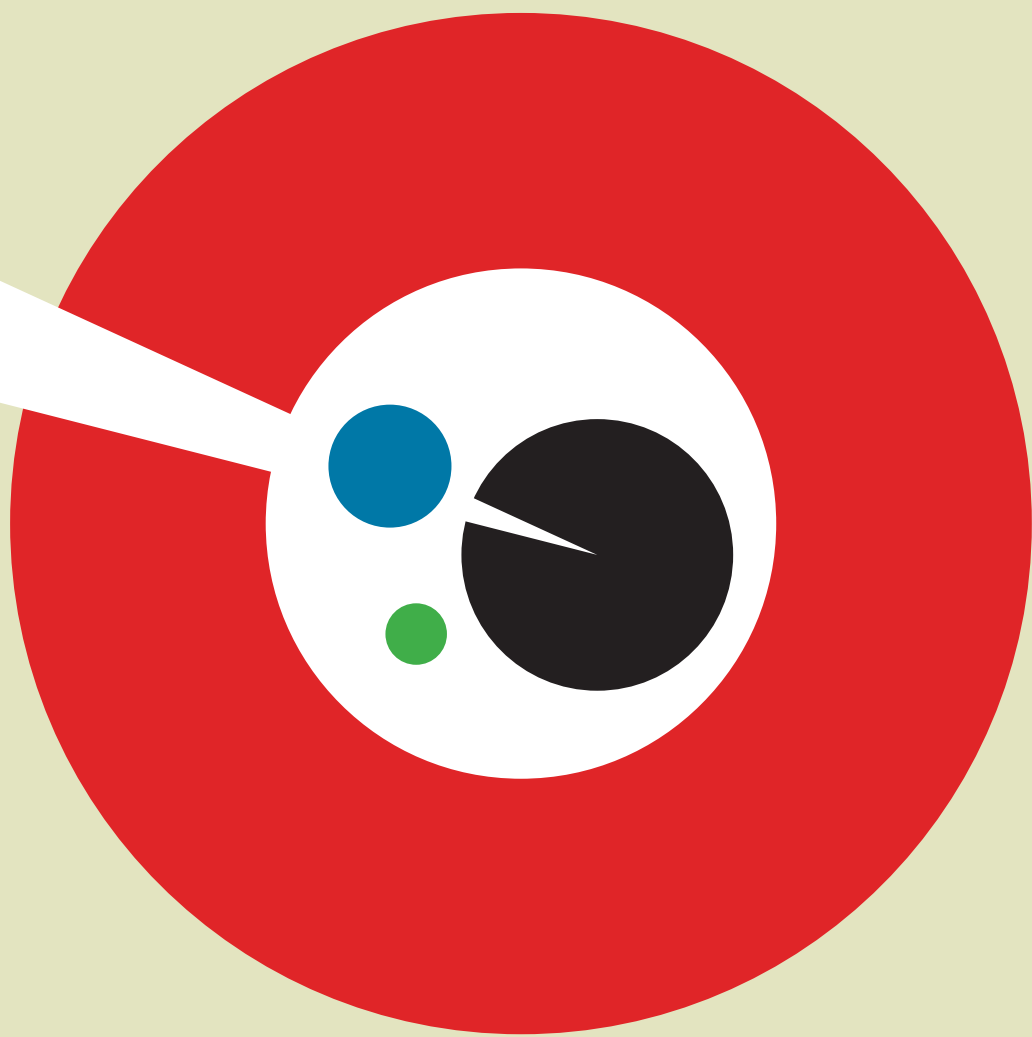


röda rummet.



Från teori till
praktik



Alla som organiserat sig i politiska frågor vet att teori och praktik inte bara måste gå hand i hand. Det måste också finnas ett ömsesidigt lärande mellan det politiska tänkandet och skrivandet och handlandet.

Inom vänstern finns det en olycklig arbetsdelning. En del av den är aktivistisk, praktisk och spontanistisk. En annan är abstrakt teoretisk och mer eller mindre dogmatisk. Samtidigt vet alla som organiserat sig i politiska frågor att teori och praktik inte bara måste gå hand i hand. Det måste också finnas ett ömsesidigt lärande mellan det politiska tänkandet och skrivandet och handlandet. Handling utan teori är blind; teori utan handling är tom. I tur och ordning rör det sig om:

- *Kvickhet, kristendom och kritik: Introduktion till Terry Eagleton*, skriven av **Ola Sigurdsson**
- *Olympe de Gouges - En bortglömd revolutionär*, skriven av **Christina Schmidt**

- *Utopias gränser*, skriven av **China Miéville**
- *Occupy Wall Street – en reaktion mot & ett barn av nyliberalismen?*, skriven av **Johan Örestig**
- *Högerradikal strategi och taktik*, skriven av **Patrik Vulkan**
- *De som tog fajten*, skriven av **Kristin Linderöth**



Nya Röda rummet - kritik, kunskap, kamp

Tidskriften Röda rummet har utgivits under mer än fem decennier. Vårt mål är att vara delaktiga i byggandet av en ekosocialistisk vänster som inte bara angriper rötterna till det lidande och den förstörelse som kapitalismen orsakar utan även bygger ett samhälle där människor kan blomstra.

Sedan 1996 har Röda rummet varit bilaga i Internationalen. Efter att Tidöregeringen har strypt presstödet lever Internationalen vidare som dagstidning på nätet (internationalen.se). För Röda rummets del gäller att vi måste hitta nya former för vår utgivning.

Tvårtemot den borgerliga regeringens förhop-

pningar är vi i redaktionen fast beslutna om att inte låta oss hindras, **utan tvärtom bidra till ännu mer och ännu bättre socialistisk teori, praktik och debatt.**

- Vi har utökat vår redaktion, vilket kommer att bidra med såväl större bredd som spets.
- Vi har hittat ett nytt magasinformat som speglar vår ambition att vara en central röst i den socialistiska rörelsen och debatten.
- Vi sjösätter ett för Sverige unikt projekt där vi med recensioner, essäer och bokanmälningar inte bara kommer att fortsätta arbeta med våra internationella utblickar utan även konsekvent

kommer att täcka in bokutgivningen inom den radikala vänstern i Sverige.

Det absolut viktigaste du kan göra för att stötta ett sådant projekt är genom att teckna prenumeration. Fyra tryckta nummer direkt i din brevlåda kostar 25 kr/mån eller 300 kr/år. Prenumerationer tecknas via rodarummet.org eller via denna qr-kod:



>3

Introduktion till Terry Eagleton - Ola Sigurdsson

>7

Olympe de Gouges - En bortglömd revolutionär - Christina Schmidt

>9

Utopias gränser - China Miéville

>14

Om Occupy Wall Street - Johan Örestig

>17

Högerradikal strategi och taktik - Patrik Vulkan

>19

De som tog fajten - Kristin Linderöth

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

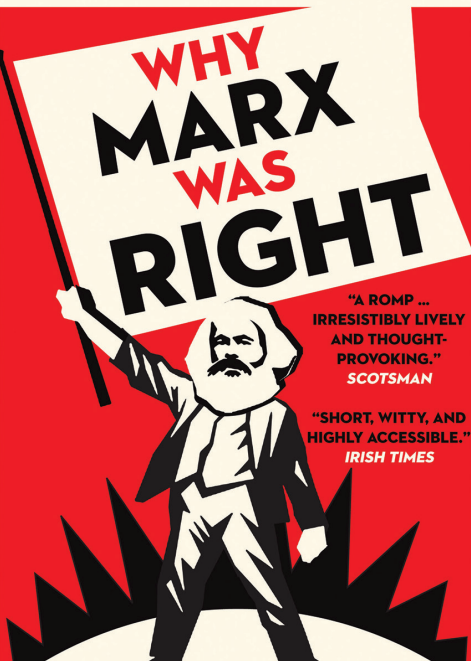
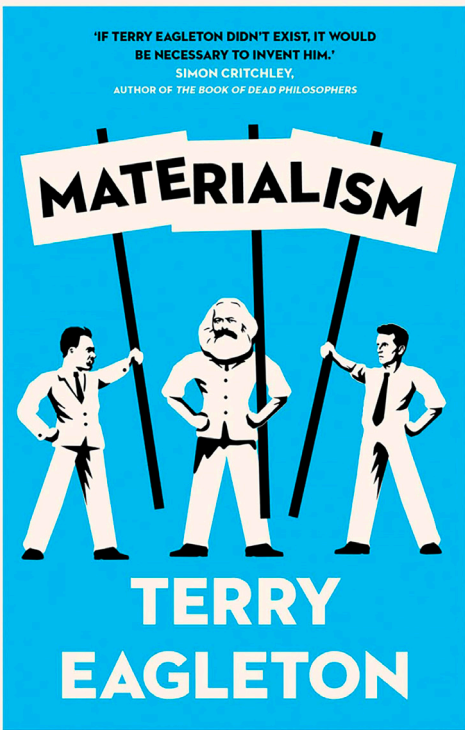
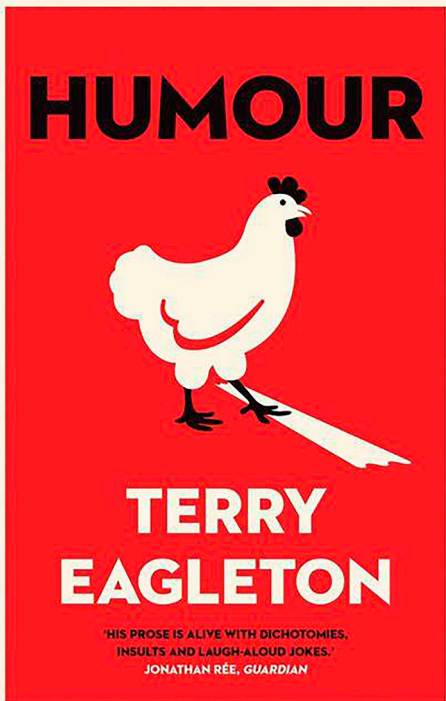
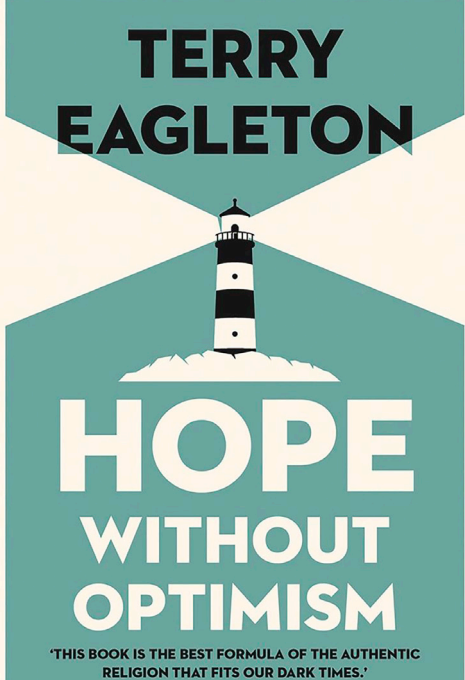
ter. Han har själv omvittnat i memoarerna *The Gatekeeper* att den katolska miljön kom att påverka hela hans tänkande, såväl politiskt som existentiellt. Karmelitnunnorna visade honom rent praktiskt att ett annat liv var möjligt. 1961 flyttade han till Cambridge för att läsa engelsk litteratur vid Trinity 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 träkmåns 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 *ouvre*, 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 högt travande 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? <<

