A Report on the Bandung Conference*, har ett förord av Gunnar Myrdal, vilket Wright bad sin vän om som moraliskt stöd ("moral support") mot anti-kommunistiska amerikanska läsare (Wright 1955a). I denna intertextualitet, mellan Francos Spanien och det postkoloniala Bandung, formuleras ett samförstånd mellan Myrdal och Wright: Västvärlden och de postkoloniala nationerna blir varandras tolkningsnycklar.

Kontakten mellan Myrdal och Wright hade förberetts av ett ömsesidigt beundrande i en amerikansk kontext på 1940-talet, när Myrdal arbetade på studien *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* och Wright fullbordade sin uppgörelse med det amerikanska kommunistpartiet i den självbiografiska romanen *Black Boy* från 1945. Deras vänskap inleddes dock först i Europa i början av 1950-talet, när Myrdal var ordförande för FN:s Ekonomiska kommission för Europa i Genève och Wright levde i Paris. Under de följande åren vände de parallellt med varandra uppmärksamheten bortom

⁸ Se även kapitel 7 i denna bok för en diskussion om Myrdals syn på biståndet.

västvärlden – Wright i litterära reportageböcker och Myrdal i analyser av "utveckling" och "underutveckling".⁹

När Wrights och Myrdals kontakt undantagsvis kommenterats har uttolkare av de två traditioner som deras namn förknippas med – en afrikansk-amerikansk radikalism och en svensk socialdemokrati – hejdat sig inför möjligheten av en djupare intellektuell korrespondens. Denna blinda fläck i litteraturen följer en amerikansk akademisk skiljelinje: Wright har kanoniserats i en svart radikal tradition som artikuleras emot en vit "liberalism" vars huvudroll spelades av Myrdal, författaren till *An American Dilemma*. Denna gränsdragning reflekterar också något mer akut och verkligt än akademiska positioner. Den bevarar en "radikal" antirasistisk front som uppfattas som nödvändig så länge medborgarrättsreformernas "liberalt" formulerade jämlikhet inte erkänns vara otillräcklig – en omformulering snarare än ett avskaffande av den amerikanska rasismen.¹⁰

⁹ Se till exempel Wrights förord till St. Clair Drakes and Horace R. Caytons studie om Chicagos South Side, *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*, där Wright nämner Myrdals "monumental study" och efterfrågar filosofiska perspektiv på den amerikanska svarta erfarenheten som kan komplettera den: "We have the testimony of a Gunnar Myrdal, but we know that that is not all. What would life on Chicago's South Side look like when seen through the eyes of a Freud, a Joyce, a Proust, a Pavlov, a Kierkegaard?" (Wright 1945, s. xxxi).

¹⁰ Wrights plats i en svart radikal tradition befästs i Cedric J. Robinsons *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (1983) och Paul Gilroy's *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993). Litteraturen om Wright är i övrigt omfattande och ständigt växande. Nya analyser som är relevanta för den föreliggande jämförelsen finns till exempel essäerna i volymen *The Politics of Richard Wright: Perspectives on Resistance* (Gordon & Zirakzadeh, 2018). Följande bidrag är av särskilt intresse: Kevin Kelly Gaines "Revisiting Richard Wright in Ghana: Black Radicalism and the Dialectics of Diaspora" och Cedric J. Robinsons "Richard Wright and the Critique of Class Theory". Se även kapitlet om Wright i Olakunle Georges *African Literature and Social Change: Tribe, Nation, Race* (2017). I den amerikanska litteraturen placeras Gunnar Myrdals *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* från 1944 i centrum av amerikansk diskussion om "racial liberalism" – den vita amerikanska "liberalismens" försök att bekämpa rasismen med vädjanden till den vita majoritetens moraliska känslor och förnuft. Denna "liberala" antirasism blir enligt dess diagnostiker i praktiken en strategi för att bevara den vita övermakten genom svart assimilation på den tidigares villkor: ett universellt amerikanskt subjekt som överensstämmer med vitheten artikuleras implicit och antirasismen blir ett dolt försvar av den vita amerikanska imperialismen. För uppskattande tolkningar av Myrdals "liberalism" i den engelskspråkiga litteraturen, se till exempel Walter A. Jacksons

Men om Myrdal i USA idag förknippas med en impotent "liberalism" i rasfrågan representerar hans verk också en demokratisk omfördelningspolitik som fortsätter att inspirera den amerikanska antirasistiska vänsterrörelsens självförståelse. Att kasta ljus på en viss samklang mellan Myrdal och Wright i avkoloniseringsfrågan tycks därför vara värt den medföljande risken att deras viktiga skillnader provisoriskt skjuts åt sidan.¹¹ I det följande kommer deras kontakt därför att relateras till deras respektive analyser från 1950-talet, vilka för essäns syfte har sammanfattats i generella drag och endast undantagsvis utretts i detalj. Min tes i det följande är att Myrdals och Wrights analyser av de forna kolonierna var betingad av den funktion som de kunde fylla i deras redan tidigare formulerade analyser av västvärlden.

Gunnar Myrdal and America's Conscience: Social Engineering and Racial Liberalism, 1938–1987 (1990) och David W. Southers *Gunnar Myrdal and Black-White Relations: The Use and Abuse of "An American Dilemma," 1944–1969* (1987). För kritiska tolkningar, se till exempel Nikhil Pal Singh, *Black is a Country: Race and the Unfinished Struggle for Democracy* (2004) och Jodi Melameds *Represent and Destroy: Rationalizing Violence in the New Racial Capitalism* (2011). För en kritik av "racial liberalism" se Charles W. Mills *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism* (2017).

¹¹ En särskilt viktig skillnad som inte behandlats är hur Myrdals beskrivningar av kolonialismen med en envis "neutralitet" räknar upp dess "förtjänstfulla" effekter för kolonierna, vid sidan av de som innebar deras "underutveckling". Snarare än apologetisk är denna "neutralitet" dikterad av Myrdals kritik av all form av opraktisk bitterhet i de nya nationerna, fokuserad på frågor om "skuld" och "rätt", vilken riskerar att bli ett hinder för "utveckling". Ett exempel finns i Myrdals första behandling av ämnet i *Development and Under-Development: A Note on the Mechanism of National and International Inequality*. Myrdal skriver till exempel att kolonialstyret "implied contacts with the ideas and ideals of the world of the advanced countries and conferred higher education and training to administrative and professional responsibility..." (1956c, s. 52). Wrights perspektiv rymmer inte någon sådan "neutralitet" eller dess implicita kritik av de anti-koloniala rörelsernas "rätt" i förhållande till deras forna underkuvares "skuld". Kolonialstyret beskrivs av Wright som en odelat negativ kraft, även om de "förtjänstfulla" effekter som Myrdal räknar upp, särskilt kontakten med västerländsk utbildning, i någon mån förutsätts i hans övergripande argument om den efterkoloniala situationen. Väsentligen tycks skillnaden vara att Myrdal dels inte förstår kolonialismens psykologiska effekter, dels är systematiskt ointresserad av frågor om skuld och rätt. I en amerikansk debatt 1964 med bland annat James Baldwin, påpekade Myrdal att idén om "ancestral guilt" och de rättighetsanspråk gentemot samhället den gav sociala grupper gick tvärsen mot jämlikhetspolitikens praktik, vilken måste appliceras universellt (Myrdal 1964).

Avkoloniseringen som lösning på ett västerländskt problem

I sitt brev till Myrdal där han efterfrågar förordet är Wright entydigare än i sin publicerade text om innebörden av den makt som postulerats vid Bandungkonferensen: "Brother, in Asia I saw something worse than Communism, that is, race and religion..." (Wright 1955a). Det moraliska stöd som Myrdals förord till *The Color Curtain* kom att ge upprepar denna summering. Wrights rapport från konferensen beskriver enligt Myrdal ras och religion som irrationella drifter ("urges") "far beyond Left and Right", vilka i Afrika och Asien hindrade samma politiska potential, bortom västerländska ideologiska begrepp, som de utlöst genom de anti-koloniala rörelserna.

