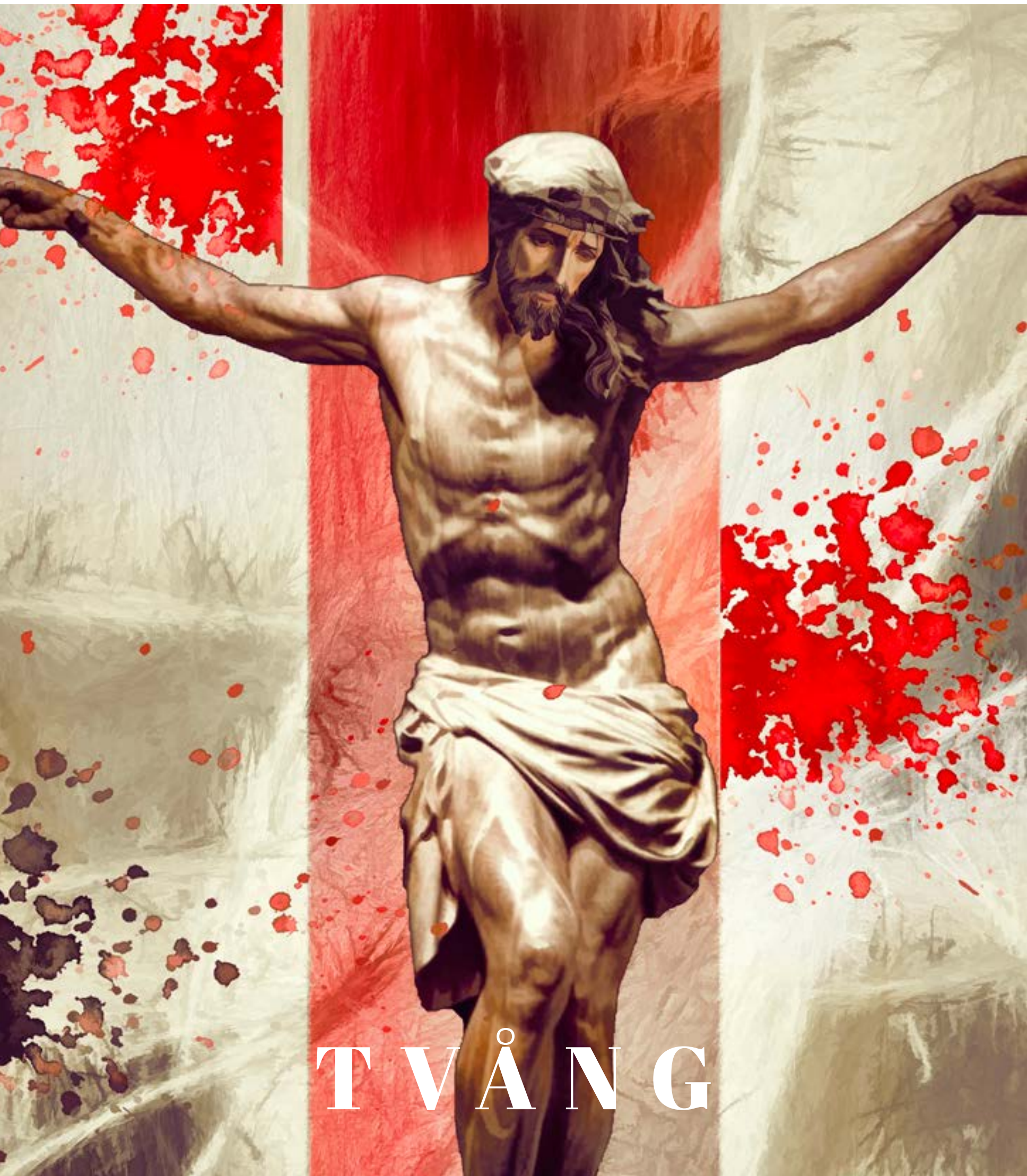


rodarummet.org • #197 sedan 1969

socialistisk
teoretisk
tidskrift

#3
2022

röda rummet.



TVÅNG

Tvång #197



Kära läsare

Annu ett mörkt år går mot sitt slut. I ett sådant läge är det lätt att låta sig nedslås av eländets alla uttryck om det så är mordandet och terrorn i Ukraina, repressionen i Iran, turkiska bombningar över Kurdistan, regeringsskiftet i Sverige eller kallsvettsalstrande elräkningar. Men det gäller förstås också att se var det faktiskt rör på sig, för överallt gör människor motstånd. Än viktigare är det att vi frågar oss hur detta motstånd kan utvecklas till rörelser som på allvar kan mäta sig med de härskaandes makt. För vilket är alternativet?

I numrets första text intervjuas socialisten och humanekologen Andreas Malm. Malm varnar för att klimatpolitiken nu blir alltmer inriktad på olika typer av ”geoengineering”. För eliter är en sådan politik lockande eftersom den inte hotar rådande maktförhållanden utan öppnar för fortsatt business-as-usual. Men kunskapsläget om kostnader och nytta är skralt och riskerna är stora. Malm understryker att vad som krävs är en snabb omställning till fossilfria energikällor och det kommer kräva nedstängning av lönsamma industrier. En sådan politik är endast möjlig om klimatrörelsen blir så stark

att den kan tvinga fossilindustrin på knä och det kräver att aktivister är uppfinningsrika både när det kommer till metoder och allianser.

Johan Örestig presenterar kritiska perspektiv på David Graebers och David Wengrows rosade bok *Början på allt: En ny historia om mänskligheten*. Graeber och Wengrow vänder sig mot idén att ojämlikhet är en konsekvens av övergången från jägare-samlare-samhälle till jordbrukssamhälle. I stället hävdar de att livet både som jägare-samlare och i de tidiga städerna präglades av politisk experimentlusta där jämlika och hierarkiska sociala former samexisterade med varandra. Örestig menar att denna nya historiskrivning är fylld av både feltolkningar och osynliggörande av forskning som pekar mot helt andra slutsatser. Resultatet är en voluntarism som inte är så inspirerande som man kanske kan tro.

Evelina Johansson Wilén nyanserar med sitt bidrag den kritik av kärnfamiljen som varit så central för feminismen. Debatten fick förnyad aktualitet under 2010-talet då en hemmafrutrend växte fram bland unga. Detta väckte ont blod hos de feminister som i decennier utvecklat en kritik mot en

familjemodell som bygger på kvinnors obetalda hemarbete och en kvävande heterosexuell tvåsamhet. Johansson Wilén slår fast att denna kritik på förtjänstfulla sätt visat hur intimt sammankopplad kärnfamiljen är med en kapitalism i behov av reproduktivt arbete. Men den tenderar också att missa de sätt som familjen trots allt kan fungera som ett skydd mot kapitalistisk individualism och konkurrens.

Numrets sista text är författad av Ola Sigurdson som introducerar den brittiske litteraturvetaren Terry Eagletons verk. Artikeln är del av Röda Rummetts serie *Samtida marxister* och ger en överblick över ett författarskap som täcker vitt skilda ämnen som tragedi, religion, terrorism, humor och meningen med livet. Sigurdson visar att Eagletons säregna humanistiska marxism är resultatet av inflytande från flera olika och oväntade källor. En särskilt viktig sådan är skolprästen och dominikanbrodern Herbert McCabe, en författare som gjorde sig känd för sin kombination av kvickhet, politisk radikalitet, bildning och teologiska resonemang.

Med de orden önskar vi er en trevlig och inspirerande läsning.

>3
Fossilbolagen ger
inte upp frivilligt

>6
Början på allt
– eller inget?

>9
En kritik av den
feministiska
familjekritiken

>12
Introduktion till
Terry Eagleton



röda rummet.

Röda Rummet är Socialistisk Politikts kvartalstidskrift (tidskriften hette 1969–1996 *fjärde internationalen*). Utkommer med fyra nummer per år. Nummer 87 sedan starten 1997 (nummer 197 sedan 1969).

För innehållet i artiklarna ansvarar respektive författare.

Redaktionen: Peter Jervelycke Belfrage, Åsa Hjalmlers, Evelina Johansson Wilén, Martin Kehlmeier, Patrik Vulkan, Carl Wilén, Martin Fahlgren, Johannes Jensen, Mir Dusi Englund, Anders Karlsson, Ingemar Sandström, Jakob Sandberg, Christina Schmidt och Johan Örestig.
Ansvarig utgivare: Anders Karlsson
Grafisk form: Ulf Östman
Omslagsbild: Daniel Arrhakis *Belarus - Textures Of Repression* @flickr CC BY-NC 2.0

Post till redaktionen: Box 7043, 402 31 Göteborg
E-post: rodarummet@hotmail.com
Prenumeration: 150 kronor för fyra nummer
Plusgiro: röda rummet 13 04 07–0
Hemsida: www.rodarummet.org
Tryck: V-Tab, 2022
ISSN: 1403–3844

Fossilbolagen ger inte upp frivilligt, vi måste bli starkare



I den här intervjun resonerar **Andreas Malm** bland annat kring geoengineering och statens roll i kampen mot klimatförändringarna. Texten nedan är ett utdrag ur en längre intervju som gjordes av den belgiska ungdomsorganisationen *Jeunes Anticapitalistes* i september i år vid Fjärde internationalens ungdomsläger i Frankrike. Hela intervjun kan läsas på Röda rummets hemsida.

Det råder en enorm energikris för tillfället, vilket också är en del av skälet till den väldigt höga inflationen i flera länder. Det är en viktig fråga som diskuteras inom fackföreningsrörelsen i allmänhet och som också får människor att demonstrera. Skulle vi här kunna tänka oss en form av konvergens, där vi enkelt kan agitera för behovet av att lösa energikrisen både av miljöskäl och sociala skäl?

Absolut. Jag tycker att två krav i nuläget bör vara avgörande. För det första att ställa om till förnybara energikällor så snabbt som möjligt, särskilt som de i dag är billigare än fossila bränslen. Kostnaden för en enhet elkraft i Europa är lägre om den kommer från vind- eller solenergi än om den kommer från fossila bränslen. Massiva offentliga investeringar bör genomföras för en maximalt snabb omställning. För det andra, i det rådande läget med stigande energipriser bör det anses vara fundamentalt fel att privata olje- och gasbolag vältrar sig i dessa vansinniga superprofiter, och det borde vara möjligt att väcka ilska bland allmänheten över det.

I Frankrike, men förmodligen också på andra håll, har den parlamentariska vänstern grupperad i NUPES föreslagit en särskild skatt på dessa vinster, och även ett begränsat antal av Macrons deputerade, som vanligtvis agerar lojala eftersägare till hans auktoritära nyliberalism, verkar vara benägna att acceptera denna idé. Det är omedelbara krav, men du framför också övergångskrav som bör lyftas av klimatrörelsen, alltså krav som direkt strider mot befintlig kapitalackumulation. Vilka krav handlar det om?

Ett av dem är att kräva att det inte byggs en enda ytterligare anläggning eller infrastruktur som leder till kraftigt ökad förbränning av fossila bränslen. Det kan bland annat gälla en flygplats, en motorväg, en gasterminal eller en

pipeline. Ett annat övergångskrav – och det är naturligtvis inte min egen idé utan är något som diskuteras allt mer – är att förstatliga de privata energibolagen, att ta kontroll över olje-, gas- och kolbolagen för att tvinga dem ändra kurs, att snabbast möjligt sluta utvinna fossila bränslen till förmån för förnybara energikällor eller till och med ägna sig åt koldioxidavlägsnande – det vill säga att med någon metod avlägsna CO² från atmosfären. Men det är bara två aspekter, inte de enda och – återigen – det beror på var du befinner dig. I vissa länder är olje-, gas- och kolsektorerna redan nationaliserade och där behöver man utgå från ett annat angreppssätt.

Du nämnde borttagande av koldioxid ur atmosfären, vilket leder oss in på geoengineering. Precis som Naomi Klein varnar du bestämt för det som kallas solar geoengineering*, och det är lätt att förstå varför när vi läser eller hör om de omfattande riskerna med sådana projekt. Ändå, i media i allmänhet, finns det inte mycket skrivet om det – även om du fruktar att det plötsligt ska dyka upp – och det talas mycket mer om koldioxidavlägsnande genom infångande och deponering. Vad beror det på? Hur ser du på solar geoengineering? Och hur ser du på avskiljning och lagring av koldioxid? Med tanke på den nuvarande situationen, är det oundvikligt, som en nödvändig men otillräcklig del av lösningen, att använda det parallellt med massiva utsläppsminskningar?

Detta är ett stort område som vi skulle kunna diskutera i flera timmar. Jag driver ett forskningsprojekt kring detta ämne tillsammans med en belgisk kollega från Lunds universitet, som också är vän och kamrat, Wim Carton. Vi har fått ekonomiska medel och nästa höst ska vi med ett helt team av assistenter – studenter från mitt masterprogram i humanekologi – forska kring skilda aspekter av koldioxidavlägsnande.