Olympe de Gouges

– en bortglömd revolutionär

Många kvinnor har utfört stordåd under mänsklighetens utveckling, men av den patriarkala historieskrivningen bara tilldelats andraplansroller eller helt förtigits. En sådan är 1700-talets Olympe de Gouges som Christina Schmidt porträtterar.

Olympe de Gouges fördes upp till schavotten på Place de la Révolution i Paris den 3 november 1793, för att möta samma öde som bland andra Marquis de Condorcet och Marie Antoinette tidigare mött.

Genom att halshugga de Gouges, och förstöra eller förpassa hennes böcker, teaterpjäser, memoarer, politiska manifest och romaner till bibliotekens skrymslen, avsåg Robespierres terrorregim att förtiga hennes feministiska idéer och profetiska utopier.

Hon var 45 år när hon giljotinerades. Utan att vackla förutspådde hon före dekapiteringen, med stoiskt lugn, att hennes röst skulle göra sig hörd från djupet av hennes grav.

Ungefär 200 år senare infriades hennes profetia. 1981 publicerades den första biografen över hennes liv. Därefter följde flera biografier, och i Frankrike i dag bär ”skolor, gator och offentliga institutioner hennes namn där man framhåller henne både som den första verkliga franska feministen och som den första franska dramatiker som på allvar vågat utmana den lukrativa slavhandels profitörer”, skriver idéhistorikern Michael Azar i ett porträtt 2018 (Göteborgs Posten 4/11).

Enligt Benoît Groult, som skrivit en introduktion till Olympe de Gouges verk, bör hon i synnerhet bli ihågkommen som den första kvinnan i Frankrike att avfatta en *Deklaration om Kvinnans och Medborgarin-*

ARTIKELFÖRFATTARE

Christina Schmidt

är före detta idéhistoriker. Hon har bland annat skrivit en avhandling om antropologen och filosofen Claude Levi-Strauss.



BILD. Olympe de Gouges. Målning av Alexandre Kucharski (circa 1787)

nans Rättigheter (1791) som berör principen om jämställdhet mellan könen. Hon var dessutom den första feminist (innan termen fanns) som förstod att sexism var en variant av rasism, varför hon gjorde uppror såväl mot kvinnoförtrycket som mot slaveriet av de svarta. Hon försvarade alla frihetliga rättigheter såsom rätten till fritt val av äktenskapspartner och till skilsmässa. Hon värnade om unga mödrar och oäkta barn, vars svåra belägenhet hon skyllde på den patriarkala ordningen. Hon gav sitt liv för det hon trodde på.

Inledningen till hennes deklARATION ger en bra bild av de Gouges mod och rättframhet. Dess första paragraf lyder: ”Kvinnan föds fri och förblir jämställd mannen i fråga om rättigheter...” Den riktar sig direkt till mannen, och är ett svar på, eller komplement till 1789 års *Deklaration om de Mänskliga Rättigheterna*. De Gouges frågar mannen om han är kapabel att vara rättvis. ”Det är en kvinna som ställer frågan till dig”, säger hon och tillägger ”du kommer åtminstone inte att frånta henne den rättigheten”.

”

Kvinna, vakna, förnuftets klocka hörs över hela universum; tänk på dina rättigheter ... Åh kvinnor! Kvinnor, när kommer ni upphöra att vara blinda? Vilka är fördelarna som ni skördat från revolutionen?”

Säg mig vem har givit dig den oinskränkta makten att förtrycka mitt kön? Din styrka? Dina talanger? Betrakta skaparen i sin visdom; skärskåda naturen, som du tycks vilja närma dig, i hela dess storhet, och ge mig, om du vågar, exemplet på denna tyranniska makt. Vänd dig till djuren, rådfråga naturkrafterna, studera växtriket, kasta en hastig blick på den organiserade materiens alla modifikationer, och ge efter för beviset när jag erbjuder dig möjligheten; sök, genomforska, och urskilj, om du kan, könen i naturens ordning. Överallt kommer du att finna dem sammanflätade. Överallt samarbetar de i en harmonisk helhet för detta odödliga konstverk.

Endast människan har fantiserat fram en princip som rör detta undantag. Nyckfull, blind, upplåst av vetenskaperna och nedsänkt i upplysningens och skarpsinnets århundrade till den krassaste okunnighet, vill hon befalla som en despot över ett kön som har begåvats med alla intellektuella förmågor; som gör anspråk på att ta del av revolutionen, och kräva sina rättigheter till jämlikhet, minst sagt.

Samtidigt är den en uppmaning till kvinnan: ”Kvinna, vakna, förnuftets klocka hörs över hela universum; tänk på dina rättigheter ... Åh kvinnor! Kvinnor, när kommer ni upphöra att vara blinda? Vilka är fördelarna som ni skördat från revolutionen?”

Vem var då denna skarpsinniga och stridbara kvinna? Civilrättsligt var hon dotter till slaktaren Pierre Gouze och hans fru, Anne-Olympe Mouisset, dotter till en klädeshandlare. Enligt Olympe de Gouges själv var hon oäkta dotter till den boklärde markisen Le Franc de Pompignan.

Marie Gouze, som var det namn hon en gång blivit döpt till, blev vid 16-års ålder bortgift mot sin vilja, och fick en son ett år senare. När hon några månader efter hans födsel blev änka vägrade hon att trygga sin tillvaro genom det val som vid den här tiden stod kvinnor till buds – ett nytt äktenskap. I stället flyttade hon till Paris där hon umgicks i de litterära salongerna och blev hänförd av de gryende revolutionära tankegångarna. Hennes horisont försköts radikalt. Samtidigt som hon protesterade mot Ludvig XVI:es giljotinering försvarade hon 1789 års revolutionära deklaration om de mänskliga rättigheterna och ansåg till och med att den inte sträckte sig tillräckligt långt. Den avsåg endast mannen och bortsåg från kvinnans medborgerliga och mänskliga rättigheter, vilket

föranledde de Gouzes ovan nämnda deklaration.

De Gouze var emellertid inte ensam kvinna att delta i det offentliga politiska livet i Frankrike på 1700-talet. Välutbildade kvinnor, och även blomster- och fiskförsäljerskor reste radikala sociala, politiska och ekonomiska krav. De ville ha juridiskt lika rättigheter inom äktenskapet, rätten till skilsmässa och utökade rättigheter för änkor över egendom och sina barn. De krävde utbildningsmöjligheter för flickor och engagerade sig i kvinnors hälsa. De organiserade sig bland annat i Förbundet för Revolutionära Republikanska Kvinnor. De demonstrerade framgångsrikt för tillgång till bröd och för förflyttningen av regeringen från Versailles till Paris.

Kvinnans delaktighet i revolutionen och etablering av den franska republiken kanske speglas i att en kvinna, Marianne, blev nationalsymbol. Eugène Delacroix målning *La liberté guidant le peuple*, på svenska *Friheten på barrikaderna*, där en barbröstad kvinna med en flagga i högsta hugg leder massorna, är en bra illustration på detta.

De Gouzes politiska engagemang ledde till att hon från att ha varit kurtisan blev intellektuell, trots att hon, som de flesta kvinnor i sin samtid, var analfabet. Hon fick diktera sina texter. Men hon var van vid att framföra sina åsikter i den ena eller andra frågan offentligt – på affischer, i flygblad eller från en talarstol. Hon tog sig rätten att använda sitt intellekt och att åldras utan skam. Den främsta drivkraften bakom hennes trots mot den konvens som förpassade kvinnan till hemmet, bort från det offentliga blickfånget, var hennes sociala patos. Hon argumenterade såväl för införandet av socialbidrag som för inrättandet av boenden för äldre, barn och arbetslösa. Hon var emot slaveriet i de franska kolonierna. Hon uppmärksammade de undermåliga sanitära förhållandena på sjukhus och barnbördshus. Hon var för rätten såväl till fritt val av äktenskapspartner som till skilsmässa.

Hon nöjde sig inte med att enbart uttala sig i en rad sociala rättvisefrågor, hon kom även med uppslag på hur hennes förslag till reformer skulle finansieras. Lyxskatt var en av hennes lösningar.