Ras och religion gav de forna kolonierna både en grund för en ny slags internationell solidaritet, formulerad i motstånd mot en vit västvärld som vägrat erkänna deras jämlikhet, samtidigt som de splittrade dem både internt och sinsemellan. Med samma gest som dessa folk på andra sidan den vita världens rasgräns, dess "color bar", formulerade ett alternativ till dikotomin mellan marxistisk och liberal politik, vars egen irrationalism Myrdal hade kritiserat sedan sina första teoretiska försök, omöjliggjorde dessa nya nationer ett sådant alternativs förverkligande.¹² Som en första ansats, ut ur en irrationalism genom en annan, var denna gryning efter kolonialismen dock lovande. Något som implicit tycktes likna Myrdals egen teoretiska attityd, långt bortom vänster och höger, höll på att förverkligas politiskt i världens nya uppvaknande maktcentrum på andra sidan västvärldens rasgräns.

Myrdals förord noterar en komplexitet i Wrights schematisering som tar vara på denna förhoppning om en ny epok i världshistorien, i vilken en socialdemokratisk politik kunde förverkligas globalt. Endast en av de två irrationella drifterna tillhörde Afrika och Asien. Religion var Afrikas och Asiens irrationalism: "their cultural heritage from many thousands of years of living and dying, longing and fearing". Ras var däremot en reaktion på en

¹² En relevant överblick av Bandungkonferensens betydelse som rör vid dessa teman finns i antologin *Making a World after Empire: The Bandung Moment and its Political Afterlives* (Christopher J. Lee 2010). Se till exempel Dipesh Chakrabartys bidrag "The Legacies of Bandung: Decolonization and the Politics of Culture" (2010).

främmande, västerländsk irrationalism som kombinerade ras och religion till en singulär impuls (Myrdal 1955a, s. 433).

Wrights reflektioner om västvärldens irrationalism i *Pagan Spain* gör sig påminna i denna distinktion, som Myrdal betonar som Wrights viktigaste insikt om Bandung. Wright beskriver Francos Spanien som ett levande fossil av västvärlden år 1455, året då påven delade upp det kristna styret över den icke-kristna världen mellan Spanien och Portugal. Dess jungfrudyrkare påminner honom om hans barndoms Mississippi, där "hooded Ku Kluxers had been protecting 'the purity of white womanhood'" (1957a, s. 284). Ras- och själsöverlägsenhetens idé bevaras i Spanien av den katolska liturgins paganism som en extern, om än impotent, verklighet. Protestantismen hade i Nordeuropa i stället internaliserat denna religiösa rasidé och därigenom gjort det moderna koloniala våldet mer effektivt och rationellt, men samtidigt motsägelsefullt eftersom det hävdade externt vad som omformulerats som något internt. Med sitt rationella våld tömde den moderna kolonialismen sina offers värld på dess inhemska mening, "jolted by the brutal and thoughtless impact of the Western world", och lämnade den nu, efter kolonialismen, inget annat val än att positivt formulera en rationell framtid som går bortom både det inhemska och det västerländska. Afrika och Asien, om än lika irrationella och hedniska som västvärlden, hade därför det verkliga historiska anspråket på framtiden. Bandungkonferensen artikulerar detta anspråk och låter Wright i resplanen från Nordeuropa via Sydeuropa till Indonesien skissera en världshistorisk scen 1955. Den historiedyrkande, ras- och själsfixerade europeiska fascismen hamnar utanför historien, sedan femhundra år tillbaka förstelnad i en "extern" realisering av sin paganism. Den protestantiska, liberala västvärlden görs genom händelser som Bandungkonferensen däremot medveten om motsägelsen som dess väsenslikhet med denna paganism tvingar den till. De nya nationerna på andra sidan av västvärldens rasgräns blir som syntesen av den fascistiska och den liberala västvärldens tes och antites (Wright 1957a, s. 231).

I Wrights Bandungbok följer reflektionerna om ras och religion, vad han där kallar "the most powerful and irrational forces in human nature", som en association ur en återgivning av Sukarnos tal vid konferensen:

Asian and African populations had been subjugated on the assumption that they were in some way biologically inferior and unfit to govern themselves, and the white

Western world that had shackled them had either given them a Christian religion or else had made them agonizingly conscious of their old, traditional religions to which they had had to cling under conditions of imperialist rule. Those of them who had been converted to Christianity had been taught to hope for a freedom and social justice which the white Western world had teasingly withheld. Thus, a racial consciousness, evoked by the attitudes and practices of the West, had slowly blended with a defensive religious feeling; here, in Bandung, the two had combined into one: a racial and religious system of identification manifesting itself in an emotional nationalism which was now leaping state boundaries and melting and merging, one into the other. (Wright 1955b, s. 541)

I Myrdals bifallande omformulering i sitt förord: "Race is the explosive pressure of their reaction to West European prejudice and discrimination, stored and accumulated under centuries of colonial domination." Afrika och Asien "carry the irrationalism of both East and West" men bortom de moderna västerländska, likaså irrationella elementen "vänster" och "höger" (Myrdal 1955a, s. 433). Myrdal etablerar på så sätt i Wrights beskrivning av betydelsen av ras och religion, bortom höger och vänster, vid Bandungkonferensen ett dialektiskt moment som passar in i hans egen övergripande analys av avkoloniseringen och västvärlden som den tar form från och med hans föreläsningar om "utveckling" och "underutveckling" vid den egyptiska nationalbanken i Cairo 1955.

I Wrights beskrivning av den nya postkoloniala politikens blandning av irrationalism och rationalism, driven av impulserna ras och religion men bortom västerländska ideologier, antyds för Myrdal en väg ut ur den västerländska liberala och marxistiska politikens grundläggande irrationalism, nämligen en politik som tar sig själv för att vara en objektiv sanning, vilken han kritiserat sedan sina första samhällsteoretiska texter. Problemet "ras och religion" i de forna kolonierna så som Wright presenterar det i sin Bandungbok blir för Myrdal ett slags ersättningsproblem vars lösning skulle kunna förläna validitet till hans egen politiska teori. Om de irrationella drifterna ras och religion i Afrika och Asien kan separeras från den post-liberala, icke-allierade politik som förenar de anti- och postkoloniala politiska programmen, bortom höger och vänster och utförd genom planering ("planning") enligt explicita värdepremisser snarare än ideologiskt färgade teorier, skulle dessa nya nationer på en global skala kunna bekräfta som en historisk verklighet det politiska och teoretiska program som Myrdal argumenterat för sedan 1930-talet.

Myrdals och Wrights respektive analyser av avkoloniseringen blandas och smälter samman i förordets dubbla röst. Innebörden av Bandung tolkas genom att två "irrationella" relationer identifieras: å ena sidan mellan västvärlden och den icke-västerländska världen¹³ och, å andra sidan, mellan delarna av den senare. Den första relationen, bestämd av "ras", antas förena den icke-västerländska världen i reaktion mot den västerländska irrationalism som uttrycks i dess rasism. Den andra relationen, bestämd av "religion", splittrar den icke-västerländska världen genom religionens inhemska irrationalism. Motsägelsen mellan dessa två relationer, vilken präglar den postkoloniala politiska situationen, kan låta något fullkomligt nytt formuleras, bortom bägge formerna av irrationalism. Den västerländska historien har aldrig erbjudit ett sådant moment av motsägelse, låter Myrdal och Wright förstå, och har därför ännu inte överkommit den egna formen av irrationalism. Men ur avkoloniseringen träder alltså västvärldens räddning fram.