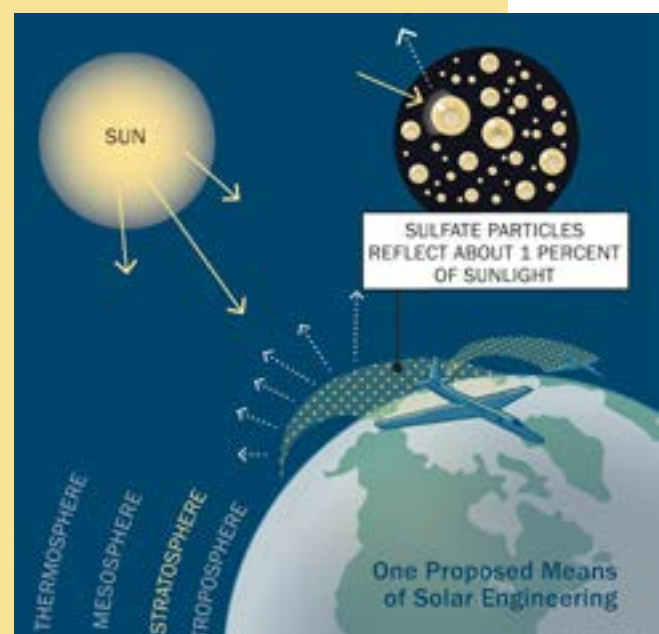
Vi kommer att ge ut en bok på förlaget Verso nästa vår, vilken fokuserar både på koldioxidavlägsnande och solar geoengineering, med arbetstiteln *Overshoot. Klimatpolitik när det är för sent*. Jag har ägnat de senaste två månaderna åt att skriva om solar geoengineering och försöka förstå det. Det kan låta konstigt, men jag försöker använda psykoanalys för att bringa klarhet över solar geoengineering, eftersom här finns en komponent av att tränga bort ett problem, som i den freudianska modellen för förträngning, där man skjuter undan saker ur medvetandet så att det inte verkar finnas, men det bubblar under ytan och förr eller senare exploderar det.

*Solar geoengineering

Det saknas en fungerande och vedertagen översättning av termen på svenska och i intervjun har vi valt att lämna den oöversatt.

Det övergripande begreppet *Geoengineering* syftar på idéer, koncept, teorier och strategier om storskalig manipulation av jordens klimatsystem, oftast med syfte att undvika negativa effekter av klimatförändringar. Det innefattar en rad olika, mer eller mindre kontroversiella, metoder bland annat koldioxidinfångning genom ökad tillväxt av skog eller gödsling av haven för att absorbera CO² ur atmosfären, direkt koldioxidinfångning och lagring genom tekniska metoder samt tekniker för att minska den globala uppvärmningen genom att reflektera solljuset bort från jorden.

Det är dessa sistnämnda metoder som utgör *Solar geoengineering*. Metoder som föreslagits för detta är att till exempel släppa ut stor mängder svaveldioxid högt upp i atmosfären eller att bleka molnlager genom att spruta ut mycket små droppar av havsvatten i dem.



ARTIKELFÖRFATTARE

Andreas Malm

är klimataktivist, humanekolog och författare. Hans böcker i klimatfrågan är bland annat: *Det är vår bestämda uppfattning att om ingenting görs nu kommer det att vara för sent*, Atlas 2008 och *Fossil Capital*, Verso 2016.

”Vi kan inte sträva efter total renhet, det är omöjligt eftersom vi vill vara en del av samhället och vi vill förändra det – inte förbli isolerade utanför det. Och så länge man är inne i samhället, vilket är en förutsättning för att förändra det, är det förbundet med eftergifter”

Man måste skilja på koldioxidavlägsnande och solenergiteknik eftersom de fungerar på olika sätt. Du har helt rätt i att det inte talas så mycket om solar geoengineering. En del vulgärmarxister hävdar att de stora fossilbränsleföretagen befrämjar solar geoengineering som ett sätt att fortsätta med business-as-usual. Det har inte hänt. Varken ExxonMobil eller något annat större fossilföretag säger någonting om solar geoengineering, ingen regering förespråkar det, och inget högerextremt parti driver det. Även om det förväntades under Trump-eran att han snart skulle börja förespråka solar geoengineering, har inget av det skett. Däremot är koldioxidavlägsnande, som fungerar radikalt annorlunda, något som alla stora olje- och gasbolag - i sin ”netto noll”-propaganda - säger att de ämnar använda sig av. Och du kan se att högerextrema partier – någon här nämnde till exempel Berlusconi häromdagen – förespråkar trädplantering och liknande, och det finns även många nystartade kapitalistiska företag som ser avlägsnandet av koldioxid – särskilt att fånga upp det direkt från atmosfären – som ett nytt affärsområde för att producera varor och göra vinst. Det finns ett växande område för kommersiella möjligheter inom koldioxidavlägsnande som vi inte har inom solar geoengineering eftersom det inte producerar nya varor som kan säljas.

Det finns många skillnader mellan dessa metoder. En är att avlägsnandet av koldioxid, som du påpekade, kommer att bli nödvändig eftersom koncentrationen av CO² i atmosfären redan är för hög. Man måste ta bort CO² ur atmosfären, lägga tillbaka den under jorden, lagrad i underjordiska tunnlar där den inte läcker ut – där den fanns innan den utvanns som fossilt bränsle. Det enda sättet att göra det i stor skala verkar vara genom avancerad teknik. Att plantera träd räcker inte, eftersom det är omöjligt att återföra kol till den passiva delen av dess underjordiska kretslopp bara genom det. Att plantera träd påverkar det aktiva kolets kretslopp, men för att kol ska bindas tillbaka i marken, där det är geologiskt exkluderat från den aktiva cykeln, behövs något annat. Teknik som direkt luftavskiljning är lovande i detta avseende, eftersom den gör att CO² kan fångas och mineraliseras, det vill säga omvandlas till en bergart som kan lagras under jord.

Det finns anläggningar på Island idag som gör det och det är en i grunden en beprövad teknik. Men vår analys – Wim och jag skrev en artikel om detta i *Historical Materialism* – är att problemet består i att denna teknik tas i bruk av privata intressen som inte ser någon vinstpotential i att ta kolet och begrava det under jorden, eftersom det i grunden innebär att man tar bort en resurs ur den ekonomiska cykeln. Vad de istället kan göra för att få vinst är att fånga upp CO² och förvandla den till en produkt som syntetiskt flygplansbränsle, eller använda den i gödningsmedel, eller sälja den som koldioxid till Coca-Cola – det är tillvägagångssättet för Climeworks, ett av de stora företagen som sysslar med direkt atmosfäriskt koldioxidinfångande. Om man gör en vara av det kan man

få ekonomisk avkastning, men det handlar bara om att återvinna kolet, eftersom det faktiskt inte är nedgrävt i marken. Så om du vill placera det under jorden måste du befria tekniken från vinstaspekten – det är vår poäng.

Solar geoengineering är en helt annan sak. Det medför många risker av att störa klimatsystemet. Den största faran är naturligtvis den så kallade ”avslutningschocken”: om du använder solenergiteknik har du ett solskydd men du kommer fortfarande att samla CO² i atmosfären; all koldioxid i atmosfären väntar bara på att utöva sin kraft – dess påverkan på klimatet. Med andra ord, om solskyddet av någon anledning tas bort, så – bom! – denna ackumulerade CO² kommer skapa en enorm temperaturökning. (Tänk dig att du lägger ett lock på kokande vatten, det fortsätter att koka, blir varmare och varmare, sedan tar du av locket och allt kokande vatten väljer upp ur grytan på en gång.) Detta kan leda till en katastrofal och ofattbar temperaturökning. Och solar geoengineering innebär alla möjliga andra risker. Så det är inget vi inom vänstern bör förorda, och här skiljer jag mig från exempelvis Kim Stanley Robinson. Han är en författare som skrivit en utmärkt roman – *The Ministry for the Future* – förmodligen det bästa som hittills skrivits inom klimatfiktionen. Robinson argumenterar dock för solar geoengineering utifrån ett vänsterperspektiv, vilket är tydligt i boken. En kollega till mig, Holly Jean Buck som har skrivit mycket om solar engineering, gör detsamma i USA; hon anser att vänstern borde se det som en potentiellt användbar teknik.

Jag tror inte att det är användbart, jag tror att vi aldrig ska förespråka det, men vi bör ha en beredskap eftersom det är mycket troligt att det snart kommer att sättas igång. Den sannolikheten bottnar inte i en aggressiv sponsring utan från en logik att det bara finns en känd teknik som har potential att omedelbart sänka temperaturen på jorden. Att ta bort koldioxid skulle ta decennier för att få effekt. Och om vi stoppade utsläppen omedelbart, skulle vi inte heller se en temperatursänkning – vi skulle först se en långsammare ökning och sedan kanske det planar ut. Om vi i något läge inser att vi är i en total nödsituation och något måste göras för att sänka temperaturen.. Den enda utvägen är att skjuta upp sulfatmoln i atmosfären, det är det enda kända tekniska alternativet... När varje sommar innebär nya katastrofer, så är min känsla OK; när kommer order ges om att tillämpa solar engineering? När når vi bristningsgränsen, när kommer systemet rämna och när kommer det att uppstå en verklig känsla av brådska – som i en pandemi – något måste göras, och när infinner sig det ögonblick då regeringarna ser sig omkring och frågar sig - Vad kan vi göra? Den amerikanska västern brinner, eller håller på att förvandlas till öken - eller hela Europa brinner eller något liknande. Och då finns det bara en utväg.

Om vi hamnar i en sådan situation och flygplanen lyfter för att spruta sulfatpartiklar, så säger jag inte att vi ska skjuta ner planen eller sabotera dem, eller något liknande. Men vi bör fundera på vad en vänsterstrategi kan vara vid ett sådant tillfälle, eftersom denna situation – av strikt logiska, strukturella skäl – verkar alltmer trolig. Det finns allt fler tecken att en del av den borgerliga intelligentian rör sig i denna riktning. Till exempel finns tankesmedjan Paris Peace Forum som strävar efter att vara den geopolitiska motsvarigheten till World Economic Forum; denna grupp har tillsatt en kommission kring overshoot-scenarier, (när man misslyckas med de officiella klimatmålen) som leds av Pascal Lamy, tidigare WTO:s ordförande, som för några månader sedan pläderade för att vi borde titta på geoengineering, att det inte finns något annat sätt... Känner du till något om honom?

Ja, han är, eller var, en nyliberal i franska socialistpartiet han var EU-kommissionär för handelsfrågor och sedan gick han vidare till WTO...

Det säger allt. Ett annat tecken är att US National Academy of Sciences för ungefär ett år sedan publicerade en lång rapport som efterlyste ett nationellt forskningsprogram för geoengineering, och jag tror att det är mycket mer troligt att Biden och demokraterna kommer att gå i spetsen för det än Trump och republikanerna – så det är något att noggrant följa och ha beredskap för.

Det leder fram till frågan om staten. Många människor och aktivister på vänsterkanten menar att klimatet, och mer allmänt den ekologiska katastrofen, är ett skäl till att vi behöver ta itu med frågan om statens roll och inte bara fokusera på saker som lokala alternativ. Detta är ett så globalt fenomen, så destruktivt och kommer att kräva så mycket investeringar, beslut, åtgärder etc. att bara något som en stat behövs för att agera. Men sedan är det förstås frågan om vilken typ av stat vi menar. Du uppehåller dig lite runt det i din bok om pandemin; det skulle vara intressant att belysa det.

I grund och botten tror jag att observationen är korrekt: denna kris, hur den än hanteras, kommer att hanteras av staten. Solar geoengineering skulle vara ett otroligt extremt ingrepp i hela planetsystemet och det borde utföras av specifika stater. Storskaligt avlägsnande av koldioxid kräver uppenbarligen ett massivt statligt engagemang. Att minska utsläppen kräver också statliga ingripanden, eftersom minskningarna måste vara så stora, snabba och omfattande att ingen annan agent än staten går i land med det. Det bör här betonas att alla forskare som förespråkar koldioxidavlägsnande och/eller solar geoengineering är väl medvetna om att inget av detta kommer att fungera utan massiva utsläppsminskningar. De som förespråkar solar geoengineering säger aldrig att vi kan göra det istället för att minska utsläppen, de säger att vi måste göra båda samtidigt. Frågan är om det

verkligen är sannolikt att de kommer att genomföras samtidigt. De tror det, men jag tror att det är en optimismens illusion. Anledningen till att jag säger det är att det inte finns någon väg ut ur klimatkrisen utan massiva utsläppsminskningar, och dessa måste vara utomordentligt snabba, djupa och radikala.

Oavsett vilken väg stater väljer tror jag att de kommer att förändras till sin karaktär. Om en stat implementerar solenergieoteknik kommer den att bli extremt mäktig eftersom den då kontrollerar klimatet på planeten, vilket kommer att föra med sig alla möjliga risker för auktoritärt styre och centraliserad kontroll av klimatförhållandena i andra delar av världen. Det finns alla möjliga scenarier: solar geoengineering kan orsaka till exempel monsunproblem i Indien eller medföra någon annan mycket negativ bieffekt någonstans i den globala södern. Men geoengineering-staten – det kan till exempel vara USA – kommer sannolikt inte att upphöra med det och därmed utöva en otroligt centraliserad makt över mänskligheten.