De Gouges var med andra ord inte en naiv dagdrömmare. Hon deltog aktivt i det offentliga politiska livet – vilket

hade sitt pris. Som kvinna skulle hon veta sin plats. Följaktligen utsattes även hon för den offentliga agan och det fängelsestraff som inte sällan användes för att återföra kvinnan till hemmet.

En samtida till de Gouges, en med-syster kunde man säga, Madame Théroigne de Méricourt, som under åskådarnas jubel och applåder utsattes för sådan publik bestraffning, för så illa av upptuktelsen att hon tappade förståndet och dog i fängelse tio år efter misshandeln.

De Gouges hade tydligen starkare nerver. Då hennes advokat vägrade att ta sig an hennes fall höll hon själv försvarstalet inför sin avrättning, den 3 november 1793.

Motståndare till intriger, främmande för system, partier, som delat Frankrike har jag endast dragit slutsatser av det jag sett med mina egna ögon ... Jag har häcklat de onda och jag har offrat hela min förmögenhet till Revolutionen. Robespierre har alltid framstått för mig som en ärelysten man utan begåvning, utan själ. Jag har alltid sett honom redo att offra hela nationen för att uppnå diktaturen. Jag har inte kunnat uthärda denna galna och blodiga ambition och jag har förföljt den på samma sätt som jag förföljt tyrannerna.

Sedan en månad tillbaka befinner jag mig i bojar. Jag var redan dömd av Robespierres stora råd – som hade bestämt att jag skulle giljotineras inom åtta timmar – innan jag ställdes inför den Revolutionära Domstolen. Min oskuld, min energi och min fasansväckande arrestering fick säkert denna

blodskonventikel på andra tankar. Den kände att det inte var enkelt att anklaga någon som mig och att det skulle vara svårt att rentvå sig från dylikt angrepp. Det ansågs vara mer naturligt att framställa mig som en galning.

Galen eller klok har jag aldrig upphört att tjäna mitt lands goda.

Galenskap var ett sätt att osynliggöra henne. Ett annat var att förminska hennes verk genom att påstå att hon väckt uppmärksamhet enbart på grund av sin skönhet, som var omtalad och om vilken ett porträtt av henne i Musée Carnavalet vittnar.

Snarare var hon en klarsynt kvinna som mitt i stridens hetta förmådde ifrågasätta sin medrevolutionär Robespierres trovärdighet. <<

”

De Gouges var med andra ord inte en naiv dagdrömmare. Hon deltog aktivt i det offentliga politiska livet – vilket hade sitt pris. Som kvinna skulle hon veta sin plats. Följaktligen utsattes även hon för den offentliga agan och det fängelsestraff som inte sällan användes för att återföra kvinnan till hemmet.



Utopias gränser

"Om de inte gick att föreställa sig ett alternativ till dagens värld, hur skulle vi då kunna förändra den?" Utopier är nödvändiga. Men de är otillräckliga, och inte bara det; de kan i en del versioner vara en del av det rådande systemets ideologi. När bokförlaget Verso 2016 genom en återutgivning uppmärksammade 500-årsminnet av Thomas Mores bok Utopia – det verk som givit upphov till termen utopi – valde man följande text av China Miéville som inledning. Texten har tidigare varit publicerad i den brittiska tidskriften Salvage.

FN:s klimatpanel (IPCC) kräver en minskning av våra utsläpp med en tredjedel för att undvika total katastrof. Revisionsfirman KPMG pekar, med företagens powerpointska, blytungta pratsamhet, mot samma horisont. NASA delfinansierar en rapport som varnar för att civilisationens systemkollaps "är svår att undvika".

Vi kan fortsätta käbbla om modellerna, men inte om att det som vi

alla egentligen borde diskutera är att slutet på alltihop kan skönjas.

Stanken och dånet från förgiftade städer, dystra underjordiska bunkrar, asklandskap... Förfallet är framstegens dåliga samvete, dystopier är tillrättavisningar, inneboende i den utopiska traditionen. Vår längtan, våra varningar, våra bästa drömmar och våra värsta står i vägen för vårt uppvaknande.

Om vi sabbar det här får vi en uttorkad, översvämmad, kall, het, död jord, fattar ni det? Det finns en hel ocean av tidiga drömmar om nya Edens lustgårdar, från Ursula LeGuin till Marge Piercy och otaliga andra, visioner ända tillbaka till det som kyrkofadern Lactantius i *De gudomliga instituten* för nästan två årtusenden sedan kallade den "förnyade världen".

"Jorden kommer att öppna sin fruktsamhet och själv frambringa de ymnigaste frukter; de steniga bergen kommer att drypa av honung; vin ska strömma i bäckar och floderna flöda av mjölk; kort sagt, själva världen kommer att fröjdas och hela na-

turen jubla, räddad och befriad från onskans, gudlöshetens, skuldens och syndernas herravälde."

Och det är aldrig enbart världen det handlar om; för Lactantius, liksom för alla de bästa utopierna, gäller det även mänskligheten. Världen kommer att fröjdas därför att vi äntligen kommer att få förmågan att leva i den, fria från onskan, gudlösheten, skulden och synderna som vi har skövlat den med. Förhållandet mellan mänskligheten och det som vi numera kallar miljön kommer att läka.

Men detta rika arv har knappast hindrat otaliga ekologiska initiativ från att misslyckas, inte bara att förändra världen, utan även att ändra agendan för att förändra världen.

Vi som vill ha en annan, bättre, jord är förståeligt stolta över att hålla alternativen levande i denna epok som kväver alla tankar om förändring. Vi behöver utopier. Det är närmast självklart när det gäller aktivism. Om de inte gick att föreställa sig ett alternativ till dagens värld, hur skulle vi då kunna förändra den?

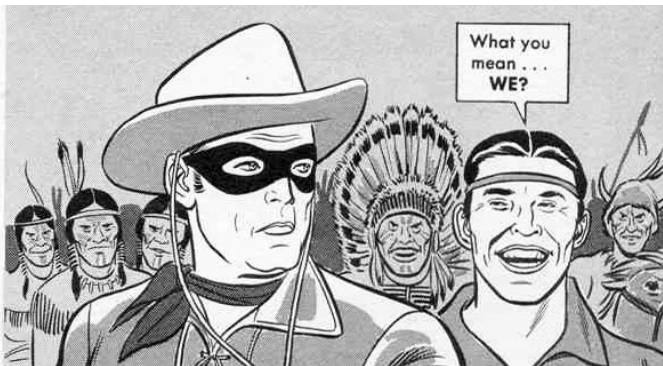
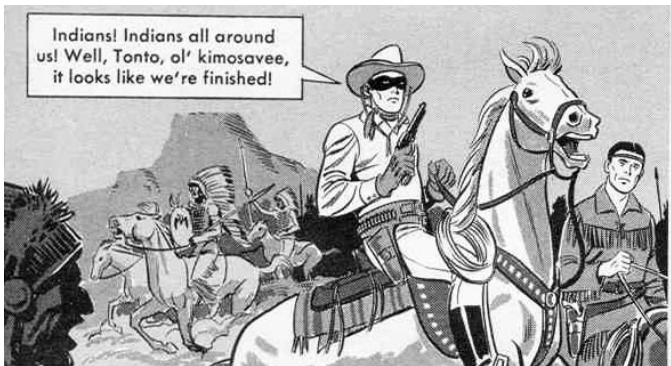
”

Vi som vill ha en annan, bättre, jord är förståeligt stolta över att hålla alternativen levande i denna epok som kväver alla tankar om förändring. Vi behöver utopier. Det är närmast självklart när det gäller aktivism. Om de inte gick att föreställa sig ett alternativ till dagens värld, hur skulle vi då kunna förändra den?

ARTIKELFÖRFATTARE

China Miéville

är fantasy- och science fictionförfattare och politisk aktivist. Han har förutom sina skönlitterära böcker givit ut *Between Equal Rights: A Marxist Theory of International Law* (2005), hans doktorsavhandling i internationell rätt. Han är medlem i redaktionskollektivet för tidskriften Salvage.



Men utopin har sin begränsning - utopier kan vara giftiga. Vad är hopp-löshetens pris egentligen? Och vad är hoppets?

1985 meddelade de styrande i Los Angeles att man skulle bygga en förbränningsanläggning för sopor i södra delen av den centrala staden. Detta var ett år efter att California Waste Management hade betalat en halv miljon dollar av skattemedel till konsultfirman Cerrell Associates för att den skulle föreslå en plats för en sådan kontroversiell, giftig anläggning. Cerrells rapport är en lathund, en checklista som beskriver egenskaperna för en ”minsta motståndets” personlighetsprofil. Sikta på de lågutbildade, lydde uppmaningen. På de gamla. ”Bostadsområden för medel- och höginkomsttagare”, skriver man, ”bör åtminstone inte ligga inom en radie om en till fem miles från det föreslagna läget”.

Sikta på de fattiga. Att detta är strategin är inte förvånande. Det är att de erkänner som gör att man höjer på ögonbrynen. ”Vet ni om att vi kan höra er?”, vill man viska.

Faktum är att lokalbefolkningen gjorde motstånd, och detta med framgång. Men de miljöorganisationer som ibland kallas Big Ten Greens – Sierra Club, Jordens vänner, National Resources Defense Council, Wilderness Society med flera – vägrade gå med i motståndet. För enligt dem rörde det sig inte om en miljöfråga utan om en lokal hälsofråga.

Big Greens svek. Om man utgår från begrepp som *landsbygd* mot *tätort*, *natur* mot *samhälle*, så blir man lätt medskyldig till förtryckarnas makt – eller ännu värre – medskyldig till miljö-orättvisor, till rasism. Sådan förenklad, stadsfientlig utopism kan förena den mest konservativa nostalgikern som söker tröst i en nationalpark med den mest teknikfuturistiske ny-hippien som vill sälja in sitt ekologiska startupbolag.