Idén om en västerländsk irrationalism har som sagt en specifik innebörd för Myrdal, vilken bara antydningvis går att känna igen även hos Wright och då särskilt i texter som är i dialog med Myrdal. Västvärldens irrationalism är för Myrdal vad han kallar "metafysiken" hos en politik som hävdar att den är objektiv och därigenom grundar sig på ett sanningsanspråk i stället för ett maktanspråk.¹⁴ Myrdal hämtar denna grundsats dels från Axel Hägerströms värdenihilism, som kunskapsteoretiskt visar att moraliska satser saknar sanning, dels från sin egen "immanenta kritik" av den liberala samhällsteorin, först formulerad i *Vetenskap och politik i nationalekonomien* från 1930, som försöker visa hur den ekonomiska teorin genom dess grund i naturrättsfilosofins "naturliga" värdebegrepp alltid rymt en implicit politik

¹³ "Den icke-västerländska världen" används i det följande som samlingsbegrepp för den geografiska enhet som Myrdal omväxlingsvis kallar "tredje världen", "fattiga länder" ("poor countries") och "underutvecklade länder" ("underdeveloped countries"), Wright kallar "afrikanska och asiatiska nationer" ("African and Asian nations") och som bägge författare, när de syftar på en relation definierad av rasism, kallar den "färgade" ("colored") delen av världen.

¹⁴ Föreläsningarna i *White Man, Listen!* ger, som diskuteras nedan, exempel på detta (Wright 1957b). Wrights kritik av den marxistiska klassteorins oförmåga att förklara rasismen förlänar honom hans plats i Robinsons "Black Radical Tradition" (Robinson 1983).

som leder den till självmotsägelse även när dess egna premisser accepteras (Myrdal 1930; Hägerström 1939, s. 25).¹⁵

Det är viktigt att här betona att Myrdal förstår rasism som ett exempel på denna liberala samhällsfilosofis "metafysiska" härledande av politik ur teori. I *An American Dilemma* analyserade han på så sätt rasdiskriminering enligt samma premiss som han tidigare analyserat liberal ekonomisk och social teori: Den var ett falskt härledande av en politik – rasdiskriminering – ur en "vetenskap" om rasskillnader. Men Myrdals antirasism tog form i brytpunkten runt 1945 då rasbiologins intresse för skillnader övergick i genetikens intresse för likheter. Den kom därför att genomgående förlita sig på två argument som ytterst står i konflikt med varandra: dels en kunskapsteoretisk kritik av rasismens försök att härleda en politik ur fakta om "ras", dels en vetenskaplig kritik av rasismens förmenta "fakta", det vill säga att mänskliga skillnader både existerar och är betydande nog för att påverka en jämlikhetspolitikens förutsättningar (1944, s. 24; s. 73; s. 1032).¹⁶ Detta senare argument antyder, tvärtemot Myrdals egen premiss, att en vetenskap om likhet kan vara ett kriterium och en garanti för en jämlikhetspolitik. Logiskt betraktat behövs inte detta andra argument om mänsklig likhet. Det första argumentet har redan slagit fast att politik överhuvudtaget inte kan härledas "objektivt". Varken bekräftade rasskillnader eller mänsklig identitet kan rättfärdiga politik, varken rasdiskriminering eller jämlikhetspolitik, som "sann". Om Myrdals första argument tas på allvar, kan politik endast auktoriseras av makt, företrädesvis men inte nödvändigtvis demokratiskt bekräftad.¹⁷

¹⁵ Denna kritik påbörjas i *Vetenskap och politik* men fullbordas först i artikeln "Kring den praktiska nationalekonomiens problematik" från 1931, i vilken Myrdal kommer fram till att samhällsteori rent epistemologiskt förutsätter ett moraliskt "a priori". Inte endast "ändamål" utan också valet av dess "medel" rymmer en mängd ogrundade värderingar eftersom alternativa sekvenser av medel och ändamål måste väljas bort innan en frågeställning kan formuleras (Myrdal 1931, s. 216).

¹⁶ För en demonstration av det andra argumentet med en tydlig kristen underton, se till exempel Myrdals korta artikel "Rasfrågan i världen" (Myrdal 1943).

¹⁷ Under 1960 och 70-talet betonade Myrdal alltmer behovet av en "stark stat" i de fattiga länderna och uppmuntrade till och med en jämförelse mellan honom själv och Mao Zedong. I essän "Brief Note on Marx and 'Marxism'" publicerad i *Against the Stream: Critical Essays on Economics* beskriver Myrdal Maos filosofi som "a positive moral philosophy" och tillägger

I mitten av 1950-talet börjar Myrdal notera att den västerländska jämlikhetspolitiken, om än en ohejdbar historisk process, förblir bräcklig och hotad av en inre kollaps som förvandlar den till dess motsats – rasism, nationalism, egenintresse – så länge en verklig uppgörelse med denna "metafysik" hos en teoretiskt formulerad "objektiv" politik inte ägt rum. I Myrdals förståelse av Bandung genom Wright träder samtidigt den icke-västerländska världen ut ur kolonialismen med ett implicit löfte om att frigöra både sig själva och västvärlden från denna västerländska irrationalism, vars mest akuta symptom är dess rasism. Avkoloniseringen formuleras därigenom som en möjlighet att fullborda en filosofisk och politisk transformation som Myrdal, men också Wright, redan hade definierat och förberett i tidigare arbeten.

Avkoloniseringens problem som upprepning av en västerländsk erfarenhet

I *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations*, publicerad 1968 – nästan ett decennium efter Wrights död – inkallar Myrdal själv moraliskt stöd från Wright för att förklara sin metodologiska grundsats, enligt vilken värdepremisser måste redovisas för att undvika det "metafysiska" misstaget att framställa politik som objektiv. Myrdal noterar hur en västerländsk forskares analys av Sydasiens gör behovet av en kunskapsociologi ("sociology of knowledge") akut och citerar ur Wrights *White Man, Listen!*, en samling föreläsningar Wright höll i Skandinavien 1956 och som publicerades på initiativ av Bonnier:

I state that emotion here precedes the idea, that attitudes select the kind of ideas in question... We are human; we are the slaves of our assumptions, of time and circumstances, we are the victims of our passions and illusions, and... our critics can ask of us...: Have you taken your passions, your illusions, your time, and your circumstances into account? That is what I am attempting to do. (Wright, citerad i Myrdal 1968, s. 7)

Myrdal klipper här ihop två delar från två olika föreläsningar. Den första meningen är tagen från ett avsnitt i "The Psychological Reactions of

att han bara kan känna sig smickrad av att hans eget arbete i en brittisk avhandling jämförts med Maos (Myrdal 1972, s. 312).

Oppressed People” som behandlar det psykologiska ”tomrum” som västvärlden skapat i sina kolonier genom att halvt röja undan det inhemska och halvt införa det västerländska. I Wrights text:

I state that emotion here precedes the idea, that attitudes select the kind of ideas in question. This is the void that the West has induced in the Asian and African elite and the filling of that void is with ideas that most nearly answer to the need. The idea that is accepted usually depends upon which idea gets there first! The dynamic concept of the void that must be filled, a void created by a thoughtless and brutal impact of the West upon a billion and a half people, is more powerful than the concept of class conflict, and more universal. (Wright 1957b, 690)

Det efterföljande i Myrdals citat är taget ur en mer direkt metodologisk och kunskapsteoretisk reflektion, med en tydlig resonans från Myrdals egna, i början av föreläsningen ”Tradition and Industrialization: The Historic Meaning of the Plight of the Tragic Elite in Asia and Africa.” I originalet:

Obviously no striving for an objectivity of attitude is ever complete. Tomorrow, or the day after, someone will discover some fact, some element, or a nuance that I've forgotten to take into account, and, accordingly, my attitude will have to be revisited, discarded, or extended, as the case may be. Hence there is no such thing as an absolute objectivity of attitude. The most rigorously determined attitude of objectivity is, at best, relative. We are human; we are the slaves of our assumptions, of time and circumstance; we are the victims of our passions and illusions; and the most that our critics can ask of us is this: Have you taken your passions, your illusions, your time, and your circumstances into account? That is what I am attempting to do. More than that no reasonable man of good will can demand. (Wright 1957b, 704)

I sitt förord till Wrights Bandungbok hade Myrdal betonat just en sådan kvalitet hos Wrights texter och därigenom antytt, för varje läsare bekant med hans egen metodologi, en affinitet mellan Wright och honom själv: ”The specific objectivity of his observations and inferences is determined by the clear definition of the very personal point from which he views things.” Denna ärlighet, i det här fallet avslöjande ”a deep spontaneous understanding” av Bandungkonferensens betydelse följde av Wrights ”own individual development from a childhood amongst the remnants of slavery to his present life as a free and lonely intellectual” och var vad som gjorde Wright till en stor författare (”his approach to greatness”) (Myrdal 1955a, 434).