En stat som åtar sig massiva utsläppsminskningar kan också ändra karaktär. Den kan bli auktoritär, eftersom den kraftfullt skulle tvingas styra ekonomin och samhället för att uppnå dessa snabba minskningar. Men det kan också äga rum en fördjupning av demokratin: om man till exempel nationaliserar privata fossilbränsleföretag, utvidgar man i princip demokratin till energiproduktionssfären. Med andra ord, du sätter den under offentlig kontroll och du lägger en sektor av ekonomin under demokratisk kontroll, något som överskrider den borgerliga demokratins gränser – där man ser ekonomin som ett självreglerande system vilket inte bör utsättas för störningar. Om man tar över energisektorn och placerar den i den politiska sfären så utvidgar man på sätt och vis demokratin till ekonomin. Jag tror att en verklig övergång kräver den här typen av fördjupning av demokratin och att den potentiellt kan ta formen av ett brott, en revolutionär förändring i den meningen att om du vill uppnå det måste du förmodligen besegra en mycket viktig komponent av klassfienden. För det är inte så att Total, BP eller Shell frivilligt kommer att ge upp och säga ”OK, ta våra företag och vi ska sluta skapa profit, vi kommer lämna över vår industri och dö frivilligt”. Det är inte så det brukar gå till i historien. Om man vill genomföra det här måste man bli starkare än dem. Och om vi skulle besegra dem skulle det inte nödvändigtvis innebära en total social revolution, men en förändring av egendomsförhållandena som kanske skulle kunna utlösa en process som leder bortom den nuvarande ordningen.

Utöver frågan om de statliga och lokala initiativen tillkommer frågan om individernas roll. Det finns ett narrativ som ofta framförs av företag och regeringar att det i första hand är individers ansvar att lösa den ekologiska katastrofen, men det finns också ibland press i aktivistkretsar att leva och agera annorlunda, och kanske till och med

ibland antagandet att denna fråga ska lösas genom små förändringar på individ- eller lokalnivå. Hur ser du på det?

Det är en fråga som ständigt dyker upp och som vi kämpar med hela tiden. Generellt tycker jag att det bör betonas att individuella livsstilsförändringar aldrig kommer att vara lösningen och att det man kan göra som individ har extremt begränsad effekt. Att tro att jag som konsument kan förändra saker genom att göra olika inköp är att kapitulera för en borgerlig diskurs om samhället som är fundamentalt bristfällig. För det första, som konsument har man ytterst begränsad makt att förändra. Och hur vi agerar som konsument är i grunden ojämnt i den meningen att det är den rikaste konsumenten som har störst inflytande: vi kommer inte att basera vår politiska inriktning på personlig rikedom. En arbetarklasskonsument kanske inte kan – eller har tid – att köpa det dyrare och mer hållbara alternativet. Bill McKibben var inbjuden till mitt universitet och fick frågan ”vad är det viktigaste jag kan göra som individ?” Han svarade ”sluta vara en individ, förena dig med andra och gör saker tillsammans, det är det enda sättet att förändra” – och det är sant.

Å andra sidan skulle tron att det man gör som individ inte spelar någon roll vara den rakt motsatta felsynen. Det är inte en fråga om påverkan utan om trovärdighet: om vi förespråkar ekologisk krigskommunism eller en total omvandling av samhället är det hycklande av mig – eller någon annan som förespråkar det – att inte genomföra några förändringar i den egna livsstilen och tillåta sig själv att flyga utan att tveka eller äta hur mycket kött som helst. Att säga att det jag gör som individ inte spelar någon roll och att jag kan göra vad jag vill, men att jag samtidigt är för en total förändring av samhället, är ingen trovärdig attityd. Du måste praktisera åtminstone lite av vad du predikar.

Men så finns följande uttryck från Adorno som du kanske hört förut: ”Det finns inget riktigt liv i det falska”. För mig betyder det att om man har fastnat i ett system som i grunden är ruttet är det extremt svårt att rena sig och leva på ett helt hållbart sätt. Det är praktiskt taget omöjligt, om du inte släpper allt och lever ensam som jägare-samlare i skogen, att undkomma den industriella kapitalistiska civilisationens skit. Vi kan inte sträva efter total renhet, det är omöjligt eftersom vi vill vara en del av samhället och vi vill förändra det – inte förbli isolerade utanför det. Och så länge man är inne i samhället, vilket är en förutsättning för att förändra det, är det förbundet med eftergifter. Det är så våra kamper alltid utspelas: arbetare är i ett beroendeförhållande till sin arbetsgivare och uppbär lön; de kämpar mot sin arbetsgivare men de är fortfarande i ett beroendeförhållande och kan inte undgå det så lätt. På samma sätt är vi låsta i ett system som gör oss till konsument av fossila bränslen och vi kan inte undkomma det helt och hållet.

Det betyder att var och en av oss måste förhandla detta i våra egna liv och fatta beslut för att hitta en balans. Det som oftast dyker upp här är frågan om att flyga, för det är det sämsta man kan göra som privatkonsument vad beträffar utsläpp, och det är också en handling som ibland är svår att motstå eftersom om du exempelvis vill åka till Nordamerika oavsett skäl – du kanske har ett politiskt skäl – finns det inget annat alternativ än att flyga. I december förra året var jag tvungen att åka till Egypten eftersom det är ett land som jag har band med. Och för första gången i mänsklighetens historia går det inte att sätta sig på en båt på Medelhavets norra kust för att åka söderut – det finns inga båtar till Egypten! Det är underligt eftersom det är så människor har rest i årtusenden, till exempel mellan Egypten och Italien, men det är inte längre möjligt eftersom ett helt kapitalistiskt samhälle har påtvingat oss flyget som det enda tillgängliga transportsättet. Vad gör jag då? Ska jag stanna hemma och säga att jag inte kan åka till Egypten för att det bara går flyg? Nej, det var inte det jag gjorde, jag tog ett flyg. Men när jag diskuterade hur jag skulle ta mig hit till detta läger [i centrala Frankrike] fick jag först höra att talare ombads ta det billigaste transportmedlet. I mitt fall skulle det ha inneburit att flyga, men det hade inte verkat rätt – jag försöker undvika att flyga i Europa. Sedan fick jag veta att en dansk delegationsbuss skulle gå från Köpenhamn, så jag tog självklart den danska bussen, för det var det bästa alternativet. Men jag tror inte att det finns en generell regel om hur man ska hantera dessa frågor i sitt liv, förutom att försöka undvika alltför stora utsläpp och utsläppskrävande val när det är möjligt. Naturligtvis måste det vägas mot andra faktorer – de politiska projekt man är involverad i, familjetillhörighet etc. – som kan påverka hur man lever. Vi måste i alla fall ge upp tanken att våra individuella handlingar är det som kommer att förändra samhället och tanken att man kan bli ren och fri från synd och skuld i detta samhälle.

I din intervju med Stathis Kouvelakis för Hors-Série lägger du till ytterligare ett argument om att konsumenterna inte har någon kontroll över hur saker produceras, över globala produktionskedjor osv.

Ja, vi kan ta exemplet med stålsektorn som är väsentlig när det gäller utsläpp: det finns inget sätt för en konsument av färdiga produkter att ha en verklig inverkan på stålsektorns inriktning, eftersom stål är en insatsvara i andra produkter, och som konsument, när man köper till exempel en bil, kommer man inte i direkt kontakt med stålindustrin, man kan inte boj-kotta den. <<



Början på allt – eller inget?

En kritisk läsning av Graebers och
Wengrows nya historia om mänskligheten

Sedan i höst finns en av de senaste årens mest hyllade böcker översatt till svenska. Det handlar om antropologen David Graebers och arkeologen David Wengrows över 700 sidor tjocka tegelsten ***Början på allt: En ny historia om mänskligheten***. Boken ger sig i kast med en fråga som diskuterats i vågor under lång tid, nämligen hur det kom sig att mänskliga samhällen utvecklades från i huvudsak nomadiserande jämlika jägar-samlar-samhällen till bofasta hierarkiska och centralstyrda jordbrukssamhällen och sedermera städer, stater och klassamhällen.

Författarna vill visa att denna fråga är felställd, att den framställer en rik förhistorisk tid som grå, tråkig och förutsägbar, och kanske viktigast av allt att den implicerar en determinism som tvingar oss att välja mellan ojämlik civilisation och jämlikt barbari. Denna artikel är en kritisk kommentar till Graebers och Wengrows arbete. Inte för att det saknar värde. Men författarnas egna dogmatism får dem att missa teorier och forskning som de på förhand dömer ut som ”karikatyrer”, vilket ger nedslående politiska implikationer.

Det politiska djuret som glömde sin frihet

I inledningen av *Början på allt* går Graeber och Wengrow igenom standardberättelserna om mänsklighetens politiska historia, vilka enligt dem är förlegade, sett till de senaste decenniernas antropologiska och arkeologiska forskning. Här framträder i stället en bild av förhistorisk tid som variationsrik, där enskilda grupper vilt experimenterade mellan olika sätt att organisera livet. Detta liv ”liknade i mycket högre grad ett karnevalståg av politiska former än den gör i evolutionsteorins gråtrista abstraktioner”. Graeber och Wengrow lyfter bland annat fram Claude Lévi-Strauss forskning om Nambikwara som exempel på ett samhälle som faktiskt regelbundet skiftade mellan olika samhällsformationer över säsonger: ”Under regntiden bodde de i byar uppe i bergen där det fanns flera hundra invånare, och de ägnade sig åt växtodling. Under resten av året spred de ut sig i smågrupper av jägare-samlare”. I byarna var livet hierarkiskt ordnat, medan nomadlivet var egalitärt.

Graeber och Wengrow menar vidare att det är en myt att jordbruket medförde det privata ägandets födelse och ett oåterkalleligt steg mot ojämlikhet: ”Långt ifrån att befästa klassskillnader organiserades ett förvånansvärt stort antal av världens tidigaste stadsbildningar utifrån stabilt egalitära principer, utan behov av auktoritära ledare, ärelystna krigare-politiker eller ens några översittare till administratörer”. Enligt Graeber och Wengrow började saker och ting gå fel, inte då vi övergick till bofasthet och jordbruk, utan när ”människor förlorade friheten att föreställa sig och iscensätta andra former av social existens”.

Början på allt har hyllats av framstående personer på vänsterkanten, som Noam Chomsky och Rebecca Solnit. Det är inte särskilt märkligt, budskapet är att den ordning som råder här och nu inte är vare sig naturlig eller en given konsekvens av hur samhället i övrigt är organiserat. De presenterar ett alternativ till deterministiska teorier som nästan alltid tjänar de besuttnas intressen. De bäddar också för en postkolonial förståelse av den civilisationskritik som vi i väst gärna förknippar med europeiska upplysningstänkare. Voltaire och andra var i själva verket djupt influerade av importerade betraktelser från ”vildar”, som klarsynt såg hur koloniserarnas teknik, lagar och byråkrati i själva verket var medel för ofrihet också för de som såg sig som civiliserade herrefolk.

Dessa viktiga bidrag till trots finns det enorma problem med Graebers och Wengrows argu-

mentation som sällan ventileras. Det handlar framför allt om deras oförmåga eller ovilja att integrera evolutionära och materialistiska perspektiv. Följden blir att de landar i förvirrade logiska motsägelser om att sådant som vad en stat, privategendom eller ojämlikhet är inte går att definiera samtidigt som det alltid funnits genom hela människans historia.

Ojämlikhetens (och jämlikhetens) ursprung

Under de senaste 40 åren har forskningen om människans evolution tagit stora steg framåt. Det är en synergieffekt av samarbete och lärande mellan olika forskningsfält som antropologi, arkeologi, evolutionsteori, evolutionsbiologi, komparativ kognitionsvetenskap och primatologi. Men Graeber och Wengrow visar inget intresse för denna forskning. De påstår att ingen har något svar på vad egalitarism och jämlikhet egentligen är, utan lägger istället fram olika relativistiska förslag på definitioner som de snabbt avfärdar som ännu ett exempel på en fantasi om en ursprunglig ”Edens lustgård”, där alla människor var goda och levde som jämlikar i fred och harmoni. Men detta är fullständigt missvisande. Framstegen har att göra med ny teknik som DNA-sampling, kemiska mikroanalyser och kol-14-metoden, med nya arkeologiska fynd och med framsteg inom det som kallas komparativa studier där olika arters anatomi och levnads-sätt jämförs med varandra i jakt på mönster och samband. För Graeber och Wengrow är denna typ av forskning antagligen att jämföra med astrologi. Deras nya historia om människan går inte längre tillbaka än 40 000 år. Ur ett evolutionärt perspektiv är detta mildt uttryckt märkligt. De bortser ju från att människor funnits i åtminstone 200 000 år, och osynliggör därmed viktiga äldre arkeologiska fynd på den afrikanska kontinenten. Dessutom uppstod människor inte ur tomma intet: den som vill förstå människans utveckling måste studera också arter som föregick vår. Här har framstående personer som Christopher Boehm, Sarah Blaffer Hrdy, Brian Ferguson, James C Scott och Laura Rival mycket mer att säga. I artikel- och bokform har de fört samman kunskapen från ovan nämnda fält till sammanhängande berättelser. En central tes i denna forskning är att det är just egalitarismen som utmärker homo sapiens och antagligen också flera av de människoarter som nu är utdöda.