För Lactantius var det Gud som skulle läka en förstörd natur. Vi lever i en mer

sekulär tidsålder. Men alla avvisar inte en sådan messianism – en del införlivar den med en ny, och på senare tid allt ihålligare, helhet.

1968 prydde Stewart Brand omslaget till den första *Whole Earth Catalogue* med en bild av den Blå Planeten, Rymdskeppet Jorden, en livbåt där vi alla kryper tätt tillsammans. Texten intill löd: ”Vi är gudar och kan lika gärna bli bra på att vara det”.

Här, säger bilden, är Moder Jords vackra helhet. Här, säger texten, är det ekologiska subjektet – ”Vi”. Vilket uppenbarligen lämnar Tontos fråga till Lone Ranger obesvarad – den berömda poängen i det svidande, obekväma skämtet: ”Vilka är ’vi’?”

Det finns en självbegränsande grön inställsamhet, en olycksbådande anpasslighet, som blir allt vanligare inför själva omfattningen av vad som är att vänta. Motiveringen är att ”någon form av åtgärder är bättre än inga alls”. Av detta följer lösningar för att locka med näringslivet och vädjanden om en ekologiskt anpassad ekonomisk rationalitet. Jonathan Porritt, en framstående brittisk miljöaktivist, förklarar för oss att kapitalismen är den enda vägen.

Och näringslivet anpassar sig utifrån sina egna prioriteringar. Oavsett gläfsandet från deras knähundar till förnekare, har alla oljebolagen avdelningar ägnade åt klimatförändring – mindre för att bekämpa förändringarna än för att planera hur man ska kunna tjäna på dem. Företagen invaderar nyöppnade kommersiella territorier. Som den korta boomen för biobränslen innan industrin och marknaden mattades efter att denna tänkta lösning av planetens problem visat sig leda till avskogning och matuppror. Den osynliga handen förväntas städa upp sin egen skit genom utsläppshandel och klimatkompensation. Möjligheterna och incitamenten för skumma affärer och upplåsta tilldelningar av utsläppsrätter ökar, och detsamma gör obönhörligen utsläppen. EU:s utsläppsrätter förblir skräpobligationer. Nya finansiella instrument frodas: väderderivat som gör

själva klimatkaoset lönsamt. Så kallade ”katastrofobligationer” byter ägare i väldiga kvantiteter eftersom ett av de sista av kapitalismens olycksoffer är skammen.

Medborgare grämer sig över sitt eget avfall, vilket vi absolut bör försöka minimera. Men i Storbritannien står hushållen bara för tio procent av soporna. Kom ihåg att själva begreppet ”litter”, skräp, uppfanns av den amerikanska förpackningsindustrin 1953, som ett svar på ett lokalt förbud mot engångsglas, för att lägga över ansvaret på konsumenterna. Den hinna av atomiserad och privatiserad skuld som omger klimat- och miljöfrågor och som vi förväntas hantera är verkligheten en fråga om medveten vilseledning.

På ett högre plan försöker de mest medgörliga gröna organisationerna skyla över den härva av ekologiskt förfall, kapitalism och imperialism som de fastnat i. 2013 tilldelade den statliga miljöskyddsmyndigheten i USA (EPA) priset för nationellt klimatledarskap till Raytheon för att ha ”antagit klimatförändringarnas utmaning med sunt förnuft och praktiska kostnadsbesparande lösningar”. Det är oklart om Raytheons drönare kommer att prydas med symbolen för utmärkelsen, så att deras engagemang för hållbarhet kan glänsa som en stolt guld fiskfena när de låter döden regna över afghanska byar.

I profitens tjänst kan även skogsvård som antas motverka utsläpp visa sig vara våld. Långt värre än ett rent misslyckande, har FN-stödda skogsprojekt för klimatkompensation – kända under namnet REDD (Reducing emissions from deforestation and forest degradation) – legitimerat monokulturer och jordstöld i namn av omsorg om planeten, så att storföretagen kan fortsätta sina utsläpp. I Uganda har 22 000 bönder fördrivits för det av FN ackrediterade New Forests Companys räkning. I Kenya hotas Ogiek-folket av att kastas ut med våld från Mau-skogen i ett projekt som har FN:s välsignelse. Och om vi behöver en grov metafor för den här typen av upplägg: Guaraqueaba Climate Action Project i Brasilien,

”

Vi kan avfärda den mest banala kritiken av utopin. Att den inte övertygar som planritning - som om detta är allt den skulle kunna vara. Att den är dyster, tråkig, anonym, färglös och alltid likadan. Anklagelsen att den visionära strävan efter något bättre alltid gör saker och ting värre. Sådana falska beskyllningar är till för att behålla status quo.

som finansieras av Chevron, General Motors och American Electric Power, stänger ute Guarani-folket från deras egen skog genom att använda väpnade vakter som kallas ”Força Verde” – *Gröna Styrkan*.

Detta är miljöpolitik som folkfördrivning, det som Indigenous Environmental Network kallar kol-kolonialism. Och den tunga industrins aktier går upp. Den senaste rapporten från IPCC bekymrade inte finansmarknaden. Det värde marknaden fortsätter att tillskriva reserverna av olja, kol och gas ignorerar de internationella mål enligt vilka huvuddelen av dessa reserver ska lämnas under jord permanent. I kolbubblans värld är valet katastrof antingen för klimatet eller för ekonomin... Eller naturligtvis för båda.

Glöm varje skenbar *mänsklig* helhet. Det står en annan verklig och mycket farlig helhet på kommandobryggan, en som alltför många miljöaktivister har misslyckats att hantera. Som Jason Moore uttrycker det: ”Wall Street är ett sätt att organisera naturen”. Själva termen ”antropocen”, som ger med ena handen och hävdar mänskliga drivkrafter för ekologisk förändring, vilseleder med ett förment ”vi”. När allt kommer omkring, vare sig det handlar om avskogningen av det som nu är Storbritannien, utrotningen av megafaunan i Nordamerika, eller något av otaliga andra exempel, så har *Homo sapiens*, *anthropos*, alltid återkopplat till *–cen*, den ekologi som den är en del av, och förändrat världen. Och det som förändrades så att dessa tidigare ganska lokala effekter blev världsomfattande och så epokgörande att det motiverade en ny geo-kronologisk term, var inte den tunga industrins födelse (som alltför ofta beskrivits som mirakulös), utan en förändring i den politiska ekonomin vi lever under, ett accelererande kretslopp av profit och ackumulation. Det är därför som Moore och andra vidhåller att denna potentiellt katastrofala epok inte är ”antropocen” utan ”kapitalocen”.

Utopier är nödvändiga. Men de är otillräckliga, och inte bara det; de kan i en del versioner vara en del av systemets ideologi, den dåliga helhet som organiserar oss, värmer klimatet och dömer miljoner till att bli soptipparnas slavar. Utopin om att vi alla är tillsammans är en lögn. Klimaträttvisa kräver att man erkänner att det inte finns något ”hela jorden”, inget ”vi” utan något ”dom”. Att vi alla inte sitter i samma båt.

Vilket betyder att man måste ta strid mot det faktum att böter för giftiga utsläpp som sker i områden med vit befolkningsmajoritet är fem gånger så höga som i dem där minoriteterna

dominerar. Det betyder att man måste erbjuda försörjning för folk som överlever genom att leta igenom giftigt avfall på soptippar, men också att man måste utmana avfallsimperialismen som skapade situationen, gå emot nyliberalismens avfallshantering som innebär att fattiga länder tävlar om att bli förvaringsplatser för skit.

Och det betyder att stå upp mot militär makt och våld. Tre gånger så många miljöaktivister och förkämpar för rätt- en till jord mördades under 2012 jämfört med tio år tidigare. Klimaträttvisa betyder att utmana Shell, inte bara för att de omvandlat Nigerias Ogoniland till ett hallucinationsframkallande träsk, ett landskap av petrokemiskt Ragnarök, utan också för att i årtal ha beväpnat den nigerianska staten, under och efter Sani Abachas regim.

Vapenhandel, diktatur och mord är miljöpolitik

De som sparkar nedåt är beroende inte av passiviteten, utan av *svagheten* hos sina motståndare. Cerrellrapporten är tydlig: ”Alla socioekonomiska grupper tenderar att uppröras av bygget av större anläggningar i närområdet, men medelklass och högre samhällsskikt har bättre förutsättningar för en framgångsrik opposition.”

De fattiga ska med andra ord vara måltavlan, inte därför att de inte kommer att kämpa, utan på grund av att de är så fattiga så att de inte kommer att vinna. Kampen för klimaträttvisa är kampen för att visa att detta inte stämmer.

Så vi börjar med att ta avstånd från detta förment allomfattande ”vi”. Därför kan vi inte bara se vår uppgift utan också återvända till våra utopier för att leva upp till de bästa av dem.

Floderna av mjölk och vin ska inte längre vara överflöd. En sådan längtan är inte löjlig – den är en glimt i ögonblickande mot mänsklig befrielse, ett språng bort från nödvändigheten. Långt ifrån att vara bisarr blir den plötsligt ett element i en jordnära utopi som inbegriper politisk ekonomi, en längtan hos dem som kämpar utan att ha makten. I den medeltida bondeutopin Cockaigne regnar det ost. Charles Fourier föreställde sig hav omvandlade till lemonad. Eller den amerikanska folksången om luffarnas paradiset, The Big Rock Candy Mountain. Detta är drömmar om njutningar utom räckhåll för de som drömmer, om minskad arbetsbörda, om en värld som tillåter den utmattade mänskligheten att vila ut.

Vi kan avfärda den mest banala kritiken av utopin. Att den inte övertygar som planritning – som om detta är allt

den skulle kunna vara. Att den är dys- ter, tråkig, anonym, färglös och alltid likadan. Anklagelsen att den visionära strävan efter något bättre alltid gör saker och ting värre. Sådana falska beskylldningar är till för att behålla status quo.