I *Black Power: A Record of Reactions in a Land of Pathos*, Wrights reportagebok om Kwame Nkrumahs Ghana, då fortfarande Guldkusten, från 1954, hade

Wright redan postulerat det nya politiska medvetande som antyds i det första citatet från de nordiska föreläsningarna. I bokens afrikanska kontext framställs det som en slumrande potential hos stamsamhällets "massor" ("tribal masses") vilken en ledare som Kwame Nkrumah, balanserande mellan stam och västvärld, var på väg att väcka till liv och förverkliga. Denna potential träder motsägelsefullt fram i Wrights beskrivningar av Ghana dels som en patologisk psykologi som han härleder ur en blandning ("mixture") av inhemsk "paganism" och missionärernas västerländska moral, dels som en förmåga, ännu inte känd i väst, att övervinna båda dessa former av irrationalism. Ytterst signalerar Ghanas självständighet i Wrights reportage en historisk möjlighet att bryta det irrationella förflutnas makt över en rationell framtid (Wright 1954, 197).¹⁸

I föreläsningarna ett par år senare har Wrights analys blivit mer definitiv. "Massorna" utelämnas och Wrights intresse begränsas till "the historic meaning of the plight of the tragic elite in Asia and Africa" – undertiteln på den ovan citerade text av Wright som kanske ligger närmast Myrdals språk och tänkande. Den afrikansk-asiatiska intellektuella träder här fram som en historisk aktör lika bekant som obekant med de två formerna av irrationalism – den inhemska och den västerländska – och därför förmögen att föra historien bortom bägge samtidigt som han, som individ, förblir en tragisk karaktär i strid med verkligheten i sina två världar.

Wright berömmar ironiskt västvärlden för dess på så sätt oavsiktliga frigörelse av sina koloniala underlydande från att vara underkastade deras inhemska förflutnas irrationalism – religion – genom förverkligandet av sin egen irrationalism – ras – genom kolonialismen. Men Wright avbryter sin ironi och försöker i stället etablera en bestämd position:

But enough of ironic comparisons. Where do we stand today? That part of the heritage of the West that I value – man stripped of the past and free for the future – has now

¹⁸ I ett brev till Myrdal ett par år senare upprepar Wright denna tanke om ett Afrika vars "historielöshet", ställd inför historiens motsägelser vid avkoloniseringens brytpunkt, innebär ett unikt anspråk på framtiden: "You know that I feel that the African, unlike the Asian, has no past and that his traditions are fragile, and, for this reason, I feel that he is free to face the future. In fact, I'm convinced that Black Africa, during the next fifty years, will startle the world" (Wright 1959b).

been established as lonely bridgeheads in Asia and Africa in the form of a Western-educated elite, an elite that is more Western, in most cases, than the West. (Wright 1957b, s. 722)

Wrights afrikansk-asiatiska intellektuella blir en nietzscheansk gränsfigur som har en likhet både med Myrdals bild av den afrikansk-amerikanska reportern vid Bandungkonferensen och Wrights egen självförståelse som en afrikansk-amerikansk intellektuell som valt att dröja kvar i gränslandet mellan västerländska ideologiska och moraliska påbud som öppnats av den amerikanska rasismens historia. En resonans finns även från de ensamma manliga protagonister som befolkar Wrights romaner och noveller, vars kriminella gärningar tycks avbryta lagens, politikens och moralens normala förlopp genom att äga rum i en social verklighet vars komplexitet deras institutioner vägrat ta i beaktande. Det bästa exemplet förblir Bigger Thomas i romanen *Native Son* från 1941, som också användes som exempel på den alienerade afrikansk-amerikanska mannens psykologi av Myrdal i *An American Dilemma*. Även Wrights självbiografiska fiktion i den andra delen av *Black Boy*, *American Hunger*, som förblev opublicerad under Wrights livstid, tycks förebåda samma position, långt från avkoloniseringsens världshistoriska scen. I ett avsnitt där berättaren säljer tvivelaktiga försäkringar till illitterata svarta invånare i Chicagos South Side frågar en kvinna som han har en relation med, i utbyte mot en försäkringspremie, vad det är för en bok han läser. Hon håller boken upp och ned.

“You all right,” she said, giggling. “I like you.”

“I could kill you,” I said.

“What?” she exclaimed.

“Nothing,” I said, ashamed

“Kill me, you said? You crazy, man,” she said.

“Maybe I am,” I muttered, angry that I was sitting beside a human being to whom I could not talk, angry with myself for coming to her, hating my wild and restless loneliness. (Wright 1977, s. 277)

Den intellektuelle afrikan-amerikanen ”Richard Wright” förkroppsligar i den självbiografiska berättelsen en dubbel alienation både i relation till de fattiga svarta ”massorna” i South Side och i relation till vad Wright i samma text kallar en ”protestantisk etik” – individualitet, frihet, ansvar – i böckerna som

dessa massor inte kan läsa, men genom vilka han önskar att återuppliva dem från deras social död.¹⁹

I dessa intertextuella associationer mellan Myrdal och Wright träder en idé fram om en affinitet mellan å ena sidan Myrdal och Wright och, å andra sidan, mellan både Myrdal och Wright och den afrikansk-asiatiska intellektuellas unika historiska situation. En historisk och intellektuell korrespondens upprättas mellan Myrdals socialdemokratiska politiska teori, Wrights intellektuella suveränitet i parisisk exil från både liberal assimilation och kommunistiskt motstånd och det nya politiska medvetande som är på väg att förverkligas av den afrikansk-asiatiska intellektuella. Myrdals politiska självförståelse träder fram genom liberalismens rationalism men emot dess "metafysiska" irrationalism. Wrights självbiografi går genom den västerländska kommunismen och liberalismen men emot den amerikanska rasism som förblev blinda fläckar för båda. På samma sätt har den afrikansk-asiatiska intellektuella, det vill säga i Wrights och Myrdals gemensamma berättelse om honom, anlant genom västvärldens rationalism men, med historisk nödvändighet, emot både västvärldens och den icke-västerländska världens irrationalism – ras och religion, ideologi och stam, moral och paganism – för att leda vägen till en global politisk upplysning som motsvarar Myrdals och Wrights egen.

Avkolonisering som välfärdsstatens utmaning och räddning: Myrdals analys

Wright's dialektiska skiss av västvärldens förverkligande bortom sina gränser genom den afrikansk-asiatiska intellektuellas historiska figur har en parallell i Myrdals analys av den globala ekonomiska ojämlikheten från samma tid. Här relateras denna berättelse dock till en specifikt myrdalsk analys och kritik av den västerländska välfärdsstaten.

¹⁹ Vad Wright menar med protestantism framgår ur vad han skriver angående sitt utträde ur kommunistpartiet. Kommunismen hade svikit den "protestantiska etik" som den hade "svurit att rädda" ("sworn to save"): "The heritage of free thought, - which no man could escape if he read at all, - the spirit of the Protestant ethic which one suckled, figuratively, with one's mother's milk, that self-generating energy that made a man feel, whether he realized it or not, that he had to work and redeem himself through his own acts, all this was forbidden, taboo" (Wright 1977, s. 352).