Tidiga människor var av allt att döma sårbara primater. Överlevnad hängde på förmågan att gå samman i grupper och utveckla samarbeten som att jaga, tillverka och sköta redskap, dela föda och ansvar över fostran av ungar. Denna artspecifika förmåga till samarbete blev vad som inom evolutionsteori kallas en ”adaptiv fördel”. Det öppnade för urvalsprocesser som på olika sätt gynnade utvecklandet av pro-sociala egenskaper. Vi kan se spår av det i arkeologiska fynd som visar på förändringar i tänder, armar, ben och hjärnstorlek. Ett exempel är det som Hrdy kallar ”samarbetsinriktad fostran”. Det tar lång tid för barn att klara sig själva och det är svårt eller omöjligt för enskilda vuxna att garantera deras säkerhet och hälsa. Människor har i stället utvecklat system för ”alloföräldraskap”, vilket betyder att också icke-besläktade individer deltar i barnens fostran. Hrdy visar hur detta förutsätter evolverade kognitiva och emotionella förmågor som att utveckla tillit människor emellan.

Detta är bara ett av många exempel, men det visar hur tidiga människor levde under omständigheter som gynnade utvecklingen av den socialitet som utmärker oss i jämförelse med andra arter. Var kommer då egalitarismen in i bilden? Detta livsviktiga samarbete var ständigt hotat. Det handlade inte bara om rovdjur, konkurrerande grupper eller resursbrist. Minst lika viktigt var inre hot från dominanta individer och grupper som sökte makt eller helt enkelt försökte rida på andras arbete på sätt som splittade grupper. Egalitarism kan, ur detta evolutionära perspektiv, förstås som ett samlingsnamn för strategier som neutraliserar sådana hot mot sammanhållning. Boehm beskriver det som ”omvända dominanshierarkier”. Med exempel från jägare-samlare över hela världen visar han hur grupper av relativt svagare individer, som en mot en hade varit enkla att dominera, sluter sig samman för att hålla starkare individer på plats. Det handlar om regelbundet hån av skrävlare och om hot, våld och utfrysning och i sällsynta fall också mord.

Graeber och Wengrow refererar visserligen till Boehm, men de gör det på sätt som förvanskar hans tes till oigenkännlighet. De hävdar att Boehms teori bara är ytterligare ett exempel på fantasin om ”Edens lustgård”. Men där tar de helt fel. Jägare-samlare-livet var fyllt av konflikter, våld och maktspel. Egalitarism är ju inte något som finns i stället för dominansbeteenden utan strategier som växt fram för att tygla dem. Evolutionen fungerar heller inte så att den utplånar tidigare fördelaktiga egenskaper (som ju olika typer av aggressivitet är) och ersätter dem med sina motsatser. Boehm skriver uttryckligen att människor, som produkter av evolutionen, är ”motsägelsefulla och ambivalenta”. Hans poäng är i stället att människans överlevnadskraft har att göra med artens beteendemässiga flexibilitet, vilket bland annat innebär att människor både kan organisera sig egalitärt och hierarkiskt. Han menar också att egalitarism var dominerande på grund av att en rad olika ekologiska och materiella omständigheter gjorde den till den mest gynnsamma principen för att organisera samhällen på. Socialantropologen Morna Finnegan kallar detta för ”kommunism i rörelse”. I egalitära samhällen har ingen makt över någon annan.

Nyckeln till detta är att resurser viktiga för överlevnad inte samlas på hög. Nomadiserande folk flyttar regelbundet. Dessutom, vilket Graeber och Wengrow helt riktigt påpekar, så är grupper av jägare-samlare inte heller stabila; grupper splittras på grund av konflikter och resursbrist, kärlek får en medlem att söka sig till en annan grupp eller så flyttar man på grund av upptäckarlust. I ett sådant system är det irrationellt att samla på sig mer än man kan bära, och vidare så betyder det att ingen, varken män eller kvinnor, är fångar i gruppen. Det finns vissa skillnader mellan könen, till exempel när det kommer till arbetsdelning, men de manifesterar sig inte som ihållande maktskillnader.

Det för oss till nästa blinda fläck hos Graeber och Wengrow, nämligen deras aversion mot materialistiska förklaringar. Materialism är för dem likställt med determinism. De ser hos antropologer som James Woodburn ett simplistiskt kausalt tänkande där sättet att försörja sig bestämmer ett samhälles politiska struktur. De har rätt i att förklaringar – särskilt i tidiga studier – ibland varit svart-vita: det kommer hela tiden nya studier som visar på variationsrikedomen mellan samhällen som tidigare klumpats samman i en viss kategori. Men vad Graeber och Wengrow missar är att forskningen också visar

ARTIKELFÖRFATTARE

Johan Örestig

är universitetslektor och doktor i sociologi. Ingår i Röda rummets redaktion.

”Konfrontationens strategi går i stället ut på att stanna kvar och slåss. Sådana krigssituationer tenderar att leda till ökade gruppstorlekar och centralisering av makt. Krigsliknande situationer kan nämligen göra hierarkisk organisering attraktivt för breda grupper eftersom det gör det möjligt att snabbt slå ner interna konflikter som hotar gruppens slagkraft och enighet.”

att typ av social organisation tillsammans med ekologiska omständigheter, över tid, klart och tydligt främjar en viss politisk struktur framför andra.

Det var just detta som hände i samband med den så kallade jordbruksrevolutionen. I och med det geologiska skiftet från Pleistocen till Holocen förändrades klimatet på sätt som gjorde jordbruk och domesticering av djur relativt fördelaktigare. Allt fler människor blev bofasta, byggde byar och städer, och med tiden ökade befolkningstätheten på sätt som skärpte konkurrensen mellan olika samhällen. Detta försvagade förutsättningarna för egalitär social organisation. I boken *Against the Grain* argumenterar James C Scott för att människor som hotas av andra grovt sett har att välja mellan två alternativ: att dra sig undan eller gå till attack. Undandragandets strategi går ut på att den grupp som känner sig angripen söker sig till en plats att leva bortom förtryckarnas räckhåll. En sådan strategi tenderar att leda till minskade gruppstorlekar och decentraliserade former av social organisation. Konfrontationens strategi går i stället ut på att stanna kvar och slåss. Sådana krigssituationer tenderar att leda till ökade gruppstorlekar och centralisering av makt. Krigsliknande situationer kan nämligen göra hierarkisk organisering attraktiv för breda grupper eftersom det gör det möjligt att snabbt slå ner interna konflikter som hotar gruppens slagkraft och enighet. Om en sådan logik är ihållande så betyder det på sikt att centraliserade samhällen breder ut sig och att decentraliserade samhällen får allt svårare att fly eller försvara sig.

Graeber och Wengrow har helt rätt i att denna process inte var enkelriktad. Det pågick ständiga maktkamper som fick kungadömen att

både växa fram och falla. Men ekologiska och materiella omständigheter förändrades på sätt som över tid gynnade centralisering av makt. Scott illustrerar detta i ett kapitel om hur ”barbariska” samhällen kom att gräva sina egna gravar. Under lång tid var möjligheterna för människor att fly undan staters grepp goda, och barbariska samhällen blomstrade. Men över tid så blev dessa samhällen alltmer integrerade i de expanderande staternas ekonomier. Barbariska folk rekryterades som ett slags legosoldater och förde, i staters regi, krig mot andra folk. De kunde också fånga medlemmar från andra barbariska samhällen och sälja dem till staterna som slavar. Medan dessa barbarer använde ena handen för att plundra stater kom den andra handen alltså att bygga, skydda och vidga staters grepp så att det blev allt svårare, också för dem själva, att undgå statlig kontroll.

Betyder då detta att egalitarism utplånades? Nej. Lika lite som att dominansbeteenden försvann under jägare-samlare-livet. I varje mänsklig grupp, då som nu, ser vi uttryck för egalitarism i form av mikromotstånd. Men de förändrade förhållandena medförde att den fick allt svårare att institutionaliseras, det vill säga att bli den organiserande principen i samhället.

Tillbaka till arbetet

Ett av motiven för att skriva denna text är att väcka intresse för viktiga forskningsområden som Graeber och Wengrow antingen osynliggör eller återger på intellektuellt ohederliga sätt. Frågan om människans historia är med nödvändighet ett tvärvetenskapligt problem, men de evolutionära och materialistiska perspektiven

är viktiga också av politiska skäl. Graeber och Wengrow vill skriva en ny historia om mänskligheten som bäddar för hopp, men genom att skriva bort betydelsen av biologiska, ekologiska och socio-materiella villkor från berättelsen så lämnar de oss i voluntarism. Ingenting förutom vår egen bristande fantasi står i vägen för vår frigörelse. Men är det verkligen ett uppmuntrande budskap? Enligt Graeber och Wengrow kan vi glömma att göra oss av med stat, privategendom och ojämlikhet, för enligt dem så har detta i olika former alltid existerat. Vad vi kan hoppas på är att dra oss undan och upprätta små och tillfälliga enklaver av frihet.

I en tid av eskalerande miljökatastrofer är detta ett synnerligen fattigt försök till politisk uppmuntran. När om någonsin har frågan om kontrollen över jordens resurser, hur de används och fördelas varit viktigare än nu? När har vi varit i större behov av en historieskrivning som blottlägger hur människans och planetens öden är intimt intrasslade i varandra? En evolutionärt och materialistiskt informerad antropologi låter istället hälsa att huvudfrågan, om vi ska kunna hoppas på mänsklig frigörelse, är hur vi organiserar samhället på sätt som stärker förutsättningarna för egalitarism. Det viktigaste, om så inte det enda, svaret på den frågan är att vi måste förändra de sociala relationerna i grunden så att folkflertalets öde inte vilar i fåtalets händer. Hur en sådan revolution ska se ut i dagens globaliserade högteknologiska värld är inte givet. Men projekt som ”Half-Earth Socialism” visar att svaret inte måste vara bakåtsträvande primitivism, som Graeber och Wengrow inbillar sig. Här är det, ironiskt nog, författarna själva som visar prov på bristande fantasi. <<

Litteratur

Christopher Boehm (1999), *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*.
Fight Like an Animal (2022), Podcast med Earth First-aktivisten Arnold Schroder.
Herbert Gintis, Carel van Schaik & Cristopher Boehm (2015), *Zoon politikon: The evolutionary origins of human political systems*. Current Anthropology, 56(3), 327-353.
David Graeber & David Wengrow (2022), *Början på all: En ny historia om mänskligheten*.

Sarah Blaffer Hrdy (2009), *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*.
Nancy Lindisfarne & Jonathan Neale (2022), *All Things Being Equal*. MR: Online, Monthly Review.
Camilla Power, Morna Finnegan & Hilary Callan (red.) (2016), *Human origins: contributions from social anthropology*.
James C Scott (2017), *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*.

En kritik av den feministiska familjekritiken

Familjen är ett centralt element för den kapitalistiska reproduktionen. Evelina Johansson Wilén resonerar utifrån samtida debatter om hur dagens och gårdagens feminister förhållit sig till denna institution.



Chuck Patch, "M in the kitchen", 1975. CC BY-NC 2.0 (Bilden är redigerad)

Det senaste året har flera av de så kallade svenska kulturdebatterna cirkulerat kring moderskapet och kärnfamiljen. I debatten som följde på utgivningen av essäboken *Kvin-nommanualen* (2022) av Anna Björklund, väcktes till exempel frågan om huruvida det pågår ett slags konservativ vändning hos yngre generationer av kvinnor, där kärnfamiljen – som bland den äldre generationens feminister betraktats som en plats där risken är stor att kvinnor dubbelarbetar och utsätts för psykiskt och sexuellt våld – i stället ses som en trygg hamn

ARTIKELFÖRFATTARE

**Evelina
Johansson
Wilén**

är biträdande lektor vid Högskolan i Halmstad. Medlem i Socialistisk politik och ingår i Röda rummets redaktion.

i en alltmer obegriplig och skrämmande värld. Föräldraskapet eller mer specifikt modersrollen har även tidigare varit fokus för feministiska debatter. Hemmafrutrenden som växte sig stark under 2010-talet, när den yngre generationen i rapport efter rapport (och bloggpost efter bloggpost) visade sig vara betydligt mer intresserad av familjebildning och vackra hem än tidigare generationer, väckte frustration hos de feminister som kämpat för att få kvinnorna ut från hemmen och den kvävande heterosexuella tvåsamma monogamin. Likaså väcktes klagokören när Nina Björk i en krönika i *Dagens Nyheter* beskrev sin ångest inför att lämna sina barn på förskolan för att hämta dem utmattade och griniga efter den långa arbetsdagens slut och – genom sitt ifrågasättande av åtta timmars arbetsdag – inledde det som har kommit att kallas för "dagisdebatten" (*Dagens Nyheter*, 30 oktober 2005). Många förfärades av att Björk, som de en gång sett som en central feministisk förkämpe, konstaterade att "barn finns och barn tar tid" och förespråkade ett samhälle där vi får mer tid att vara med våra familjer och barn

(se till exempel *Dagens Nyheter*, 21 november 2005). För hur kan familjen, som en gång betraktades som ett kvinnans fängelse och en av kapitalismens grundläggande förutsättningar, plötsligt bli kvinnans nyckel till frihet och till och med en plats för antikapitalistisk kamp? Var inte feminismens mål, åtminstone för dess marxistiska gren, att avskaffa familjen snarare än att – i likhet med samtida antifeministiska rörelser – sjunga dess lov?