Man kan rikta mer befogad kritik, för utopiernas egen skull och för att upprätthålla det ständiga ifrågasättande utan vilken de riskerar att bara bli – och detta är i sig själv en sådan typ av kritik – till säkerhetsventiler för att lätta på trycket.

Utopia har exempelvis aldrig varit förbehållet dem som kämpar för befrielse. Koloniserare och expropriatorer har i århundraden hävdat att de tar god hand om jorden, gentemot lata och oansvariga infödingar, när de förverkligat potentialen för jord som de lögnaktigt betecknat som öde, genom att få så kallade öknar att ”blomma”. Ekologiska utopier har rättfärdigat kolonisering och imperier långt före FN:s REDD-projekt. De har rättfärdigat mord.

Det finns en vision om världen som en hotad lustgård. Kvävd av förgiftande tillväxt. Trädgårdsskötsel som krig. Och uppgiften är att ”skoningslöst eliminera ogräset som berövar de bättre växterna näring, luft och solljus.”

De bättre växterna är arier. Ogräset är judar.

SS-Obergruppenführer och riksmäster för jordbruk under Tredje riket, Walther Darré, sammansmälte vetenskapliga metoder för jordförbättring med nostalgi, hednisk kitsch, imperialism, jordbruksmystik och rashat, till en vision för grön förnyelse och jordförvaltning baserad på folkmord. Han var den mäktigaste teoretikern för *Blut und Boden*, ”Blod och jord”, en nazistisk eko-utopi byggd på ekologiskt jordbruk och återställda nordiska skogar, under beskydd av renrasiga bondesoldater.

Trädet kanske inte växte så som Darré hoppades, men dess rötter dog inte. En hel provkarta av fascistiska grupper världen över bedyrar fortfarande sin trohet mot ekologisk förnyelse, en grön värld, agiterar vitt och brett mot klimatförändring, föroreningar och utplundring, och tar ställning mot sådan förgiftning till förmån för en annan – raslogiken.

Naturligtvis anklagar apologeterna för de stora förorenarna rutinmässigt miljöaktivister för att vara fascister. Därmed inte sagt att miljöaktivister inte skoningslöst bör rensa ut varje sådant överlapp – definitivt tvärtom.

”

Nu smids
världsomfattande
planer om att
spruta ut syror
i stratosfären
för att skapa
spegelmolekyler
som reflekterar
strålning, att tvätta
bort koldioxid från
atmosfären, att
pumpa upp vatten
från djupen för att
kyla ner haven.

Man kan hitta aspekter av dålig utopism baserad på undanröjande bland mycket större grupper än hos självmedvetna högerextremister. Delar av det ekologiska tänkandet har fastnat i vaga, sentimentala utopier, det som ekofeministen Chaia Heller kallar ”Eco-lala”. Korsad med en rå malthusianism, i den aggressiva variant som kallas djupekologi, kan denna visionsgullighet förvandlas till brutalitet, enligt vilken problemet är överbefolkning, själva mänskligheten. I dess frejdigaste ytterlighet hittar vi Voluntary Human Extinction Movement, som förespråkar ett stopp för mänsklig reproduktion. Bland de mest illasinnade hittar vi uttalanden av David Foreman från ”Earth First!” som inför den etiopiska svältkatastrofen 1984 hävdade: ”Det värsta vi kunde göra i Etiopien vore att ge bistånd – det bästa vore att bara låta naturen hitta sin egen balans, att bara låta folket där svälta”.

Detta är en ekologisk utopi om massdöd. Vilket vi ju också kan benämna en apokalyps.

Apokalyps och utopi – alltings slut och hoppets horisont. Långt ifrån att vara motpoler har de alltid varit oskiljaktiga.

Ibland, som hos Lactantius, antas förhållandet mellan dem vara kronologiskt eller rent av bestå av orsak och verkan. Den ena, apokalypsen, när slöjan rivs undan på den yttersta dagen, bereder väg för den andra, tiden därbortom, en ny början.

Någonting har hänt – nu är de mer intimt överlappande än någonsin. Den kärke och pessimistiske filosofen Emil Cioran förklarar: ”Idag, när vi resignerat inför det fruktansvärda, ser vi att utopin smittas av apokalypsen... De båda genrerna... som tidigare verkade vara så väsensskilda, genomtränger varann och smetar av sig på varandra så att de kommer att bilda en ny”. En sådan uppgivenhet inför det fruktansvärda, en sådan genomträngning är intensivt levande i dessa djupekologers längtan efter en värld där det är mänskorna som huggits ner och bränts. Ödeläggelsen har blivit framtidsdrömen.

Detta är inte riktigt en dystopi, det är en tredje form – en apokatopi, en utopalyps – och vi möter den överallt. Vi matas med en förstörelsekultur, drömmar om fallna ruinstäder, en avfolkad värld som utforskas av djuren. Vi känner igen klichéerna. Slingrande växter tar över Wall Street som om det tillhörde dem i stället för tvärtom; ofantliga mängder avfall, berg av sopor; den utskjutande ruinen efter någon väldig knapp identifierbar bro, som ett

olycksbådande hopptorn ut i ett gapande tomrum. Etcetera.

Det är som om vi ännu längtar efter att hitta något bättre bortom spillrorna, men inte längre har kraften till det. Eller som ett samfällt försök att än en gång hävda ett ”vi”, fast nu negativt – ”vi” är problemet, och därför blir vi-lösheten en storslagen lösning. Melankolin är falsk. Det ligger entusiasm, en befrielse från ansvar i dessa förmenta varningar, dessa katastrofer. Apokalypsmånglarna lurar ingen. Redan långt innan Shelley föreställde sig dagen då ”*Westminster Abbey ska stå som en formlös och namnlös ruin, mitt i ett avfolkat träsk*”, har detta varit skönhetsupplevelser.

Vi har alla med gapande munnar bläddrat bland bilderna från Tjernobyl, från den övergivna japanska ön Gunkanjima, från Detroits ruiner, scrollat genom tio-i-topplistan med klickbeten över de läskigaste övergivna platserna. Detta bör inte väcka skuldkänslor. Vår förfäran inför tragedierna och de brottsliga skeendena bakom sådana bilder är verklig – den känslan samexisterar med, snarare än ersätter våra skräckslagna flämtningar. Vi väljer inte vad som får oss att dra efter andan. Inte heller kan de bilder som fångslar oss reduceras till bestämda politiska ståndpunkter. Men visst kan den amoraliska skönheten hos våra apokatopier sammanfalla med något brutalt och illvilligt, en avsky - men blandad med drag av förstörelselusta.

Vi kan inte undgå att tolka sådana iögonfallande symptomatiska kulturella företeelser diagnostiskt. Hur skulle vi annars förstå syndafloden av filmer om syndafloden och anhopningarna – som ruinhögarna under Walter Benjamins Historiens Ängel – av texter där ruiner läggs över på ruiner?

Symptomen förändras med världen. En svala gör ingen sommar, oavsett hur stor budgeten är, men man behöver inte vara en skarpsinnig semiotiker för att diagnostisera ett kulturskifte när Idris Elba, i Guillermo Del Toros nya film *Pacific Rim*, ryter: ”– Idag ställer vi in apokalypsen!”. Kanske har vi fått nog av undergången, och styr med denna replik mot ett annat slags upplösning – apokalypsen som misslyckats. Vi är tillbaka, med ett kraftfullt nytt hopp.

Ett liknande skifte visar sig i lyftet för *geoengineering*, idéer som tidigare bara var gångbara inom science fiction och bland excentriker. Nu smids världsomfattande planer om att spruta ut syror i stratosfären för att skapa spegelmolekyler som reflekterar strålning, att tvätta bort koldioxid från atmosfären, att pumpa upp vatten från djupen för

att kyla ner haven. Och dessa planer sätts samman av nobelpristagare, diskuteras i *New Yorker* och *MIT Technology Review*. Ett nytt hopp, en ny vi-kan-göra-det-attityd, den mänskliga handlingens återkomst, med uppkavlade armar för att lösa problemet. Med *Vetenskapen*.

Detta planethackande är dock ytterst spekulativt, kontroversiellt och – enligt aktuella studier från Helmholtz Centre i Tyskland – även enligt de mest optimistiska prognoserna fullkomligt otillräckligt för att förhindra klimatkaos. Utifrån alla rimliga kriterier är det absurt att sådana planer verkar mer förnuftiga än att genomföra de samhällsförändringar för att skära ner utsläppen som är möjliga *nu*, men som skulle kräva en omvandling av vårt politiska system.

Det är en vänsterkliché att förklara att i vår tid är det lättare att föreställa sig världens undergång än kapitalismens. Andreas Malm pekar på att med pratet om geoengineering är det enklare att föreställa sig en medveten omvandling av hela planeten än av vår politiska ekonomi. Det som vid första anblicken kan verka som en ny kraftfull kreativitet är snarare en kapitulation, att ge upp inför status quo. Utopin innebär här ett erkännande av att maktens befästning är ointaglig, att erkänna den stopplinje som inte får överträdas. Är detta det pris vi måste betala för att behålla hoppet?

Sjuttio procent av arbetsstyrkan vid Union Carbides, tillfälligt nedstängda, fabrik i Bhopal i Indien hade fått löneavdrag för att det vägrat bryta mot säkerhetsrutinerna. Bemanningen var otillräcklig, mätningar utfördes hälften så ofta som föreskrivet. Inget av de sex säkerhetssystemen fungerade som det skulle, eller också fungerade de inte alls. Fackföreningens protester hade ignorerats.

Den 3 december 1984 vällde 27 ton metylisocyanat ut från fabriken. Mellan 8 000 och 10 000 människor dog den natten; 25 000 har dött sedan dess. En halv miljon skadades, 70 000 av dem permanent och i förfärande grad. Andelen barn födda med missbildningar är enormt hög. Grundvattnet innehåller fortfarande gifter långt över säkra nivåer.