I dessa analyser, kanske tydligast i *Beyond the Welfare State: Economic Planning and its International Implications* – en serie föreläsningar vid Yale University publicerade 1960 – hänvisar begreppet välfärdsstat tvetydigt både till Myrdals teoretiska ideal och till den förvrängning av detta ideal som blev dess historiska förverkligande. Så länge välfärdspolitiken förblev artikulera enligt den liberala samhällsfilosofins mönster var ett förverkligande av den som en "socialpolitik" så som Myrdal hade föreställt sig den under 1930-talet omöjlig.²⁰ Med karaktäristisk motsägelsefullhet betraktar Myrdal välfärdsstaten här som redan realiserad i västvärlden, med undantag av USA, samtidigt som han identifierar denna välfärdsstats inneboende "metafysiska" problem som alltmer akut och uppenbart i det globala perspektiv som avkoloniseringen öppnat – dess nationalistiska grundval nu avslöjad.

Innan denna kritik av välfärdsstatens nationalism återges är det viktigt att identifiera vad Myrdal på 1950 och 60-talet menar konkret med "välfärdsstat". Inte helt olik Friedrich Engels, som Myrdal sporadiskt allierar sig med i fotnoter om planeringsideologins ursprung (Myrdal 1968, s. 727), tänker han sig välfärdsstaten som en process genom vilken staten gör sig själv obsolet, vittrar bort genom att dess omfång blir totalt och gränsen mellan den politiska och den sociala sfären suddas ut. De sociala och ekonomiska förlopp som den liberala staten påverkar undantagsvis genom lagar vars koordination ytterst förblir utsagd och gömd bakom den liberala frihetsteorin, automatiseras av välfärdsstaten genom att beteenden och värderingar justeras med hjälp av utbildning och strategisk lagstiftning. Som ett exempel betraktar Myrdal en svensk lag om anställningsdiskriminering av förlovade, gifta och gravida kvinnor. Medan lagen behövdes på 1930-talet är den meningslös i slutet på 1950-talet: dess referent i den sociala verkligheten har utrotats genom en "profylaktisk" kombination av lag och utbildning (Myrdal 1960, s. 91).²¹

²⁰ Det tydligaste exemplet på Myrdals vision förblir essän från *Spektrum*, "Socialpolitikens dilemma I-II" (1932)

²¹ Med sin ofta kritiserade optimism antyder Myrdal i samma avsnitt att även att de amerikanska medborgarrättslagarna kommer att gå detta öde till mötes.

Genomgående formulerar Myrdal på så sätt välfärdsstaten som speglade en svensk 1950-talssituation. Dess jämlikhetspolitik hålls samman av ett konstant hot om socialisering från en stark arbetarrörelse, vars påtryckningar i praktiken ger samma ekonomiska maktfördelning som om en socialisering redan ägt rum. Myrdal tar också för givet att staten måste kontrollera kommunikation, transport och kanske även banker, försäkringar och vissa industrier. Välfärdsstatens avgörande uppgift är dock att garantera att alla verksamheter bedrivs i enlighet med den "offentliga viljan" ("the public will") oavsett ägandeskapets fördelning. Utöver denna roll, vars garanti Myrdal här kopplar till ett aktivt hot om socialisering genom välorganiserade och välinformerade intressegrupper, ska välfärdsstaten också garantera alla organisationers demokratiska karaktär.

Within the general framework provided by these two types of state policies, the public will is then realized by an enlightened and active people, without calling for much direct state intervention in casu. The people will do this both directly through general community pressure, establishing and sanctioning what in reality is a system of social morals, and more indirectly through their participation in local self-government and in their interest organizations. (Myrdal 1960, s. 94)

För att återgå till den kritik som ryms i samma presentation av denna västerländska välfärdsstat: Myrdal erkänner att den "integration", eller jämlikhet (de två termerna är synonyma för Myrdal), som den västerländska välfärdsstaten genom dessa medel uppnått står i omvänt förhållande till en global desintegration, eller ojämlikhet. Denna nationalistiska självmotsägelse hos den västerländska välfärdsstatens jämlikhetspolitik beror på dess historiska framväxt. I *Beyond the Welfare State* skisserar Myrdal denna genealogi som en serie tillfälligheter: en följd av undantag från naturrättslig, liberal teori på nationell nivå som dels svarade på internationella kriser, dels reagerade emot den manipulation av marknaden som kapitalismen tillät enskilda intressegrupper.

Nationell planering växte fram som en nödvändig koordination av dessa undantagsingrepp och gav ett ramverk för att medla mellan intressegrupper enligt det gemensamma nationella intresset gentemot internationella krafter. Välfärdspolitik stärkte därigenom den nationella, etniska gemenskapen gentemot det utländska och fostrade även vardagliga "attityder" som förhindrar en känsla av solidaritet med den fattiga världen: Välfärdsstatsmedborgaren, säger Myrdal, vänder sig inåt (Myrdal 1960, s. 43; s. 92).

Ett egenintresse ytterst bestämt av en etniskt definierad nation blev inbyggt i den västerländska välfärdsstatens grundstruktur – en slutsats som låter Myrdal spekulativt fråga ifall Marx revolutionära prognos hade bekräftats historiskt om befolkningarna i de västerländska nationerna varit mer etniskt heterogena. Indirekt förklaras därmed också USA:s eftersläpande välfärdsstat med att det där saknats en sådan överensstämmelse mellan etnicitet och nation som fanns i länder som Sverige under välfärdsstatens framväxt (Myrdal 1960, s. 222).

Genom att vara ett ramverk av ett minimum av koordinerande lagar och ett maximum av fostrande institutioner som tillåter medling mellan intressegrupper inom nationens etniskt bestämda identitetsgräns, gör välfärdsstaten en global solidaritet praktiskt omöjlig. Även en nationell majoritets generositet gentemot fattiga nationer kan enkelt hejdas av en minoritet vars intressen hotas, vilka måste vördas för att bevara den nationella integrationen även om det omöjliggör den internationellt. Den nationalistiska välfärdsstatens jämlikhetspolitik står på så sätt i direkt konflikt med uppfyllandet av dess ideal i egentlig mening – med mänskligheten snarare än den nationella gruppen som horisont.

Trots de egna teoretiska ansträngningarna under 1930-talet hävdar Myrdal här att välfärdsstatens begrepp i väst anlönt efter att dess förverkligande redan var ett faktum. En teori och ideologi formulerades fragmentariskt och negativt som en reaktion till den liberala politikens och teorins ofrånkomliga upplösning i möte med samhällets komplexitet. I de fattiga länderna, där "planering" är nödvändig från första början och sammanfaller med nationens självdefinierande, råder det motsatta förhållandet: "...the *idea* of planning precedes attempts at its *realization*." (Myrdal 1968, 739) Den positivt formulerade planeringsideologi som den västerländska välfärdsstaten saknade och fortsätter att gömma bakom sina undantagsingrepp och sina ideologiskt bestämda teorier, kan på så sätt, för första gången i världshistorien, ges till västvärlden från dess forna kolonier. Myrdals projekt, ytterst att förverkliga upplysningsidealet "lika möjligheter" ("equality of opportunity"), förskjuts genom denna motsägelsefullt samtidigt triumfatoriska och grundligt självkritiska diskurs om välfärdsstaten från en nationell till en global scen, vars huvudaktörer är antikoloniala intellektuella ledare av Jawaharlal Nehrus slag.