Som en reaktion på den ökade familjevurmen har även den feministiska familjekritiken fått ett uppsving. Frågan om avskaffandet av familjen behandlas bland annat i tidskriften *Fronesis* temanummer "Familjen" som kom 2015. 2018 gav Verso ut boken *Xenofeminism* av Helen Hester som är ett radikalt angrepp på den kapitalistiska kärnfamiljen och i artikeln "Abolition of the family: the most infamous feminist proposal" i tidskriften *Feminist Theory* förespråkar Kathi Weeks återuppväckande av den feministiska familjekritiken (2021). Även om jag håller med Hester och Weeks – eller för

att vara mer precis Friedrich Engels, Karl Marx och i synnerhet Aleksandra Kollontaj – om att familjen har en central roll i upprätthållandet av kapitalismen så kommer jag likväl att argumentera för att en radikal familjekritik med upphävandet av familjen som mål är missriktad. Detta betyder dock inte att vad som idag utgör och definieras som en familj, och vilka som tillåts vara familjer och vilka som inte gör det, inte är en politiskt brännande fråga som är relevant för både feminister och marxister att undersöka kritiskt.

Den marxistiska familjekritiken växte fram under 1800-talet men var kanske som starkast under 1970-talet. Inspirerade av en marxistisk analys beskrivs kärnfamiljen som en social form som växt fram under kapitalismen i och med dess radikala åtskiljande av den ekonomiska och den privata sfären, där det produktiva arbetet sker utanför familjen. Weeks beskriver hur denna kritik emellertid kom att förlora kraft under de efterföljande årtiondena under 1900-talet.

na-i-sverige/skilsmassor-i-sverige/). Förutom yttre tryck stötte de familjekritiska feministerna även på intern feministisk kritik under slutet av 1970-talet och i början av 1980-talet. Den feministiska familjekritiken anklagades för att representera en alltför strukturalistisk analys, där variationen och betydelsen av familjen i olika sammanhang och grupper människor inte beaktades. Till exempel argumenterade svarta feminister som Angela Davis och Patricia Hill Collins för att familjen för dem var en omistlig plats för motstånd mot samhällets rasistiska strukturer, snarare än att på något otvetydigt sätt utgöra en plats för förtryck. Anspråk på att avskaffa familjen beskrevs som ett rakt igenom vitt perspektiv på saken, där tilltron till staten och samhället var större än inom andra marginaliserade grupper i samhället. Som en reaktion på denna kritik skiftade feministers kravet på familjens *avskaffande* till kampen för *bättre, mer jämlika och inkluderande familjer*. Det var inte familjen i sig som behövde röjas ur vägen, utan snarare den destruktiva och

könad arbetsdelning. Dessutom argumenterar Weeks för att kärnfamiljen tenderar att producera en individualistisk personlighetsstruktur som upprättas genom att ta spjörn mot männskor som inte ingår i kärngruppen. I kärnfamiljen skapas ens identitet genom privategendom och privatliv. På så vis kan familjen ses som ett antisocialt arrangemang som distanserar oss från alternativa former av social tillvaro och i förlängningen leder till ett minskat samhällsengagemang. Medan familjen blir föremål för omsorg, blir de som befinner sig utanför familjen ett hot mot den trygghet som upprättats inom den snäva familjekretsen. Weeks menar att större sammanslutningar, där omsorgsarbetet inte knyts till modellen ”mamma, pappa, barn” skulle kunna motverka denna slutna individualism. Resonemanget ekar av Kollontajs förhoppning om proletariatets nya kollektivistiska könsmoraliska kodex, där familjen undergrävs till förmån för ett mer kollektivt levnadssätt. Som författarna till *The care manifesto* skriver så har ”våra omsorgscirklar blivit smärtsamt

”Anspråk på att avskaffa familjen beskrevs som ett rakt igenom vitt perspektiv på saken, där tilltron till staten och samhället var större än inom andra marginaliserade grupper i samhället. Som en reaktion på denna kritik skiftade feministers kravet på familjens *avskaffande* till kampen för *bättre, mer jämlika och inkluderande familjer*.”

Den nyliberala omstruktureringen av samhället, där människor blev mer beroende av sina familjer för att klara sig, i kombination med det kulturella skyttegravskrig där feminister blev alltmer ifrågasatta fick till följd att de flesta feminister gjorde avkall på anspråket på att avskaffa kärnfamiljen. Ett sådant politiskt projekt framstod helt enkelt som alltför radikalt. I och med den ”refamilialisering” (det vill säga familjens ökade ansvar för vård och omsorg) som följde med nyliberalismens nedrustning av välfärdsstaten, blev feministiska visioner om en familjefri framtid helt enkelt obegripliga för merparten medborgare, och kanske särskilt för kvinnor. Detta stämmer förmodligen än mer idag. Som Elin Grelsson Almestad skriver i sitt bidrag i *Fronesis*, innebär ökad osäkerhet på arbetsmarknad, bostadsmarknad och i ekonomin att kvinnor blir alltmer beroende av familjen: ”Rent materiellt innebär såväl bostadsbrist som osäkra anställningar och låga pensioner att vi blir mindre fria att gå in i och ut ur relationer. I många fall, framför allt för kvinnor, innebär den låga pensionen att partnern måste gå in med försörjningsstöd” (s.167). Även om den ekonomiska utvecklingen riskerar att göra familjelivet mer betungande för kvinnor blir alltså samtidigt avsaknaden – eller uppgivandet – av familjen otänkbart, då livet skulle bli än tyngre utan den. Siffror från den svenska Statistikmyndigheten skulle kunna tolkas i linje med denna analys. 2021 skiljdes 23 647 par, vilket är 1972 skilsmässor färre än föregående året ([ojämlika familjen. Detta är inte minst tydligt i en svensk kontext där jämställdhetspolitik och familjepolitik under hela 1900-talet har varit tätt sammanbundna. Reformen som införandet av barnbidrag och föräldraförsäkring, avskaffandet av sambeskattningen och utbyggnad av offentlig barnomsorg är exempel på denna inriktning som förbättrade kvinnans ställning i samhället och inom familjen, utan att ändra på det faktum att huvuddelen av arbetet i hemmet vilade på kvinnan. Det är denna form av feministiska familjereformism som Weeks kritiserar, då hon menar att den i det långa loppet upprätthåller kapitalismen.](https://www.scb.se/hitta-statistik/sverige-i-siffror/manniskor-</p></div><div data-bbox=)

Även om Weeks erkänner att feministiska anspråk på att upphäva kärnfamiljen kan verka helt främmande för kvinnor som lever och är beroende av – och i bästa fall är lyckliga och finner politisk kraft i – sina kärnfamiljer, så menar hon att familjekritiken av ett flertal anledningar fortfarande har en rättmätig plats och är en rimlig politisk målsättning. Weeks text är rik, och jag kommer endast att sammanfatta de centrala poängerna här.

Weeks kritiserar kärnfamiljen för att naturalisera hierarkier och begränsa bredden i våra sociala relationer. Det som utanför familjen skulle beskrivas som en maktrelation framstår i stället som baserat på naturliga känslor, omsorg och kärlek. Till exempel beskrivs kvinnans hemarbete som någonting hon utför för att hon älskar sina barn, snarare än som ett resultat av en

snäva” (2020, s.17, min översättning). Dessutom utgör familjen, menar Weeks, en central del av upprätthållandet av kapitalismen, där främst kvinnors – vilket den sociala reproduktionsteorin tydligt visar – obetalda arbete utnyttjas:

[D]en enorma mängd tid, skicklighet och energi som ägnas åt barnomsorg, äldreomsorg, vård av sjuka, vård av handikappade, egenvård och samhällsomsorg, utan vilken det ekonomiska systemet inte skulle existera, tillhandahålls i stort sett gratis, och till en oproportionerlig del av kvinnor, som lämnas utanför inkomstgenererande arbete. Det faktum att rikare individer kan använda sitt klassprivilegium för att köpa sig ur denna könade situation genom att anställa andra för att utföra sitt hushållsbaserade reproduktiva arbete löser inte problemet med majoriteten som lämnas att kämpa på egen hand för att hitta sätt att kombinera arbete och familj, för att generera inkomst och reproducera oss själva och våra samhällen (Weeks 2021, min översättning).

Då familjen bär en sådan tung börda för att samhället ska fungera, så är det enligt Weeks inte konstigt att så mycket våld försiggår innanför hemmets väggar. Hemmet är alltså en av de farligaste platserna som en kvinna kan finna sig på. Utifrån ett globalt perspektiv innebär dessutom det ”livspussel” som västerländska kvinnor försöker lägga, i försöket att kombinera karriär och familj i en alltmer krympande välfärdsstat, att andra familjer trasas sönder

”Mycket av det våld som försiggår inom familjen ökar när de ekonomiska villkoren för ett flertal medborgare försämrats. Våld i familjen har inte på något enkelt sätt ”ett privat ursprung” även om det inte är en slump att människors frustration över sina liv tenderar att direkt påverka deras närmaste anhöriga.”

och samman. Enligt sociologen Arlie Russell Hochschild möjliggörs livspusslet i ett stort antal kärnfamiljer i väst genom en global omsorgskedja där mindre bemedlade kvinnor från fattigare länder migrerar till väst för att göra det hemarbete som yrkesarbetande kvinnor i väst inte har tid att utföra (Hochschild 2004).

Så varför kritisera kritiken av en institution som tycks hålla kapitalismen och kvinnan ”på sin plats”, samtidigt som den motverkar möjligheten till solidaritet med människor som inte är våra närmaste släktingar? Weeks beskriver hur familjekritiken inte handlar om att bryta sönder enskilda familjer, utan snarare om att kritisera det samhälle som behöver familjen. Samtidigt lägger hon allt sitt krut på att visa hur familjen är med och återskapar och upprätthåller maktförhållanden och sätter stort hopp till att andra former av gemenskaper skulle fostra andra människor med större politisk motståndskraft. Mina invändningar mot Weeks och familjekritiken mer i allmänhet har att göra med att familjen får för stort fokus i detta argument. Allt för stor tilltro sätts till vad ett upphävande av kärnfamiljen som norm och institution skulle innebära.

Låt oss börja med argumentet om att familjen i sig skapar antisociala och individualistiska människor. För Weeks är detta inte ett historiskt argument. Utsagan gör snarare gällande att det handlar om en inneboende logik i alla kärnfamiljer. Men är det verkligen så självklart att kärnfamiljen i sig överallt och alltid resulterar i antisociala och individualistiska individer? Eller att kärnfamiljen oundvikligen leder till bristande kollektivism? Är det omöjligt att tänka sig familjer där en tydlig gräns mellan vi och dom inte reproduceras och där familjeliv inte utesluter ett samhällsengagemang? Jag tror inte det. Snarare än att spåra utvecklingen av det individualistiska samhället till familjen som sådan, kan den skyddande funktion som familjen har fått i vår samtid förstås i relation till ett i övrigt alltmer individualistiskt samhälle där människor sluter sig till familjen för att i bästa fall stundvis erfara och odla andra värden än de samhälleligt rådande. Även om denna ”vändning inåt” kan resultera i mindre samhällsengagemang kommer detta inte nödvändigtvis ur familjen som sådan, utan snarare från det samhälle i vilket den existerar. Vändningen mot familjen är ett symptom, men det är inte självklart att det är familjen i sig som är sjukdomen. Som klimatkri-

sen har visat, så kan också omsorgen om barn och deras framtid leda till att vuxna engagerar sig politiskt. Oron inför vilken framtid ens barn kommer få, och medvetenheten om att en stabil kärnfamilj inte skyddar mot smältande glaciärer och skogsbränder, kan leda till ett engagemang för det kollektiva snarare än en reträtt från det. Barn som har politiskt aktiva föräldrar kan därför uppfostras att rikta sig utåt, snarare än inåt. En strikt uppdelning mellan kärnfamilj och kollektivt medvetande är inte självklar.

Mina invändningar ovan liknar den som både Davis och Hill Collins formulerar, där de vänder sig mot en alltför homogen bild av familjer och hur de fungerar. Men jag menar även att det finns ett problem som går djupare, vilket har att göra med tendensen att förstå kärnfamiljen som genomkapitalistisk. Som Nancy Fraser framhållit i en diskussion av kapitalismens beroende av en icke-kapitalistisk utsida (det vill säga sfärer i samhället som inte är helt inlemmade i kapitalismen), så kännetecknas den omsorg som sker i familjer av att den delvis möjliggör kapitalismens fortlevnad. Kapitalismen bygger på ett utnyttjande av icke-kapitalistiska krafter. Som Marx själv konstaterade är produktionen av arbetskraften i sig inte kapitalistisk. Samtidigt betyder det faktum att kärnfamiljen inte är inlemmad i kapitalismen att den bär på en potential att erbjuda motstånd mot kapitalistiska värden (Fraser 2022). Kapitalismen behöver den omsorg som familjen måste ge barnet för att det ska överleva, men samtidigt kan denna omsorg fungera som ett motvärde mot kapitalismens ekonomism. Det är denna dubbelhet som Weeks tycks missa. I hennes kritik framstår i stället familjen som helt och hållet kapitalistisk, och den motståndspotential som kan spåras i de spänningar som finns inom kapitalismen och mellan dess insida och utsida är som bortblåsta.