Till att börja med krävde den indiska regeringen 3,3 miljarder dollar i kompensation, vilket Union Carbide lade ner 50 miljoner dollar på att bestrida. 1989 betalade företaget vid en förlikning till slut 470 miljoner dollar, Femton procent av det ursprungliga beloppet. De överlevande erhöll som livstidskompensation mellan 300 och

”

Vi kan avfärda den mest banala kritiken av utopin. Att den inte övertygar som planritning – som om detta är allt den skulle kunna vara. Att den är dyster, tråkig, anonym, färglös och alltid likadan. Anklagelsen att den visionära strävan efter något bättre alltid gör saker och ting värre. Sådana falska beskyllningar är till för att behålla status quo.

500 dollar vardera. Enligt Dow-Carbi-des informationsansvariga Kathy Hunt 2002: ”500 dollar är väldigt bra för en indier”.

Varför återupprepa dessa förskräckliga och välkända fakta? Inte bara därför att Warren Anderson, Carbides tidigare VD, som bekant aldrig har utlämnats till det indiska rättsväsendet trots att en häktningsorder utfärdats. Inte därför att Carbide – och Dow Chemicals som köpte företaget 2001 – förnekat allt ansvar och vägrat att sanera området eller svara på indiska domstolskallelser. Det finns ett annat skäl.

1989 rapporterade *Wall Street Journal* att företagsledare i USA var extremt oroade över detta första större test av ett amerikanskt företags ansvar för en olycka i utvecklingsländerna. Slutligen, i oktober 1991, kom det kritiska ögonblicket för denna debatt – Indiens högsta domstol accepterade Carbides erbjudande, avvisade alla aktuella krav riktade mot företaget, och erbjöd därmed bolaget rättsligt beskydd. Och företagets aktiekurs slog genast i taket. För Wall Street insåg att dess viktigaste krav hade tillgodosetts. Att man var på säker mark.

En sammansmältning av apokalyps och utopi i verkliga världen. Apokalyps för de tusenden som drunknade i sina egna lungor. Och för företagen som nu fått bekräftat att de fattiga till skillnad från profiten verkligen var umbärliga? En vardagsutopi.

Detta är ännu en av utopins begränsningar. Vi lever i utopin – det är bara det att den inte är vår. Så vi lever i apokalypsen också.

Jorden – i väntan på ett avgörande. Utopi? Apokalyps? Är det värre att hoppas eller att förtvivla? På den frågan kan det bara finnas ett svar: ja. Det är värre att hoppas eller att förtvivla. Dåligt hopp och dålig förtvivlan är ömsesidigt beroende. Kapitalismen vinner i båda fallen. ”Vi” kan lösa problemen som ”vi” skapat. Och när ”vi” geo-ingenjörer misslyckas så kan ”vi” överleva – viskar de till oss, till ”våra” dåliga survivalistsamveten, preppers som hamstrar konserverade bönor. Finns det en bättre optimism? Och ett rätt sätt att förlora hoppet? Det beror på vem som hoppas, på vad och för vem – och mot vem. Vi måste lära oss att hoppas med vässade klor.

Vi ska inte låta oss hunsas av krav på egna byråkratiska förslag. Faktum är att det inte råder någon brist på modeller att diskutera, men den radikala kritiken av vardagen är giltig även i avsaknad av alternativ. Vi kan gå ännu längre – om vi tar utopin på allvar, som

en total omvandling, så betyder själva omfattningen att vi inte kan föreställa oss den härifrån. Det är skapandeprocessen som kommer att tillåta oss att göra det. Det är troheten mot utopin som kan stötta vår vägran att gå in på detaljer eller att erbjuda någon färdkarta.

Vi borde drömma utopin så mycket vi kan. Jämsides med en mänsklighet vars potential fullbordats borde vi föreställa oss flygande öar, självorganiserade korallliknande bostadsområden, fotosyntetiserande bilar odlade av genmanipulerad benmärg. Big Rock Candy Mountains. För vi kommer aldrig att blanda ihop de drömmarna med planritningar, och inte heller med rena absurditeter.

Det utopier är, är nya rorschachtest. Vi håller ut våra bekymmer och idéer, och i drömmen viker vi papperet för att sedan öppna det igen och avslöja häpnadsväckande mönster. Vi kan hålla med en viss avsikt, men vad vi åstadkommer är bortom detaljplanering. Våra utopier ska avnjutas och beundras – de är skapade utifrån vår oro och vårt engagemang, och de säger något om vårt nuläge, om våra för-utopiska jag. De behöver tolkas. Och det gäller även våra fienders utopier.

Att förstå våra motståndare betyder också att respektera dem. Jorden bli inte misshandlad därför att plundrarna är korkade eller irrationella eller gör ett misstag eller har otillräckliga data. Vi behöver slåss för vår sak så enträget som vi kan, och vinna diskussionen, men vi ska inte bedra oss själva; oavsett självbedrägeri, skuld känslor eller eventuella tårar från direktörerna så är det i profitmaximeringens värld *rationellt* för de samhällsbevarande institutionerna att göra vad de gör. Individer och ibland även organisationer kan motsätta sig detta i vissa fall, men bara genom att bortse från systemets logik. Vilket själva systemet förstås inte kan.

Kampen för ekologisk rättvisa betyder en kamp mot detta system, eftersom det finns väldiga profiter att göra på orättvisan. Den kampen kommer inte alltid att gälla katastrofala klimatförändringar eller jordexpropriering. Under nyliberalismen kan även kamp kring tillfälliga lokala miljöfrågor ytterst handla om makten. Protesterna som skakade Turkiet 2013 startade kring regeringens planer på att bygga Geziparken, ett av stadens sista grönområden.

Snarare än att hylla samhörigheten så kämpar vi bäst genom att främja vår icke-samhörighet. Det faktum att det finns olika sidor. Som bekant närmar vi oss en global brytpunkt. Snarare än att

hoppas på sammanhållning ligger vårt främsta hopp i konflikt. Som en aspekt av vår utopism bör vi sikta på denna strategi för motsättningar.

Det finns dålig pessimism såväl som dålig optimism. Gentemot den surmulna uppgivenheten hos exempelvis James Lovelock så finns det goda vetenskapliga skäl till att anta att vi ännu inte slutgiltigt nått en punkt utan återvändo. Och i vilket fall som helst, även en trasig värld är värd att kämpa för. Vi behöver föra kampen till en annan brytpunkt, mot oåterkallelig social förändring, och det kräver en annan form av pessimism, en kompromisslös insikt om hur illa läget är.

Pessimism har dåligt rykte bland aktivister som är rädda för kapitulation. Men aktivism utan den pessimism som det hårda allvaret borde framkalla är ren sentimentalitet.

Det finns hopp. Men för att det ska bli verkligt och skarpt och härdat till ett vapen, kan vi inte bara plocka upp det i den form som det kommer till oss. Vi måste testa det, utsätta det för tyngden från en rimlig misstro som gränsar till förtvivlan. Vi behöver utopin, men att försöka tänka utopiskt i den här världen utan raseri, utan ursinne, är en lyx vi inte kan unna oss. Inför vad som händer kan vi inte tänka utopiskt utan att hata.

Till och med våra visioner om världens undergång är för inskränkta. Skippa samhällsapokalypserna – alltid med vårt eget land i centrum – och hylla i stället den paradoxbemängda, hädiska utopin. Ett hopp som förkastar hoppet hos dem som har makten.

Det är de förment förnuftiga kritikerna som är de mest komplett orealistiska. Som Joel Kovel säger, ”vi kan välja kapitalackumulation, och vi kan välja ekologisk hållbarhet, men vi kan inte ha båda tillsammans”. Att tro något annat vore bekvämt, om det inte vore så farligt.

2003 sa William Stavropoulos, verkställande direktör för Dow – som vi minns inte har något ansvar för de kemiskt stympade offren i Bhopal – i ett pressmeddelande: ”Att visa miljöansvar är bra för affärerna”.

Och det är, i negativ bemärkelse, den mest absurda utopin av alla. <<

Översättning: Jan Czajkowski & Peter Järvelycke Belfrage

”

Det finns hopp. Men för att det ska bli verkligt och skarpt och härdat till ett vapen, kan vi inte bara plocka upp det i den form som det kommer till oss. Vi måste testa det, utsätta det för tyngden från en rimlig misstro som gränsar till förtvivlan. Vi behöver utopin, men att försöka tänka utopiskt i den här världen utan raseri, utan ursinne, är en lyx vi inte kan unna oss. Inför vad som händer kan vi inte tänka utopiskt utan att hata.

OCCUPY WALL STREET

— EN REAKTION MOT & ETT BARN AV NYLIBERALISMEN?

När en rörelse tappar luften är det lätt att fastna i uppgivenhet och cynism. Men det ger också möjligheter att stanna upp och kritiskt reflektera över vad som gjordes rätt och vad som gjordes fel och vilka lärdomar som kan göra oss rustade att lyckas bättre när nästa uppsving kommer. Röda Rummets Johan Örestig har läst boken *Hegemony How-To: A Roadmap for Radicals* där Jonathan Matthew Smucker formulerar en sådan kritik av Occupy Wall Street.

Protestvågor kommer och går. I dystra tider är det hoppingivande att tänka på hur plötsligt motstånd kan uppstå och hur smittsamt det kan vara.

Under de senaste decennierna har vi sett det internationellt genom globaliseringsrörelsen och de sociala forumen, protesterna mot Irakkriget, de strejker och politiska uppror som följde på finanskrisen 2008, den arabiska våren, Black Lives Matter och den feministiska resningen i Iran. Men hur upplyftande det än är att minnas dessa uppsving så är det också nedslående hur de närmast tycks förutbestämda att ebba ut. När luften går ur rörelsen kan det kännas tungt och kanske till och med meningslöst att vara en av få som stannar kvar.