Kritiken av den västerländska välfärdsstaten från den globala ojämlikhetens perspektiv i texter som *Beyond the Welfare State* uttrycks också i texter där den icke-västerländska världens problem står i fokus: föreläsningarna i Cairo 1955, publicerade 1956 som *Development and Under-Development: A Note on the Mechanism of National and International Economic Inequality*, den mer systematiska och omfattande boken *An International Economy: Problems and Prospects* från samma år och *Rich Lands and Poor: The Road to World Prosperity* från 1957. Men kritiken är kanske mest betydelsefullt formulerad i de drygt tretusen finstilt tryckta sidorna i *Asian Drama* och dess supplement *The Challenge of World Poverty* från 1968 respektive 1970.²²

Alla dessa texter utgår från observationen av den omvända kausala relationen i världsekonomin: Minskad nationell ojämlikhet i väst motsvaras av ökad ojämlikhet globalt. Marx premiss, den omvända kausala relationen mellan kapitalets expansion och proletariatets fattigdom, har alltså tvärtemot den västerländska socialdemokratiska arbetarrörelsens självförståelse ännu inte motbevisats. Socialdemokrati har enbart inneburit en förskjutning av ojämlikhetens problem till en global scen på vilken en liten överklass av nationer skyddar sina intressen gentemot ett stort proletariat av fattiga nationer. Oavsett ekot från Marx i denna globaliserade omvända relation och Myrdals många varningar till västerländska publikar att Marx revolutionära förutsägelse inte motbevisats annat än ekonomiskt-teoretiskt, undviker Myrdal konsekvent att analysera denna ekonomiska diskrepans i termer av "exploatering". Enligt Myrdals förståelse av den termen skulle dess användande förutsätta Marx arbetsvärdeteori och mervärdebegrepp och därigenom kräva precis ett sådant "naturligt" och "objektivt" värdebegrepp som Myrdal försökte rota ut ur samhällsteorin (Myrdal 1960, s. 223; Myrdal 1972, s. 310).

²² För andra beskrivningar av dessa texter, som dock inte betraktar dem i dess sammanhang, se Maribel Moreys introduktion till hennes temanummer av tidskriften *Humanity* om Myrdal. Av särskild relevans är artiklarna av Isaac Nakhimovsky, Benjamin Siegel, Simon Reid-Henry och Samuel Moyn (Morey 2017). Kapitel 7 i denna bok innehåller en utmärkt överblick av *Asian Drama* och kritiken av Myrdals utvecklingsdiskurs. Tydén accepterar kritiken av Myrdals utvecklingsdiskurs som i grunden teleologisk och på ett generiskt vis eurocentrisk – en tolkning jag i större utsträckning finner det nödvändigt att problematisera.

Sedan den tidiga uppgörelsen med liberalismens ekonomiska teori i *Vetenskap och politik* från 1930 hade Myrdal betraktat marxismens samhällsteori som epistemologiskt identisk med de samhällsvetenskapliga versioner av den liberala teorin som han genom alla sina texter kritiserar på samma grund: att de "objektiverar" politik och enligt naturrättsfilosofins princip hävdar en "naturlig" rätt och ett "naturligt" värde (Myrdal 1930, s. 158; Myrdal 1944, s. 1047; Myrdal 1956a, s. 87). Denna förmenta objektivitet, marxistiskt eller liberalt formulerad, hade förberetts av den liberala teorins teoretiska *ceteris paribus* – dess abstraktion av den sociala verklighetens komplexitet. Om Myrdal är "anti-marxistisk" går detta därför att nyansera från två motsatta perspektiv: Myrdal både bidrar till sin generations germanska samhällsteoris diagnos av den borgerliga epokens motsägelser – det var Karl Mannheim som arrangerade den engelska översättningen av Myrdals *Vetenskap och politik* – och välkomnar en senare "radikal" generations kritik av "liberala" misslyckanden att överkomma samma problem som hans egen kritik identifierar.²³

I stället för att kritisera den globala klassklyftan som en naturlig effekt vars primära orsak är det kapitalistiska ekonomiska systemet, beskriver Myrdal den därför rent fenomenologiskt, och tvingas därmed beakta marxismens och liberalismens blinda fläck: ras. Vad Myrdal med säkerhet kan säga, utan ekonomiska teorier, är att den globala ekonomiska skiljelinjen överensstämmer med en skiljelinje mellan hudfärg: västvärldens "color bar" och de solidaritetskänslor den fostrar (Myrdal 1956c, s. 155). Att omformulera den psykologiska grunden för solidaritetskänslor bortom ras kopplas därigenom samman med att motbevisa historiskt den logiska konsekvensen av den liberala-marxistiska naturrättsfilosofin, vilken enligt Myrdal enbart Marx under sin tid var ärlig nog att identifiera: revolution, ett våldsamt omfördelande av kapitalet till dem som genom att producera det hade en naturlig rätt till det (Myrdal 1930, s. 104).

Vägen till en verklig västerländsk välfärdsstat och, slutligen, en välfärdsvärld ("Welfare World") som kan hejda revolutionens logik leder i Myrdals analys

²³ För en tolkning av Myrdal som anti-marxistisk, se till exempel Pal Singhs kritik i *Black is a Country* som följer Uday Singh Mehtas modell för en kritik av liberalism i *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberalism* (Singh Mehta, 1999).

genom en framtid i vilken den icke-västerländska världen förenar sig och bekräftar sin makt gentemot västvärlden för att påtvinga dess korrigerande, bortom rassolidaritet, enligt sin nya positivt formulerade planeringsideologi. Enligt Myrdal är denna "nya" politiska ideologi, som han hittar i dess renaste form hos Nehru och de indiska planeringskommissionernas rapporter, fri från "metafysiskt" "objektiverade" och "naturrättslig" politik av den sort som enligt Myrdals utspridda genealogiska skisser både aktiverat och avbrutit den västerländska upplysningstraditionen (1968, 752; 1930, 96).²⁴ En enad och stark icke-västerländsk värld skulle ha politisk makt att tvinga västvärlden att omformulera sin "solidaritetsgrund" ("basis of solidarity") så att den överensstämde bättre med det västerländska jämlikhetsidealet.²⁵

Även om Myrdal aldrig otvetydigt betonar det skulle en "utvecklad" och "rationell" icke-västerländsk värld också vara mer lik västvärlden och på så sätt underlätta globalt en sådan vardaglig identifikation som tillåtit den nationella välfärdsstatens integration. Homogenitet, det förment universellas prioritet framför det partikulära, förblir alltså ett verktyg för jämlikhetspolitik även när det inte längre kan vara ett värde i sig: Myrdal understryker den partikulära sociala verkligheten i den icke-västerländska världen gentemot liberalismens partiska universalism men accepterar samtidigt att en sådan universalism, om den skulle göras till en social

²⁴ Myrdal finner dock i *Asian Drama* ofta anledning att själv korrigera sina indiska kollegor. Detta konstanta behov att korrigera de indiska planerna och politiska diskursen förblir dock framför allt ett bevis på den västerländska liberala samhällsvetenskapens infektion av de indiska ambitionerna. I ett avsnitt i *The Challenge of World Poverty*, som Myrdal skrev från en mer desillusionerad position efter att *Asian Drama* misslyckats att få samma genomslag som hans amerikanska studie, låter Myrdal den indiska journalisten Kusum Nair, vars bok *Blossoms in the Dust* Myrdal författade ett förord till, träda fram som ett nästintill perfekt indiskt språkrör för hans egna korrigeringar av den indiska utvecklingsdiskursen (Myrdal 1970, s. 128).