Men hur då förstå familjen som en plats för patriarkal våldsutövning? Vore inte detta i sig en anledning att kritisera kärnfamiljen och söka andra former av samvaro? Mycket av det våld som försiggår inom familjen ökar när de ekonomiska villkoren för ett flertal medborgare försämrats. Våld i familjen har inte på något enkelt sätt ”ett privat ursprung” även om det inte är en slump att människors frustration över sina liv tenderar att direkt påverka deras närmaste anhöriga. Men det är inte bara inom familjen som människors aggressioner kommer till uttryck i en vardag som blir alltmer pressad,

och kvinnor utsätts för manlig maktutövning både i sitt yrkesliv, i politiska organisationer och i offentligheten. Ett avskaffande av kärnfamiljen i sig skulle inte leda till att våldet mot kvinnor upphör.

Vad gäller den reproduktion av kapitalismen som reproduktionen av liv onekligen innebär, går denna dessutom mycket väl att tänka sig inom ramarna för mer kollektiva levnadssätt som de feministiska familjekritikerna föreslår. Det blir alltså inte bara kärnfamiljens reproduktion av arbetare som blir ett problem, utan produktionen av liv i ett kapitalistiskt samhälle överhuvudtaget. Produktion av liv innebär – inom kapitalistiska ramar – en reproduktion av en kapitalistisk ordning. Att som vissa rörelser (som delar av miljörörelsen och queerrörelsen) vägra reproduktion helt och hållet skulle leda till total nihilism, där alternativet till kapitalismen är en värld utan människor. Här går hela poängen med varför vi kämpar politiskt – det vill säga för att skapa villkor för ett gott liv för oss själva och våra medmänniskor – förlorat. Vaga idéer om att ”rädda planeten” (som vore det själva planeten som behöver räddning) där själva människan glöms bort har förlorat siktet på den rättvisedimension som är en central drivkraft för det socialistiska projektet.

Även om den feministiska familjekritiken på ett förtjänstfullt sätt visar på vilket sätt kärnfamiljen har vuxit fram och kommit att bli sammantvinnad med kapitalismen, och hur den har använts både för att förtrycka kvinnor och andra grupper, misslyckas den genom att vara alltför upptagen av inom vilka sociala former vi reproducerar oss snarare än att ställa sig frågan om i vilket större sammanhang vi gör det. Kärnfamiljen blir här någonting statiskt, snarare än en form av sammanslutning som oundvikligen är betingad av sin samtid men som samtidigt kan ändra skepnad och funktion. Utan att vara ett försvar eller en romantisering av kärnfamiljen, som både kan vara en plats för vila, kärlek och omsorg, stress, hat och våld, ifrågasätter jag alltså den politiska radikaliteten i den radikala familjekritiken. Medan Weeks förespråkar en kritik av det samhälle som behöver familjen, är mitt förslag att kritiken snarare borde riktas mot de villkor inom vilka vi skapar alla våra sociala sammanhang, och inte bara familjen.

<<

Referenser

Björk, Nina (2005) ”Vi är på helt fel spår”, Dagens Nyheter, 30 oktober (<https://www.dn.se/kultur-noje/vi-ar-pa-helt-fel-spar/>).

Björklund, Anna (2022) *Kvinnomanualen*. Stockholm: Baazar förlag.

Care Collective (2020) *The Care manifesto*. The Politics of

Interdependence. London: Verso books.

Collins Patricia Hill (1998) ‘It’s All in the Family: Intersections of Gender, Race, and Nation’. *Hypatia*, 13(3).

Davis, Angela (2019 [1981]) *Women, Race, and Class*. London: Penguin Modern Classics.

Fraser, Nancy (2022) *Cannibal capitalism. How our system is devouring democracy, care, and the planet – and what we can do about it*. London: Verso books.

Grelsson Almestad, Elin: ”Familjens och kapitalets upplösning”, Fronesis, temanummer Familjen, nr 50-51.

Hester, Helen (2018) *Xenofeminism*. London: Verso.

Hochschild, Arlie Russell (2004) ”Love and gold” i A. R. Hochschild, & B. Ehrenreich (Eds.), *Global women: Nannies, maids, and sex workers in the new economy*. New York: Owl Books.

Statistikmyndigheten (2022) Skilsmässor i Sverige (<https://www.scb.se/hitta-statistik/sverige-i-siffror/manniskorna-i-sverige/skilsmassor-i-sverige/>).

Ulmanen Petra (2005) ”Hemmafrudebatten tur och retur”, Dagens Nyheter, 21 november (<https://www.dn.se/kultur-noje/hemmafrudebatten-tur-och-retur/>).

Weeks, Kathi (2021) ”Abolition of the familiy: the most infamous feminist proposal” *Feminist Theory*, <https://doi.org/10.1177/14647001211015841>.

Kvickhet, kristendom och kritik: En introduktion till Terry Eagleton

Man är inte kristen bara för att man är marxist, inte marxist bara för att man är rolig och inte rolig bara för att man är kristen, men förhållandet mellan dessa tre egenskaper är en nyckel till Terry Eagletons tänkande. Det menar Ola Sigurdson i sitt bidrag till Röda rummets serie över **samtida marxism**.

En intervju berättar den brittiske litteraturvetaren Terry Eagleton om när han som sextonåring bar en knapp som förespråkade nedrustning av kärnvapen.

Detta slags politiska budskap sågs inte med blida ögon av vare sig skola eller kyrka, vilket resulterade i att han av sin rektor sändes till skolprästen för en "allvarlig tillrättavisning". Skolprästen var dominikanbrodern Herbert McCabe som, åtminstone vid detta tillfälle, var långt mer politisk radikal än den unge Eagleton. Här inleddes en vänskap som skulle vara ända till McCabes död 2001. McCabe var en katolsk filosof och teolog – en framstående företrädare för vad som kallas analytisk thomism och en formidabel historieberättare – vars påverkan på ett antal namnkunniga författare och akademiker i Storbritannien, inklusive Eagleton, knappast kan överskattas. I ett förord till *After Theory* från 2003 skriver Eagleton att inflytandet från McCabe "så genomgripande präglar mitt resonemang att det är omöjligt att lokalisera". Att här inleda med denna episod syftar inte bara till att nämna en viktig intellektuell och personlig vänskap, utan samlar också några signifikanta kännetecken hos Eagletons egen akademiska produktion: politisk radikalitet, bildning, teologiska reflektioner och, inte minst, hans retoriska kvickhet som är besläktad med McCabes prosa. Kvickhet, kristendom och kritik i spänningsfylld förening – så skulle man kunna karaktärisera Eagletons tänkande.

Liv och verk

Låt oss börja med några biografiska data. Terence "Terry" Eagleton föddes 1943 i en katolsk arbetarklassfamilj med irländska rötter i Salford, Lancashire, precis utanför Manches-

ARTIKELFÖRFATTARE

Ola Sigurdson

är professor i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet. Bland hans publikationer märks *Theology and Marxism in Eagleton and Žižek* (2012), *Gudomliga komedier: Humor, subjektivitet, transcendens* (tre volymer 2021) och *Atmosfärer: En introduktion* (2023). Sigurdson är också verksam som kulturskribent och översättare.



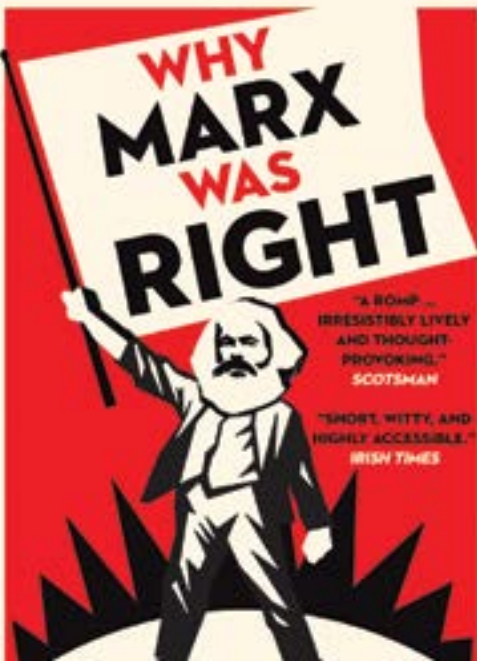
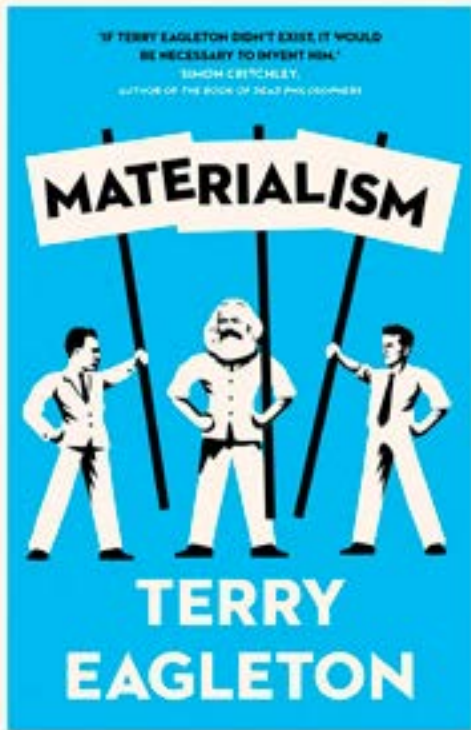
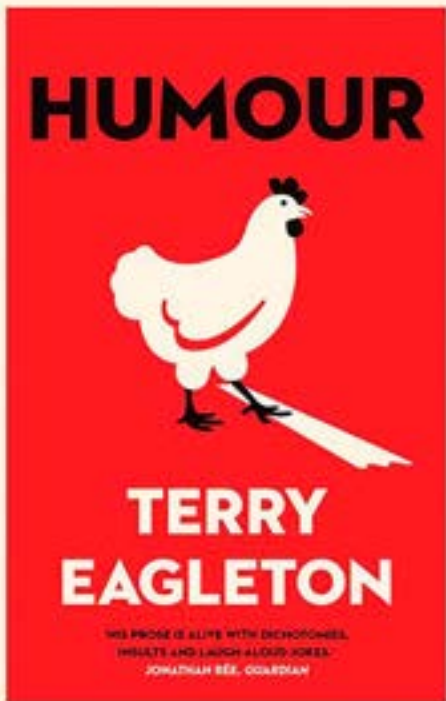
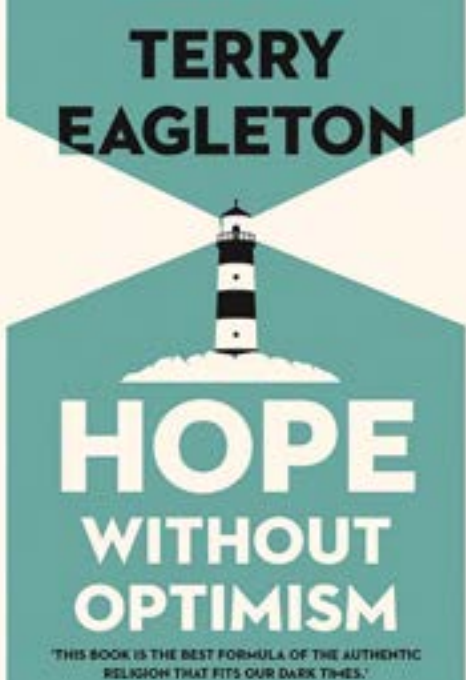
Terry Eagleton har själv omvittnat i memoarerna *The Gatekeeper* att den katolska miljön kom att påverka hela hans tänkande, såväl politiskt som existentiellt. Karmelitnunnorna visade honom rent praktiskt att ett annat liv var möjligt. 1961 flyttade han till Cambridge för att läsa engelsk litteratur vid Trinity College och sedan vidare till Jesus College 1964 där han var doktorand och forskarassistent. Här kom han att handledas av den framstående kulturteoretikern Raymond Williams. I Cambridge mognade hans socialistiska engagemang, men han var också aktiv i kretsen kring den vänsterkatolska intellektuella tidskriften *Slant* och skrev några tidiga böcker med teologiskt innehåll. 1969 flyttade han till Oxford, först som forskare och lärare. 1992 blev han professor i engelsk litteratur.

I Oxford skrev han vad som förmodligen är hans mest lästa akademiska verk, nämligen *Literary Theory: An Introduction*, publicerad 1983. Här etablerade han sig som en av de mest inflytelserika marxistiska litteraturvetarna i den engelskspråkiga världen. Litteratur är en social institution och som sådan påverkar den också det sociala livet. Tesen i *Literary Theory* är därför att litterär teori oundvikligen är politisk och inte neutral. För Eagleton är den marxistiska litteraturteorin emellertid inte en statisk lära; i *Literary Theory* tar han också upp och använder sig av insikter från bland annat strukturalism,

psykoanalys och dekonstruktion. Med hjälp av dessa är det möjligt att bedriva ideologianalys av litterära verk.

Cambridge och Oxford är Englands två mest prestigefyllda universitet och det är intressant att notera att det är vid dessa traditionstygda institutioner som den katolske arbetarpojken från Salford gör en kometkarriär som marxistisk litteraturteoretiker. Marxismen låg visserligen i tiden under denna period, men för Eagleton var hans marxism inte bara ett föremål för diskussion vid föreläsningar och seminarier utan kom också till uttryck i ett politiskt engagemang i några olika socialistiska organisationer. Marxism var för honom lika mycket ett politiskt engagemang som en form av teoretisk analys.