Men om man får tro Jonathan Matthew Smucker, mångårig organisatör och drivande i Occupy Wall Street (OWS) i USA, så är det arbete som sker mellan uppsvingen helt avgörande. Det är under denna tid som det finns utrymme att dra lärdomar av tidigare strider och med utgångspunkt i dem bygga en infrastruktur som gör det möjligt inte bara att samla ett växande antal människor utan också att på effektiva sätt kanalisera deras engagemang så att rörelsen blir så kraftfull som möjligt. För att lyckas med detta krävs en stor skopa självkritisk reflektion. I boken *Hegemony How-To: A Roadmap for Radicals* presenterar Smucker sina egna erfarenheter med fokus på OWS, som var en del av en bredare internationell rörelse och varade mellan den 17 september 2011 till den 15 november samma år. OWS mobiliserade människor mot social och ekonomisk ojämlikhet, mot korruption och maktmissbruk och för en fördjupad demokrati. Den mest kända parollen var den om att ”vi är de 99 procenten”, en anspelning på den absurda välståndskoncentrationen till förmån för en procent av USAs befolkning. Rörelsens huvudsakliga strategi var att ockupera parker och torg eller gator i affärskvarter och omvandla dem till arenor för kultur, demonstrationer och experi-

menterande med direktdemokratiskt beslutsfattande genom så kallade folkförsamlingar. Vad OWS uppnådde är omtvistat. Somliga anser att rörelsen var alldeles för subkulturell, inåtvänd och upptagen med strider på idéplanet. Andra menar att den bidrog till att utmana den nyliberala hegemoni som var rådande och rikta rampljuset mot frågor om jämlikhet och social rättvisa. Ytterligare några pekar på att rörelsens symboliska kamp inte hade ett egenvärde men att den var en förutsättning för att etablera en bred folklig bas för figurer som Bernie Sanders och Jeremy Corbyn. Smucker själv söker inga definitiva svar utan balanserar försiktigt mellan framgångar och misslyckanden för att fånga så rika erfarenheter som möjligt.

Nyliberalismens tilltagande motsägelse

På det mest generella planet kan man se OWS både som en reaktion mot och ett resultat av decennier av nyliberalism. Nyliberalismen i sin tur kan förstås på många olika sätt. Mest grundläggande syftar denna term på en ny fas i kapitalismen som inleddes under 1970-talet till följd av en avindustrialisering i västvärlden där finanskapitalet och techsektorn fick en framskjuten position i den kapitalistiska världsekonomin. I boken *Hegemony Now: How Big Tech and Wall Street Won the World (And How We Win it Back)*, visar Jeremy Gilbert och Alex Williams hur den politik som följde på detta skifte i mångt och mycket handlade om att bana väg och stärka ställningen för dessa skikt inom kapitalistklassen. Det handlade om sådant som avreglering av marknader, finansialisering av tillgångar, digitalisering av media och information och lagstiftning om patent och annat skydd av immateriell egendom.

En grundläggande motsägelse i den nyliberala ordning som växte fram var att den sökte ideologisk legitimitet genom att framställa sig som en garant för frihet och demokrati samtidigt som den i praktiken undergrävde eller åtminstone kringskar handlingsutrymme och inflytande för folkflertalet. I stabila perioder lyckades man i allmänhet komma undan med detta ostraffat: dels genom att framställa totalitära samhällsmodeller som de enda alternativen, dels genom att hävda att den nyliberala politiken åtmins-

tone skapade arbeten och garanterade trygghet för majoriteten. Men kombinationen av den faktiska frånvaron av utmanande samhällsalternativ (genom försvagningen av arbetarrörelsen och institutionaliseringen och professionaliseringen av folkrörelserna) och den dogmatiska hanteringen av politik som administration av en på förhand given ordning gjorde nyliberalismen illa rustad att förutse och hantera förändringar. I boken *The End of the End of History* kallar Alex Hochuli, George Hoare och Philip Cuncliffe detta för det ”nyliberala sammanbrottssyndromet”, en allmänt utbredd ovilja att acceptera och oförmåga att förstå och svara på förändring. När världen, i och med finanskrisen 2008, genomgick förändringar så stora att hela samhällen riskerade att kollapsa så stod nyliberalismen naken. När stater gick in för att rädda det finansiella systemet från kollaps och offrade miljontals människors försörjning och trygghet blev det tydligt att de hitintills samexisterande nyliberala och demokratiska idealen var oförenliga.

Det var genom att kanalisera den allmänna oron över samhällelig oordning och vreden över nyliberalismens antidemokratiska sida som OWS växte till en folkrörelse, som bland annat lyckades mobilisera 100 000 människor till en stöddemonstration på Times Square den 15 oktober 2011. Här menar Smucker att rörelsens slogan om att vi är de 99 procenten spelade en viktig roll. Detta då den pekade på en nödvändig expansion. Den uppmanade de redan aktiva att inte bara agera för, utan tillsammans med, de 99 procenten, att blicka bortom den rörelse som finns nu och hitta sätt att aktivera den potentiella politiska energin hos de som ännu stod utanför. Parollen var, för att låna ett uttryck från Pierre Bourdieu, en ”världsskapande” handling eftersom den etablerade en växande gemenskap. Smucker visar hur populariteten i denna paroll och de stora skaror som anslöt sig till Occupyrörelsen tornade upp sig till ett påtagligt orosmoln för en ekonomisk och politisk elit som under lång tid fått arbeta ostört med att bli rikare och mäktigare.

Occupyrörelsens popularitet kom dock inte bara av kritiken av den rådande ordningen utan av att den blev till en arena för demokrati i praktiken. Den bröt in i och utmanade ett samhälle där demokratiska ideal var utbredda samtidigt som

ARTIKELFÖRFATTARE

Johan Örestig

är doktor i sociologi och lektor vid Umeå universitet. Ingår i Röda Rummets redaktion.



Det var genom att kanalisera den allmänna oron över samhällelig oordning och vreden över nyliberalismens antidemokratiska sida som OWS växte till en folkrörelse.

arenorna där sådana ideal kunde praktiseras varit på allmän nedgång under den nyliberala eran. Genom att ockupera parker, torg och gator och fylla dem med människor som diskuterade och röstade i olika frågor skapade rörelsen platser som blivit sällsynta på andra platser i samhället. De gav mängder av människor möjlighet att uppleva och utveckla den demokrati som många saknade. På så sätt ägnade sig Occupy åt det som Smucker kallar ”prefigurativ politik”: de strävade efter att organisera sig i enlighet med principerna för det samhälle som de ville skapa i framtiden. Fördelarna med en sådan taktik är tydlig. Det är ett sätt att mobilisera människor på som visar att man förstår *egenvärdet* i organisering. OWS var ju inte bara en protest mot utan också en (tidsligt och rumsligt avgränsad) lösning på nyliberalismens undergrävande av demokratiska arenor. Rörelserna visar dessutom att det de kämpar för inte är abstrakta orealistiska principer utan att de är genomförbara här och nu, även om de behöver skalas upp till samhällsnivå. Men Smucker poängterar att det finns en stor risk med prefigurativ politik och det är att den faller offer för känslor av självtillräcklighet. Med tiden blev Occupy inåtvänd och upptagen med att behålla sin egen särart i förhållande till det omgivande samhället. En anledning till detta, som ofta anfördes av aktivister själva, var risken för kooptering, det vill säga att rörelsen skulle förlora sin radikalitet genom att närma sig myndigheter och reformistiska partier med målet att behålla status quo. Det var ett reellt problem. Men Smucker menar att denna tendens också har att göra med ett mindre uppenbart men viktigt allmänt kulturellt skifte under efterkrigstiden, som i och med nyliberalismen och digitaliseringen av medier och kommunikation har förstärkts.

Ett splittrat folk kan alltid besegras

För att förstå varför så många rörelser så lätt upplöses till mindre, ofta konkurrerande, subkulturella grupper går Smucker tillbaka till efterkrigstidens ekonomiska uppsving. De föregående decennierna hade präglats av knapphet och social oro, något som nådde kulmen under den stora depressionen mellan världskrigen. Men med freden och återuppbyggnaden följde en ekonomisk tillväxt och politiska reformer som i grunden förändrade folkflertalets livsvillkor och framtidsutsikter i västvärlden. Statsvetaren Ronald Inglehart menar, i boken *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics* från 1977, att dessa omvandlingar banade väg för ett kulturellt generationsskifte från materialism till postmaterialism. Hans teori är grundad i två antaganden. För det första speglar individers prioriteringar de allmänna socioekonomiska förhållanden de lever i på så sätt att de tenderar att värdera resurser som är knappa högst. För det andra kännetecknas relationen mellan den socioekonomiska miljön och prioriterade värden en tidsfördröjning eftersom värderingarna grundläggs i ung ålder. Den generation som växte upp under den stora depressionen kom att fortsätta värdera den materiella trygghet som i ungdomsåren var så knapp, även om de senare i livet utbildade sig, blev höginkomsttagare och kunde räkna med goda pensioner. Den generation som växte upp under en efterkrigstid som präglades av optimism, framstegstro, utbyggnad av utbildnings- och välfärdssystem kunde ta den materiella tryggheten för given och prioritera postmateriella värden såsom autonomi och självförverkligande.

Detta skifte var djupt förknippat med en förändring av kapitalismen som blev alltmer inriktad på produktion av konsumtionsvaror kopplade till hem, familj, fritid och livsstil. Med ett ökat och föränderligt utbud av varor fanns oändligt många olika identitetsmarkörer att välja mellan och individer och grupper definierade sig, i sin jakt på autencitet, ofta i kontrast med andra individer och grupper. Antropologer kallar denna dynamik för ”schismogenes”: i en miljö präglad av konkurrens utvecklas identiteter genom rivalitet mellan individer och grupper på sätt som över tid tenderar att öka skillnaderna. Under efterkrigstiden kunde detta fenomen observeras genom en tilltagande kulturell generationsklyfta och genom en oerhörd tillväxt av olika subkulturer.