²⁵ Oavsett vad kritiker av Myrdals "idealism" hävdar vidhåller Myrdal på så sätt konsekvent att förändringar i den politiska, sociala och ekonomiska maktens fördelning kräver protest och påtryckning från en samlad och organiserad underprivilegerad "massa", men också att "idealistiska" justeringar i de dominanta gruppernas "värderingar" äger en verklighet och kan påskynda de på så sätt initierade sociala förändringarna (Myrdal 1965, s. 179; Myrdal 1956a, s. 61) Ett tidigt exempel på denna kritik som godkänns av senare kritiker som Nikhil Singh finns i Herbert Apthekers *The Negro People in America: A Critique of Gunnar Myrdal's "An American Dilemma"* (Aptheker 1946).

verklighet på initiativ av länderna själva, vore ett effektivt medel för att förverkliga en mänsklig i stället för en etniskt grundad affektiv solidaritet (Myrdal 1956c, s. 96).²⁶

Att avvisa denna dubbelhet hos Myrdal som en ren upprepning av liberal västerländsk universalism enligt till exempel John Stuart Mills mönster – vars inflytande på Myrdal är tydligt trots hans "immanenta kritik" av honom – tycks lika oärligt som att hävda att Myrdals moraliska relativism hindrar honom helt från att upprepa en liberal fantasi om en värld naturligt "utvecklad" i västvärldens avbild. En sådan avvisande tolkning kan visserligen motiveras av att Myrdals antirasism förlitar sig på ett argument om mänsklig likhet som i någon mån blir både beskrivande och föreskrivande. Men samma tolkning blir problematisk om den är ärlig nog att beakta Myrdals viktigare kunskapsteoretiska argumentet att det inte går att dra politiska slutsatser ur en sådan mänsklig likhet även om den finns.²⁷ Den kritiska blicken bör i stället vändas till hur Myrdal omformulerar den liberala fantasin om en mänsklig likhet i västvärldens avbild, från att vara teoretiskt implicerad som en sanning till att betonas, och projiceras, som en positivt artikulerad vilja i de nya nationerna: en möjlig lösning på det globala ojämlikhetsproblemet som demonstrativt frånsäger sig sitt universella sanningsanspråk och som ytterst bara kan grundas i den makt som koncentrerats hos den icke-västerländska världens västutbildade anti-koloniala ledare (Myrdal 1956c, s. 95).

Myrdal analyserar med andra ord den västerländska välfärdsstaten i ljus av avkoloniserings och icke-västs "underutveckling" mot bakgrund av sin egen teori om välfärdsstaten. Denna dubbla analytiska manöver kräver att en väsentlig distinktion gjorts mellan den sociala verkligheten i väst och den

²⁶ I vilken grad Myrdal förväntar sig att västvärlden i sin tur skulle komma att förvandlas i den icke-västerländska världens avbild är än mindre tydligt. En sådan förändring tycks dock implicerad i hans betoning av västvärldens de facto minoritetsstatus och maktunderläge, samt i en tydligt uttryckt förväntan att rörelsefrihet över gränserna som dikteras av "the color bar", om än otänkbar för Myrdal som en realistisk politik under 1950 och 60-talet, skulle vara möjlig i ett senare skede av den icke-västerländska världens "utveckling".

²⁷ Denna förvirring är såklart inte unik för Myrdal: I samma stund som man motbevisar rasismens argument om skillnad har man accepterat dess premiss att skillnad och likhet skall vara politikens grund.

sociala verkligheten i den icke-västerländska världen. I väst har enligt Myrdal nämligen en historisk process av inflytande mellan den sociala verkligheten och den liberala samhällsteorin – både beskrivande och föreskrivande – upprättat en korrespondens mellan dem och gjort dem nästintill oskiljbara: den ekonomiska, rationella människa som postulerades av teorin har där blivit nästintill verklig. Även om den fortsätter att stå i konflikt med den sociala verkligheten genom att framställa politiska slutsatser som objektiv sanning, motsvarar den liberala samhällsteorin den västerländska sociala verkligheten i tillräcklig grad för att kunna beskriva den. När den däremot exporteras genom utvecklingsekonomins teori till andra sociala verkligheter blir dess abstraktioners implicita politik mycket mer förödande än den varit i väst (Myrdal 1968, s. 1903).²⁸

Som ett led i detta övergripande resonemang identifierar därför Myrdal en social verklighet i den icke-västerländska världen, tydligast med hänvisning till Indien i *Asian Drama*, som är fundamentalt annorlunda än den som formats enligt den liberala teorins mönster i väst. Denna distinktion görs alltså inte endast för att ogiltigförklara västerländska analytiska begrepps förment universella applicerbarhet, utan också för att ge tillfälle att upprepa Myrdals egen "immanenta kritik" av den västerländska liberala samhällsteorin, vars frigörelse från "metafysik", eller ideologi, han ser som en förutsättning för den västerländska välfärdsstatens verkliga förverkligande som en välfärdsvärld.

Däri ligger dubbelheten i Myrdals idé om en fullständigt ny politisk ideologi, först formulerad när avkoloniseringsens världshistoriska brytpunkt gav vad Myrdal i *Asian Drama* kallar en "Third World of Planning" (Myrdal 1968, s. 707). Myrdals framhårdande i att den icke-västerländska världens planeringsideologi, vilken i kontrast mot västvärldens ideologier inte artikulerar politik som sanning utan som demokratiskt och "rationellt" bestämda viljehandlingar, det vill säga planer, representerar något fullständigt nytt i världshistorien står alltså i uppenbar konflikt med denna

²⁸ En sammanfattning av denna kritik, med fokus på begreppet "underemployment" och hur dess applikation i Sydasiens avslöjar både dess västerländska antaganden om den sociala verkligheten och dess implicita politiska premisser, finns i bilagan "A Critical Appraisal of the Concept and Theory of Underemployment" i *Asian Drama* (Myrdal 1968, s. 2041).

ideologis nästan perfekta överensstämmelse med hans egen socialpolitiska teori och kritik av den liberala samhällsfilosofin från 1930-talet. Myrdals tidiga teoretiska projekt, förberedande vad andra skulle kalla en "tredje väg", blir med andra ord på 1950 och 60-talet omformulerat som en "tredje värld".

Myrdal kritiserar genomgående den västerländska utvecklingsekonomins analogi mellan den "utveckling" som ägde rum i väst och den "utveckling" som krävs i den icke-västerländska världen. Men i sin kritik av den västerländska teorins analogiska analys inför Myrdal en ny analogi: mellan sin egen teori och en teori som enligt hans egen logik måste tillhöra någon helt annan. "Planeringens tredje värld" blir på så sätt formulerad både som ett unikt ursprung till något nytt bortom västvärlden och som en repetition av västvärlden som fullbordar den. Den "tredje världen" är unik när den formuleras som en korrigerande av den västerländska välfärdsstatens nationalism och ideologiska "metafysik". Men den är en upprepning på den västerländska välfärdsstaten när den formuleras i termer som överensstämmer med Myrdals vision sedan 1930-talet av ett moraliskt obundet, rationellt planerat socialt liv.²⁹

En analogiskt formulerad solidaritet med den icke-västerländska världen

I april 1959, när Myrdal hade riktat hela sin uppmärksamhet mot Sydostasien och de "underutvecklade" regionerna skrev Wright, vars roman *The Long Dream* just hade mötts av negativ kritik i hemlandet, till Myrdal i ett avsnitt som är understruket i mottagarens kopia av brevet:

Listen, I'm between books and my thoughts turn to travel, new projects. I'm wondering if there is anything I could do in India? Could I write a book about India? Could I be of any service to the Indian people? I'm chaffing at the bit here in this pale and rotting Europe and want to see new people and new countries? Quite seriously, could you take up with your friends in the Indian government and see if I could be

²⁹ Eftersom Sverige för Myrdal också förblir ett undantagsexempel på den västerländska välfärdsstaten som ligger närmare hans teoretiska ideal, placerar dessa analyser "Sverige" i en unik valfrändskap med de forna kolonierna: Sverige kan nästan skänka den icke-västerländska världen det analogiska exemplet på "utveckling" som inte kan ges av den västerländska välfärdsstaten.

used to the benefit of India. Could I work any with [sic] Indian writers? Or do they already have enough? The object of my writing this is to offer my services, for whatever they are worth, to India. See what you can do for me (Wright 1959a).