Det är på 2000-talet som Eagleton etablerar sig på allvar som en offentlig intellektuell med en vass penna. 2006 kritiserade han nyateisten Richard Dawkins i en recension av hans bästsäljare *The God Delusion* för Dawkins fatala okunnighet om ämnet han skriver om; 2007 publicerade han ett nytt förord till boken *Ideology* där han anklagade författaren Martin Amis för rasism, vilket kom att bli ett ämne för het debatt i pressen; 2010, med anledning av fotbolls-VM, hävdade han att fotboll snarare än religion i dag var "folkets opium". Det finns fler exempel. Runt sekelskiftet utvidgas Eagletons författarverksamhet, både vad beträffar ämnesval och tilltal. Från att ha varit känd som specialist inom litteraturvetenskap tar Eagleton steget fullt ut till att bli en intellektuell som strävar efter en övergripande kunskap om existensen och samhället i samma anda som Raymond Williams, Susan Sontag, Jürgen Habermas, Julia Kristeva eller Michel Foucault, för att nämna några av de namn som Eagleton själv använder för att karaktärisera den intellektuelles typ. Han slutar inte att publicera böcker om litterära och politiska teman, men samtidigt skriver han också skönlitteratur, självbiografi och betraktelser över egenarten hos det irländska folket eller skillnaden mellan Storbritannien och USA, liksom bredare kulturteoretiska skrifter samt, på sistone, en strid ström av mer eller mindre populära böcker som behandlar livets mening, terrorism, ondska, hopp, kultur, materialism, offer, tragedi, teologi med mera. Under hela sin karriär har han presenterat marxismen i bokform och senast 2011 publicerade han den bok vars provokativa titel i sin svenska översättning heter *Varför Marx hade rätt*. I dessa böcker visar Eagleton upp sin suveräna beläsenhet, stilistiska förmåga och polemiska ådra även om han, för



någon som är insatt i ett ämne, kan tyckas röra vid vissa ting med alltför lätt hand. Böcker som *Materialism* från 2017 är förvisso inte riktade till den akademiska fackdiskussionen om nymaterialism, Ludwig Wittgenstein eller historisk materialism. Den har helt visst sina kritiska poänger men saknar de ingående argument som man kan finna i en bok som *Sweet Violence: The Idea of the Tragic* från 2002 eller *Trouble with Strangers: A Study of Ethics* från 2008. Innan vi avfärdar Eagletons mer populära böcker som alltför populära bör vi dock försöka förstå vilken roll de spelar i Eagletons författarskap. Det görs enklast genom att betrakta Eagletons stil, särskilt hans kvickhet, det första av de teman som karaktäriserar hans författarskap.

Kvickhet

Eagletons stil har säkerligen bidragit till att han kunnat etablera sig som en offentlig intellektuell som når många läsare. Med retorisk bravur lyckas han ofta plocka ned sina meningsmotståndare från deras förment höga hästar. Stilen i sig är inte oviktig för en politisk tänkare som Eagleton, eftersom han är intresserad av att kommunicera inte bara med sina akademiska kolleger utan med vad som kan kallas den bildade allmänheten. Sättet Eagleton skriver på är inte utan sin egen politiska signifikans.

Hur ska man karaktärisera Eagletons stil? Tilltalet, särskilt i de polemiska artiklarna, kännetecknas snarare av en viss ironisk syrlighet än ett mästrande eller direkt elakt tilltal, även om offret för Eagletons ironier förmodligen inte skulle hålla med. Eagleton har genomgående en förkärlek för den retoriska figur som brukar kallas litotes, eller med andra ord underdrift. Ett typiskt sätt för Eagleton att driva ett resonemang är att illustrera en högtflygande teori med något vardagligt, gärna drastiskt exempel eller med andra ord att konkretisera det höga med hjälp av det låga. Jämför till exempel Eagletons karaktäristik av en postmodern syn på ideologins natur i samhället: ”Vi kan inte kalla Pol Pot för en trångsynt stalinist eftersom detta skulle innebära något slags metafysisk visshet om vad det skulle innebära att inte vara en trångsynt stalinist.”

Eagleton erkänner själv att hans tidiga akademiska produktion knappast kännetecknas av någon särskild litterär finess. Snarare är de litet torra, fulla av teknisk jargong, på ett sätt som vi känner igen från mycket akademisk prosa. Men den senare produktionen är vad som skulle kunna kallas för kvick, just genom det flitiga användandet av litoteser och skämt. Det är som sagt också förenat med en pedagogisk ambition och Eagleton lyckas ofta finna lättfattliga illustrationer av komplicerade teser. I en introduktion till Slavoj Žižek förklarar Eagleton bland annat att det reala hos Jacques Lacan påminner om den kraft med vilken en okänd himlakropp påverkar de identifierbara satelliter som kretsar kring den. En välfunnen bild för en notoriskt svår idé.

Den sene Eagletons strävan efter att förklara komplexa idéer med hjälp av skämt, underdrifter och slagfärdiga illustrationer är en retorisk strategi som han delar med Herbert McCabe. Även hos McCabe, som till sin akademiska profession var analytisk filosof, finner vi en vardagsspråklig och därför icke-teknisk prosa även i diskussioner av ganska komplicerade filosofiska problem. Också här finner vi exakt samma stildrag som hos Eagleton, nämligen förkärleken för underdriften, och ibland finner vi till och med liknande skämt hos de båda. Det är mycket troligt att Eagleton låtit sig påverkas av McCabes sätt att skriva. Men det är som sagt inte bara en fråga om stil, eller rättare sagt så har också stilen ett politiskt syfte. I *The Function of Criticism* från 1984 menar Eagleton att det hör till den socialistiske intellektuelles uppgifter att på ett resolut sätt popularisera komplexa idéer. Den socialistiske intellektuelle (alltså Eagleton själv) måste kunna utbyta idéer med människor som inte är akademiskt belasta i ett medium som båda delar, och detta måste ske utan varje form av nedlåtenhet från den intellektuelle. Här blir, inte oväntat, humor ett viktigt medel för ett sådant meningsutbyte, eftersom humorn förmår avnaturalisera den alltför välkända världen och därmed låta den förlora något av sin självklarhet.

Samma sak gäller de teorier som han själv och andra akademiker håller sig med: Eagleton försvarar deras legitimitet och menar att det är omöjligt att gå tillbaka till en förteoretisk naivitet. Men det betyder inte att behovet av kritik också av dessa teorier försvinner. I Eagletons prosa möter vi emellanåt en återkommande gestalt som kallas för ”the bar room bore” och som är den tråkmåns vilken det gäller att undvika att fångas in av på puben för att inte fastna i hans ändlösa, klagande monologer. ”The bar room bore” används av Eagleton inte bara för att illustrera helvetets natur utan också de teoretiker vars abstrusa prosa skapar ett hermetiskt system, omöjligt att tränga in i för den utomstående. Humorns emancipatoriska potential ska givetvis inte överdrivas – och Eagleton har själv reflekterat över dess ambivalenta natur i boken *Humour* från 2019 – men samtidigt är det tydligt att Eagletons egen retoriska praktik har ett demokratiskt-pedagogiskt liksom ett ideologikritiskt syfte.

Allt är inte humor i Eagletons böcker, men användningen av en tillgänglig stil liksom försöket att uttrycka ofta svårforcerade idéer och teorier på enklare prosa skulle kunna förstås som ett försök att motverka den fragmentarisering av samhället som tvingar in akademikern i ett specialistfack. Konsekvensen av det skulle vara att grundläggande frågor om den mänskliga tillvaron slutade ställas i den offentliga diskussionen. Eagletons kvicka stil är med andra ord en medveten retorisk strategi för att undvika akademisk jargong och föra ett samtal i offentligheten. Ett av de ämnen som han återkommande uppmärksammar är religion, särskilt kristendom, och dess kritiska självreflektion som kallas teologi.

Kristendom

Bland alla böcker Eagleton skrivit har han också skrivit en introduktion till Nya testamentets fyra evangelier för serien ”Revolutions” på Verso books, samma serie där Žižek introducerar Mao, Robespierre och Trotskij. Denna lilla bok kan tjäna som en god ingång till Eagletons engagemang i teologiska frågor, eftersom Jesus här framställs som ett förkroppsligande av det komiska genom att utnämnas till ”ett sjukt skämt till frälsare”. Vad menas med det? Enligt Eagleton att Jesus bryter mot den förväntan på vad en frälsare ska vara: han var varken den messias som Seloterna eller Fariséerna väntade på, eller en världens frälsare av något konventionellt slag. Varför det? Framför allt på grund av korsfästelsen. ”Idén om en korsfäst messias är en lika absurd oxymoron som föreställningen om en ömhjärtad tyrann.” Att utnämna Jesus till en oxymoron, alltså en retorisk figur som förenar två varandra motsägande påståenden, anknyter till den ovanstående diskussionen av humorns potentiellt emancipatoriska effekter. Genom att bryta med alla förväntningar – inte bara de judiska utan också de romerska – iscensätter evangeliernas berättelse om Jesus, både på ett konkret och ett symboliskt plan, ett ifrågasättande av de förväntningar som man kan ha på en frälsare. Den figur som Eagleton här får fatt på beskriver vad som i teologin brukar kallas för ”vetekornets lag” – genom död till liv – och som är en central tanke i evangelierna. I stället för att bekräfta förväntningarna kommer själva horisonten för lärjungarnas förväntningar att förändras, genom att de ”fattar skämtet” och inser att den är störst i himmelriket som tjänar de andra. Med andra ord skulle man kunna säga att evangeliernas Jesus för Eagleton förkroppsligar samma slags demokratiskt-pedagogiska och ideologikritiska syfte som litotesens avnaturaliserande funktion.

Sedan 2000-talets begynnelse har teologiska reflektioner kommit att vara allt mer närvarande i Eagletons olika skrifter. Detta har bland annat föranlett Göran Therborn att anmärka att Eagleton verkar ha återvänt till sin ungdoms vänsterkatolicism. Mot detta har Eagleton själv invänt att det knappast rör sig om något dramatiskt återvändande, utan i själva verket har intresset funnits där hela tiden. Men när det intellektuella klimatet har förändrats, har också möjligheterna att artikulera teologiska frågor i en akademisk och offentlig diskussion ökat. Eagleton anser sig inte vara mindre radikal för den skull, utan bygger snarare vidare på en emancipatorisk potential som alltid funnits i det evangeliska budskapet. Det betyder inte att religion, inklusive kristendom, skulle stå fri från att hemsökas av trångsynthet, önsketänkande och förtryck, tvärtom. Men att reducera religionen till detta vore både att göra det alltför enkelt och att missa en emancipatorisk källa. Eagleton är naturligtvis varken den ende eller den första att påpeka närheten mellan vissa religiösa och radikala politiska rörelser – tänk på Ernst Bloch – men det som är distinkt hos hans egen infallsvinkel är att han, likt McCabe, vill förena tradition med radikalitet. Han påpekar också att den samtida vänstern inte verkar ha så gott om idéer om den framtida emancipationen att man har råd att vara så indolent vad beträffar religion: kanske kan man lära sig något. Till sist menar Eagleton också att religionen ställer existentiella frågor om död, lidande, kärlek och så vidare som marxismen aldrig ställer. Marxism är, menar han, inte en teori om allting, och därför finns det ett värde med fler perspektiv på den mänskliga tillvaron.

Det finns alltså flera anledningar att vända sig till religion och teologi, enligt Eagleton. Vad är det då som kännetecknar den förening mellan tradition och radikalitet som han med McCabe vill företräda? Låt mig här uppmärksamma tre drag. Till att börja med handlar det, för Eagletons del, om att göra bättre reda för gudsbegreppet. Mycket av den allmänna diskussionen om Gud liknar Gud vid ett slags ”mega-fabrikör”. Man föreställer sig Gud som chefen som bestämmer hur undersåtarna ska leva och tänka. Med detta är ingen verklig Gud, enligt Eagleton, utan en avgud. I den kristna traditionen är Gud inte en existens bland andra, fast mycket större, utan själva existensen. Gud är horisonten mot vilken allting utspelar sig och själva frihetens källa, inte en neurotisk despot som konkurrerar med sina undersåtar. Gud existerar inte för något särskilt syfte, utan ”just for the hell of it”. Här är det det thomistiska arvet från McCabe som spelar in: Thomas av Aquino, i linje med hela den förmoderna teologiska traditionen, föreställde sig aldrig Gud som en gubbe på ett moln eller en mega-fabrikör utan som något som överskrider människans fattningsförmåga och som inte kan liknas vid något skapat, men som utgör en förutsättning för allting skapat och ett föremål för människans yttersta längtan.

Att Gud inte är en konkurrent med människan betyder också att Gud inte får uppfattas som en kontrast till det skapade. I en signifikant formulering från *The Idea of Culture* (2000) skriver Eagleton att kulturen förvandlar naturen, men att naturen sätter gränsen för denna förvandling, för att komma ifrån ett statiskt konkurrensförhållande mellan natur och kultur. Denna passage handlar inte alls om religion utan om just relationen mellan natur och kultur, men inte desto mindre finner vi här samma struktur som i en thomistisk förståelse av relationen mellan natur och nåd: ”nåden förstår inte naturen utan fullbordar den”. Detta är, skulle man kunna säga, en genomgående struktur i den thomistiska teologins föreställning om relationen mellan skapelsen och dess Skapare, som kan jämföras med mer kontrastiva versioner av denna relation i senmedeltida och tidigmoderna teologin. Denna teologiska underbyggnad återkommer hos Eagleton i många sammanhang, som synes också de som inte är uttryckligen teologiska. Eagletons version av revolution är en revolution som inte enbart innebär en diskontinuitet mellan före och efter: det finns ingen anledning att tro att alla de förhoppningar som människor gör sig om ett bättre liv måste komma på skam som missriktade även om en radikal samhällsomvälvning skulle ske. Allt kommer inte att förändras. Att borsta tänderna förblir säkert en lika långtråkig sysselsättning efter revolutionen som före. Det finns ingen anledning att inte ringa brandkåren om det brinner, bara för att brandkåren i det kapitalistiska samhället är borgerlig. Att det finns en kontinuitet mellan före och efter innebär alltså att människans främlingskap inte är totalt, och samma eskatologiska vision delar den thomistiska teologin, som hävdar att den omvända människan inte är en totalt annan människa än människan före omvändelsen.