Wright anställdes aldrig av Myrdal i Indien.³⁰ Myrdal försökte dock, av allt att döma uppriktigt men i slutändan förgäves, finna finansiering till Wright för att skriva en andra bok om Afrika. Denna skulle till skillnad från Ghanaboken handla om det franska Afrika, som Wright i sitt synopsis till boken tänker sig kommer präglas av en annan historisk dynamik än den han beskrev i relation till den protestantiska, tragiska intellektuella eliten i de brittiska postkolonierna. Det franska kolonialstyret, föreslår Wright, hade till skillnad från det brittiska stämplat den inhemska eliten med västerländsk religion och kunde därför kanske upprätta en sådan relation till "massorna" som den inhemska koloniala eliten i de brittiska kolonierna inte varit förmögen till och vars frånvaro där givit upphov till rörelser av Nkrumahs och Nehrus sort – rationella, revolutionära, samtidigt västerländska och icke-västerländska (Wright, 1959b).

Denna slutfas i Myrdals och Wrights korrespondens – Wright avled året efter – antyder en utebliven fördjupad dialog som förmodligen hade gjort skillnaderna mellan deras perspektiv mer definitiva. Under den period som deras korrespondens pågick, mellan 1951 och 1959, är deras kvasi-dialektiska grundmodell dock samma: Den icke-västerländska världen kan på grund av sin historiska belägenhet mellan motstridiga former av irrationalism – västvärldens och den icke-västerländska världens – överskrida båda och gå en rationell framtid till mötes bortom rasism, religion och ideologi.

Både Myrdal och Wright pendlar i sina berättelser om den icke-västerländska världens relation till västvärlden mellan att avvisa och återinföra analogin dem emellan som en analytisk modell: en analogi förnekas för att en annan ska kunna upprättas. Icke-väst är något så olikt västvärlden att en analogi mellan dem är omöjlig. Den "tredje världen" måste tala från en social verklighet så annorlunda att den liberala samhällsteorin där bryts ned. Endast då kan en helt ny politik formuleras. Men denna nya politik visar sig

³⁰ Myrdal tycks dock ha övervägt att anställa Wright till sitt sydasiatiska projekt ett par år tidigare (Myrdal 1956c).

vara ingen annan än den västerländska i dess oförfälskade form. Den icke-västerländska världen är både radikalt annorlunda och absolut identisk med den västvärld som det är dess historiska öde att både förneka och förverkliga.

Vad Myrdal kallar den västerländska traditionens "metafysik" – idén om en objektiv politik – och vad Wright kallar dess "paganism", antas av ingendera väsentligen diskvalificera den. Konturerna av en sådan kritik, som ser västvärldens motsägelser som inbyggda i dess sanningar, kan anas hos båda men ges aldrig rangen av slutsats. I stället finner deras analyser, som tar form innan 1960-talets omvälvningar, gemensam sak i att föregå just en sådan kritik och i deras försök att artikulera ett alternativ till den innan den anländer, genom en världshistorisk berättelse om de dialektiska förvandlingar av västvärlden som utlovas av avkoloniseringen.

Referenser

- Aptheker, H. (1946). *The Negro people in America: A critique of Gunnar Myrdal's "An American dilemma"*. New York: International Publishers.
- Chakrabarty, D. (2010). The legacies of Bandung: Decolonization and the politics of culture. I Lee, C. (red.) *Making a world after empire: the Bandung moment and its political afterlives*. Athens: Ohio University Press, ss. 45-68.
- Gaines, K. (2001). Revisiting Richard Wright in Ghana: Black radicalism and the dialectics of diaspora I Gordon, J. & Zirakzadeh, C. (red.) *The politics of Richard Wright: Perspectives on resistance*. Lexington: University Press of Kentucky, ss. 181-198.
- Georges, O. (2017). *African literature and social change. Tribe, nation, race*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gilroy, P. (1993). *The black Atlantic. Modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hägerström, A. (1939). *Socialfilosofiska uppsatser*. Stockholm: Bonniers.
- Jackson, W. (1990). *Gunnar Myrdal and America's conscience. Social engineering and racial liberalism, 1938-1987*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Melamed, J. (2011). *Represent and destroy. Rationalizing violence in the new racial capitalism* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mills, C. (2017). *Black rights / white wrongs. The critique of racial liberalism*. New York: Oxford University Press.

- Morey, M. (2017). Introduction. *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, 8(1), 127-132.
- Myrdal, G. (1930). *Vetenskap och politik i nationalekonomien*. Stockholm: Bonnier.
- Myrdal, G. (1931). Kring den praktiska nationalekonomiens problematik. *Ekonomisk tidskrift*, 33(2), 41–81.
- Myrdal, G. (1932). Socialpolitikens dilemma I. *Spektrum*, 2, 1–12.
- Myrdal, G. (1932). Socialpolitikens dilemma II. *Spektrum*, 3, 13–31.
- Myrdal, G. (1943). *Rasfrågan i världen*. Stockholm: Kooperativa förbundets förlag.
- Myrdal, G. (1944). *An American dilemma. The Negro problem and modern democracy*. Vol. 1-2. New York: Harper & Brothers.
- Myrdal, G. (1956a). Foreword. I Wright, R. *The color curtain: A report on the Bandung conference*. Cleveland: The World Publishing Company, ss. 1-6.
- Myrdal, G. (1956c). *An international economy. Problems and prospects*. New York: Harpers & Brothers Publishers.
- Myrdal, G. (1956d). *Development and under-development. A note on the mechanism of national and international economic inequality*. Cairo: National Bank of Egypt.
- Myrdal, G. (1956c). *Utkast till brev till Richard Wright [brev]*. 6 mars. Flemingsberg: Arbetarrörelsens arkiv och bibliotek.
- Myrdal, G. (1957). *Rich lands and poor. The road to world prosperity*. New York: Harper & Row Publishers.
- Myrdal, G. (1958). *Value in social theory. A selection of essays on methodology*. London: Routledge.
- Myrdal, G. (1964). Liberalism & the Negro. Around-table discussion. *Commentary*, 37, 25-42.
- Myrdal, G. (1965). *The challenge to affluence*. New York: Vintage.
- Myrdal, G. (1968). *Asian drama. An inquiry into the poverty of nations*. New York: Pantheon.
- Myrdal, G. (1970). *The challenge of world poverty*. New York: Pantheon.
- Myrdal, G. (1972). *Against the stream. Critical essays on economics*. New York: Pantheon.
- Pal Singh, N. (2004). *Black is a country. Race and the unfinished struggle for democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Robinson, C. (1983). *Black Marxism. The making of the black radical tradition*. London: Zed.

- Robinson, C. (2018). Richard Wright and the critique of class theory. I Gordon J. & Zirakzadeh, C. (red.) *The politics of Richard Wright: Perspectives on resistance*. Lexington: The University Press of Kentucky, ss. 45-64.
- Singh Mehta, U. (1999). *Liberalism and empire. A study in nineteenth-century British liberalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Southern, D. (1994). *Gunnar Myrdal and black-white relations. The use and abuse of "An American dilemma," 1944-1969*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Wright, R. (1954). *Black power. A record of reactions in a land of pathos*. New York: Harper.
- Wright, R. (1945). Introduction. I Drake, St. C. & Cayton, H.R. (red.) *Black metropolis. A study of Negro life in a northern city*. New York: Harcourt, Brace and Company, ss. 1-12.
- Wright, R. (1955a). *Brev till Gunnar Myrdal* [brev]. Skickat till Gunnar Myrdal, 7 september. Flemingsberg: Arbetarrörelsens arkiv och bibliotek.
- Wright, R. (1955b). *The color curtain: A report on the Bandung conference*. Cleveland: The World Publishing Company.
- Wright, R. (1957a). *Pagan Spain*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Wright, R. (1957b). *White man, listen!* Westport: Greenwood Press.
- Wright, R. (1959a). *Brev till Gunnar Myrdal* [brev]. Skickat till Gunnar Myrdal, 22 april. Flemingsberg: Arbetarrörelsens arkiv och bibliotek.
- Wright, R. (1959b). *Brev till Gunnar Myrdal* [brev]. Skickat till Gunnar Myrdal, 28 maj. Flemingsberg: Arbetarrörelsens arkiv och bibliotek.
- Wright, R. (1977). *Black boy (American hunger)*. New York: Perfection Learning Prebound.