Det betyder inte att Eagleton menar att den postrevolutionära framtiden bara är en fortsättning på samtiden, fast bättre. Även om det inte är totalt, finns det ett främlingskap hos människan som framför allt manifesterar sig själv i vår benägenhet att investera i vår egen olycka. Det som förenar den kristna teologin med marxismen och även psykoanalysen är att idén om att det finns en efterhängsen tendens

till självbedrägeri vid människans rot, vilket innebär att emancipation måste förstås, inte bara som en yttre befrielse utan också som en inre förvandling. Talet om synd, alienation eller bortträngning ger uttryck åt liknande erfarenheter och uppmärksammar behovet av radikal förändring av självet såväl som samhället och därför också en radikal intervention för att få det rådande systemet ur balans. På ett ställe kallar Eagleton detta för en ”tragisk humanism” vars insikt består i att mänskligheten endast kan bli hel ”genom en process av självförnekelse och radikal förnyelse”. Eagleton hänvisar återkommande, till exempel i sin egen *Hope without Optimism* (2015), till filosofen och psykoanalytikern Jonathan Lears bok *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Lear skiljer mellan optimism och hopp och menar att det senare inte består i en dröm om att allt ska bli bättre utan snarare i en strävan efter en fortsättning trots allt, även om själva förutsättningarna för det liv man hittills levt har försvunnit. Såväl Lear som Eagleton menar att ett sådant hopp förutsätter något som överskrider människans egen horisont, om det så må vara hoppet om det framtida, klasslösa samhället, Guds rike eller ett subjekt som förmår vara troget sitt eget begär.

Den kristna traditionen har under århundraden försökt förena kärleken till världen med insikten om människans främlingskap och för Eagleton handlar det om att inom teologi såväl som inom politik förena tradition med radikalitet eller kontinuitet med diskontinuitet. Även Eagletons radikala politik har alltså ett distinkt thomistiskt drag jämfört med till exempel Slavoj Žižeks mer lutherskt kontrastiva tänkande om revolutionens före och efter. För Eagleton är kristendom både en källa till affirmation av denna världen och en kritik av den. Detta klingar väl med hans syn på marxism.

Kritik

Enligt Göran Therborn kan man skilja mellan marxism som politisk filosofi, som ett slags praktisk politik och som ekonomisk teori. Eagletons eget politiska engagemang har inte varit i fokus i den här presentationen av hans tänkande, och vad gäller de andra två är det uteslutande politisk filosofi snarare än ekonomisk teori som kommer till uttryck i hans författarskap. Vad erbjuder då marxismen för politiska insikter enligt Eagleton? Vilken Karl Marx är det som intresserar honom? Här kan vi vända oss till *Varför Marx hade rätt* från 2011 med en sidoblick på diskussionen om Marx i *Materialism*. Poängen med att påstå att Marx hade rätt – förutom en viss förkärlek för provokativa påståenden – är inte att påstå att Marx skulle vara ofelbar. Poängen är framför allt att i den kapitalistiska samtiden med dess skriande orättvisor har en så genomgripande politisk kritik som marxismen står för knappast mist sin relevans. Men i globaliseringens tidevarv framstår det alltmer som om något trovärdigt alternativ till det rådande kapitalistiska system egentligen inte finns. Kapitalismens triumf består bland annat i att den framställer sig själv som den enda vägen och människors elände som något naturgivet.

Vad marxismen erbjuder är en kritisk analys av varför människor är benägna att investera i sitt eget elände. Den utgör alltså en kulturell, politisk och social analys och inte bara ett moraliskt förkastande av orättvisor och lidande. Därför är det också möjligt att bedriva en marxistisk analys av de stater som utgivit eller utger sig för att vara marxistiska, som Sovjetunionen och

”Vad marxismen erbjuder är en kritisk analys av varför människor är benägna att investera i sitt eget elände. Den utgör alltså en kulturell, politisk och social analys och inte bara ett moraliskt förkastande av orättvisor och lidande.”

Kina, men som lika mycket som de kapitalistiska länderna bidragit till sina befolkningars elände. Eagleton är tydlig med att marxismen som politisk filosofi varken innebär ett förkastande av de framsteg man kan finna i liberala samhällen – till exempel rösträtt och kvinnors lika rättigheter – eller ett bejakande av de övergrepp som skett i de marxistiska staternas namn. Dess ärende kan alltså inte identifieras med någon av de stater som tillägnat sig dess namn och misskrediterat dess syfte. Om vi strävar efter ett samhälle där frihet snarare än förtryck råder, försöker marxismen frilägga de materiella betingelser som ett sådant samhälle vilar på. Till skillnad från en hel del liberal politisk filosofi är marxismen inte endast intresserad av vad som är rätt eller fel utan också hur man bygger ett samhälle där det är möjligt att realisera ett gott liv. Åtminstone sedan Aristoteles har den politiska filosofin reflekterat över vilka individuella och sociala betingelser som måste vara på plats för att det ska vara möjligt att realisera ett gott liv. Eagleton skulle kunna karaktäriseras som en aristotelisk marxist, där marxismen bidrar med en fördjupad social analys i form av ideologikritik.

Marxismen innebär vidare inte med nödvändighet någon deterministisk historiesyn, enligt Eagleton, men en insikt om att samhällen förändras genom klasskamp. Samhällen är inga harmoniska helheter vars historia utvecklas genom en friktionsfri process. Tvärtom är konflikt och kris väsentliga kategorier för att förstå historien. Historiens utveckling är diskontinuerlig just på grund av de konflikter som genererar samhällets inre motsägelser; den är ironisk, om man så vill, eftersom dess nuvarande ordning föder sin egen antites. Men det är precis vid sådana konflikter som en samhällsförändring är möjlig, en förändring till det bättre, om de rätta betingelserna finns på plats och människor tar tillfället i akt. Det räcker alltså inte med att stanna i sängen hela dagen och hoppas på att revolutionen ska komma. Samhällsförändring är i stället en konsekvens av samverkan mellan de materiella betingelserna och människors handlingar. Om betingelserna är kapitalistiska, är det också dessa – inklusive deras framsteg – som måste användas för att främja den socialistiska saken. Dessa betingelser är ofta djupt olyckliga och förtryckande, men inte desto mindre är det också de som den politiska analysen och förändringen måste utgå ifrån för att lösa upp samhällets motsägelser. Varken kapitalism eller kommunism är historiska nödvändigheter, men om det förra snarare är en historisk realitet är det

senare en strävan efter en mer rättvis framtid, inte en prognos om hur framtiden kommer att se ut. Det går inte att undkomma att historien är tragisk, vilket, som vi redan sett ovan, innebär att Eagleton vill skilja mellan optimism och hopp. Skillnaden mellan hopp och optimism är just att vi i hoppet erkänner att historien är en tragedi, men inte med nödvändighet en hopplös sådan. ”Framtiden är öppen, men inte helt och hållet. Vad som helst kan inte hända.” Marx är något så ovanligt som en visionär som också är en nykter realist, menar Eagleton.

Marxismen bygger på att människor är föränderliga väsen som därför kan tänkas leva mer fredliga och rättvisa liv under andra omständigheter än den endemiska konkurrens som råder under kapitalismen. Men inte heller föränderligheten är absolut; det finns anledning att tala om en mänsklig natur, och så gjorde också Marx i sina tidiga verk. Det är själva kroppsligheten som gör att vi är materiella varelser med vissa behov och begär, både aktiva och passiva varelser som strävar efter att uttrycka sig själva och som inte klarar sig utan andra. I flera böcker, inte minst i *Materialism*, utvecklar Eagleton en filosofisk antropologi i konversation inte bara med Marx utan också Thomas av Aquino, Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein och Maurice Merleau-Ponty. Vår kroppslighet delar vi med andra människor. Den utgör en materiell förutsättning för att det är relevant att tala om en gemensam mänsklighet, även om vi inte delar kultur och språk. Om vår kroppsliga konstitution tänks som själva förutsättningen för vår förmåga till förändring kan den inte ses som motsatsen till att ha en viss natur. Själva friheten ligger i att kunna utveckla sina mänskliga förmågor och tillfredsställa sina mänskliga behov för deras egen skull och inte bara som ett medel för ett yttre mål. Därför ska det kommunistiska samhället inte ses som motsatsen till ett samhälle där individuella uttrycksmöjligheter och mänsklig blomstring är tillåtna, utan som dess fullbordan. Men här sker det individuella uttrycket inte på bekostnad av utan tillsammans med andra. För att detta ska bli möjligt krävs att de sociala institutionerna förändras. Mycket mer skulle kunna sägas om vilket slags marxism Eagleton företräder. Ska man karaktärisera denna skulle man kunna kalla den för en humanistisk marxism, den tragiska humanismens marxism, med störst intresse för den unge Marx skrifter. Även om det förekommer en hel del marxistisk sekundärlitteratur i Eagletons böcker är det ändå tydligt att Eagleton placerar in Marx i en större rad av tänkare

från tidigare och senare århundraden. Marx har bidragit med väsentliga insikter för att förstå den grundfråga som präglar Eagletons *oeuvre*, nämligen varför människor har en fallenhet för att bidra till sin egen olycka, men Marx är inget orakel som förutsäger framtiden. Eagleton är själv ingen doktrinär marxist som förväntar sig alla svar från Marx. Snarare blir Marx en viktig diskussionspartner i de polemiska fronter som hör till Eagletons egen tid: mot vad han uppfattar som en postmodern relativism, mot en alltför optimistisk liberal framstegstro och mot en naiv och förment upplysningsfilosofi. När han i introduktionen till den nya upplagan av *Ideology* kritiserar Martin Amis för rasism och vänder sig emot föreställningen om ett krig mot terrorismen är det inte för att han själv skulle sympatisera med islamisk fundamentalism eller för att han vill moralisera. I stället menar han att vad vi mest av allt behöver just nu är en historisk och materialistisk analys av betingelserna för deras (och våra egna) värderingar och idéer. Om vi verkligen vill förändring är insikten om hur den kommer till stånd – och hur västvärlden är involverad i att den kommer till stånd – mer värd än ensidiga och högrävande moraliska fördömanden.

Avslutning

Kvickhet, kristendom och kritik. Även om hela Eagletons tänkande knappast kan spåras tillbaka till McCabe finner vi här ett incitament till att låta dessa tre stå i dynamisk spänning med varandra. Givetvis menar Eagleton att de går att separera: man är inte kristen bara för att man är marxist, inte marxist bara för att man är rolig och inte rolig bara för att man är kristen. Men de utesluter inte heller varandra. Den marxistiska formen av materialism är inte en mekanistisk filosofi som reducerar allting till död materia, utan en teori om mänskligt handlande och insikten om att alla våra moraliska, religiösa eller andliga ställningstaganden vilar på en materiell bas, eftersom vi är kroppsliga varelser. Hos Eagleton rör det sig om en spänningsfylld enhet: själva marxismen är katolskt präglad i hans återkommande betoning av kontinuitet och diskontinuitet. Därför är det inte så enkelt som att Eagleton är en marxist som händelsevis råkar vara kvick och kristen. Det som förenar dessa tre särdrag hos honom är att alla tre bär på insikter om den genomgående frågan hos hela hans författarskap: varför är människor benägna att investera i sitt eget elände? <<

röda rummet

Stöd utgivningen av Röda rummet
Swish 1 235 393 053 (Skriv "RR")
eller pg. 13 04 07–0

Julen 1972

Man bör kalla saker och ting vid deras rätta namn. Och det som pågår idag i Vietnam, det är en form av tortyr.

Det kan inte finnas militära motiv för bombningar i denna skala. Militära talesmän i Saigon har sagt att det inte förekommer någon uppladdning från nordvietnamesernas sida. Det kan inte heller rimligen bero på någon halsstarrighet ifrån vietnamesernas sida vid förhandlingsbordet. Alla kommentatorer är överens om att det främsta motståndet mot oktoberöverenskommelsen i Paris har givits av presidenten Thieu.

Det man nu gör det är att plåga människor. Plåga en nation för att förödmjuka den, tvinga den till underkastelse under maktspråk. Och därför är bombningarna ett illdåd, och av de har vi många exempel i den moderna historien. Och de är i allmänhet förbundna med ett namn.

Guernica, Oradour, Babij Jar, Katyn, Lidice, Sharpeville, Treblinka.

Där har våldet triumferat. Men eftervärldens dom har fallit hård över dem som burit ansvaret.

Nu fogas ett nytt namn till raden, Hanoi julen 1972.

Olof Palme: Uttalande om USA:s bombningar av Hanoi julen 1972
www.olofpalme.org