Ingleharts argumentation är mer sofistikerad än vad det finns plats för att visa här. Men det viktiga är att hans teori visar på hur skiftet mot postmaterialism satte igång självförstärkande processer. Trenden är att stora gemenskaper som inkluderar breda grupper splittras upp och ersätts av mindre grupperingar som ofta är nischade på olika sätt. Det kan handla om mer generationsuppdelade umgängesformer men också om subkulturella grupperingar inom generationer där musiksmak, politiska uppfattningar, utbildning och annat blir det som förenar medlemmarna. Drivkrafterna bakom denna trend är komplexa. Det beror inte bara på att många människor fått det bättre materiellt sett. Det beror också på att samhället är ojämlikt. Det är till exempel allmänt känt att ju större skillnader som råder mellan människor med avseende på inkomst, boendeförhållanden, tillgång till vård, utbildning och livsstil desto svårare blir det att se gemensamma problem och sammanfallande intressen. Men trenden drivs också på av självselektering: människor bildar eller söker sig själva till små gemenskaper. Anledningen till detta är att det är oerhört belönande att bli upptagen i en nischad gemenskap som så många andra inte får eller kan tillhöra. Men hur belönande det än är på individ- och gruppnivå så är det politiskt katastrofalt eftersom en vänster utan förmåga att samla breda grupper till kollektiv handling förblir marginell och maktlös.

Från öppenhet till slutenhet

Smucker använder Ingleharts teori för att visa hur dessa allmänna samhälleliga och kulturella processer präglade OWS. I en särskilt intressant passage förklarar han varför termen ”aktivist” får sitt verkliga genomslag först under 1980- och 1990-talet. I tidigare historiska perioder beskrev sig människor som fackliga, socialister, medborgarrättskämpar och så vidare. Det är beteckningar som antyder att man ansluter sig till en bredare rörelse med vissa värden och mål och vänder sig emot de antifackliga, de borgerliga och så vidare. Aktivist är en både politiskt tommare beteckning eftersom den behandlar huvudmotsättningen som den mellan aktiva och passiva och blir en i raden av nischer som människor byggde sin identitet kring. Det är en helt tidsenlig term eftersom den gör handlande till en identitetsmarkör och aktivism till en gemensamhetsskapande nisch bland andra. Detta blev ett problem inom OWS. Men det var inte på förhand givet att det skulle bli så. Smucker menar att det mest lovvida med rörelsen var de element som aktivt försökte utvidga solidariska gemenskaper och göra gränserna mellan Occupy och andra sociala rörelser öppna och flytande. Ett exempel är de

bostadspolitiska protesterna. Efter finanskrisen, som ju utlöstes genom att en bolånebubbla sprack, ökade hemlösheten i USA på många håll. Initiativet Occupy Homes mobiliserade för en nationell aktionsdag för att protestera mot storbankerna, bland annat genom blockader av planerade vräkningar, ockupationer av tomma byggnader och störningsaktioner mot banker som auktionerade ut beslagtagna hem. Dessa aktioner skedde i nära samarbete med lokala organisatörer från etablerade organisationer. Smucker menar att dylika kampanjer bar på en enorm potential och det av två anledningar. För det första fokuserade de på omedelbara problem och behov på lokal nivå samtidigt som de förstod problemen och behoven som resultat av finanskapitalets makt och politikens korrup-tion. Det gjorde att Occupyrörelsen framstod som mindre abstrakt i fler människors ögon: den kämpade för saker som skulle göra oerhörd skillnad i många människors vardag. Samtidigt begränsade kampanjerna sig inte till lokala strider utan länkade dem samman som uttryck för ett allmänt systemfel. För det andra fungerade de som broar mellan Occupy och det omgi-vande samhället. Kampanjerna skapade fysiska mötesplatser där gränserna mellan vi och dem utmanades. Det sänker inte bara trösklarna att bli del av rörelsen utan det minskar också det mentala avståndet mellan aktivister och den bas som de försöker mobilisera.

Men Occupy präglades hela tiden av en spän-ning mellan denna masslinje och den samti-da tendensen till subkulturell splittring. Ett problem som Smucker pekar ut är den utbredda motviljan mot att tänka på sig själv eller andra i termer av ledare som personifierades av anarkister som David Graeber. Det bäddade för idealisering av rörelsebyggande som något som uppstår spontant. De bostadspolitiska protes-terna var exempelvis starkt beroende av kun-nandet och nätverken hos ledare i etablerade organisationer på grannskapsnivå. Men många inom Occupy hade svårt att erkänna betydelsen av dessa funktioner. Istället tenderade man att se på dem med misstänksamhet, som ett slags lokala byråkrater som stod i vägen för vanliga människors initiativ. Avståndstagandet mot lo-kala ledare försvagade, enligt Smucker, Occupy-rörelsens förmåga att växa och utveckla effekti-vare kampmetoder. Ett annat problem hade att göra med beslutsprocesser. Med tiden blev det alltmer uppenbart att stora direktdemokratiska möten genom folkförsamlingar var usla på att fatta de många löpande beslut som krävdes för att rörelsen skulle hantera nya situationer, om det så var förhandlingar med polis och lokala politiker eller att bygga och upprätthålla system för mat och logi för ett växande antal demon-stranter. Samtidigt var det som om många inom OWS förälskat sig i sin egen taktik. Principen om folkförsamlingar hade blivit en så central del av aktivisternas identitet att de inte ville se vare sig dess gränser eller att den med tiden kanske helt spelat ut sin roll.

Nu är detta bara några av de många exem-pel som Smucker diskuterar i sin bok, men de visar på huvudpoängen i *Hegemony How-To*. Radikala rörelser är alltid mer barn av sin tid än vad de själva vill tro. OWS gick från att utmana undergrävandet av folkliga gemenska-per till att aktivt bidra till sin egen alienering från resten av samhället. Smucker menar att en anledning till det var att OWS blev så fäst vid *taktiken* att den offrade *rörelsen* och *målen*. Taktik är ju i grunden ett medel för att en rörelse ska ta nästa steg i sin utveckling och komma närmare de politiska mål de satt upp. Det är förstås viktigt att en rörelse uppfin-ner en taktik som ger den stort och brett genomslag. Men det är lika viktigt att den kan se när takti-ken spelat ut sin roll och överge den för en som är effektivare i de nya omständig-heter som råder.

Att vänja sig vid att det går att vinna

Smuckers bok gavs ut 2017. Det är inte jätte-länge sedan men det har hänt väldigt mycket sedan dess. På vissa sätt känns den daterad. Författaren lägger ned mycket tid åt att kritisera subkulturella strömningar inom vänstern som är mer upptagna av att framhäva sin radikalitet än att bredda sin bas och växa. Denna vänster-våg har ebbat ut och vi är nu inne i en förvir-rande period som statsvetaren Anton Jäger träffsäkert beskriver som ”hyperpolitisk”, där snart sagt varje fråga har en högexplosiv politisk laddning samtidigt som väldigt få människor är delaktiga i de organiserade intressekonflikter som vi traditionellt förknippar med politik. Sub-kulturer fortsätter frodas men gör det snarare i sociala medier än på gatorna och den vänster som trots allt finns gör sitt yttersta för att vara folkkär, särskilt i Sverige. Allt som andas radi-kalism betraktas som ett hot mot försöken att framstå som folkliga och regeringsdugliga, om det så är stöd åt kurdiska befrielse-rörelser eller krav på en klimatpolitik till vänster om en grön ny giv. En hel del av det Smucker lyfter fram i sin bok skulle kunna tolkas som argument för en sådan vänster. Han talar om sådant som behovet att kartlägga rörelsens sociala bas, det vill säga de grupper som man potentiellt kan vinna stöd hos, och om vikten av att ersätta ett otillgängligt och avskräckande ideologiskt och teoretiskt språkbruk med konkreta budskap och mål. Det är ju i mångt och mycket vad Vänsterpartiets taktik har gått ut på under de senaste åren.

Även jag är av uppfattningen att vänstern måste bli folkligare, både genom att bryta med en aka-demisk ton och en vänsterjargong som många människor upplever som världsfrånvänd eller förlegad. Det är imponerande hur Vänsterpar-tiet, trots en pågående högervåg, så framgångs-rikt värvar nya medlemmar. Men om vänsterns självkritiska reflektion efter OWS behövde göra upp med subkulturella tendenser så måste den idag fokusera på begränsningarna med taktiken att bli folkkära. Det stora problemet som jag ser det är att vänstern idag tycks betrakta ökat medlemsantal och väljarstöd som ett egenvärde. Ett rekord i medlemstillströmning firas medan frågan om vad man ska göra med alla som anslu-ter sig i regel lämnas obesvarad. Här aktualise-ras en annan sida av Smuckers argumentation, nämligen att vänstern måste sikta på att bli *hegemonisk*. Vänstern ska inte anpassa sig efter vad som idag är ”sunt förnuft” utan organisera sig på så sätt att det sunda förnuftet kan föränd-ras. Huvudfrågan bör vara den som Paulo Freire en gång reste: ”Vad kan vi göra nu för att vi imor-gon ska kunna göra det vi inte kan göra idag?”. Vänstern måste visserligen samla ett växande antal människor. Men det räcker inte. Den mäs-te lära sig att ta tillvara på alla dessa människors kunskap och engagemang. Den måste etablera en levande gemenskap där människor som i övrigt är främlingar utvecklar solidariska band. Den måste utveckla kampmetoder som gör att människor som vant sig vid att förlora inser att det är möjligt att vinna. En sådan vänster gör människor starka nog att kräva sådant som de knappt vågar tänka i sin enskildhet. <<

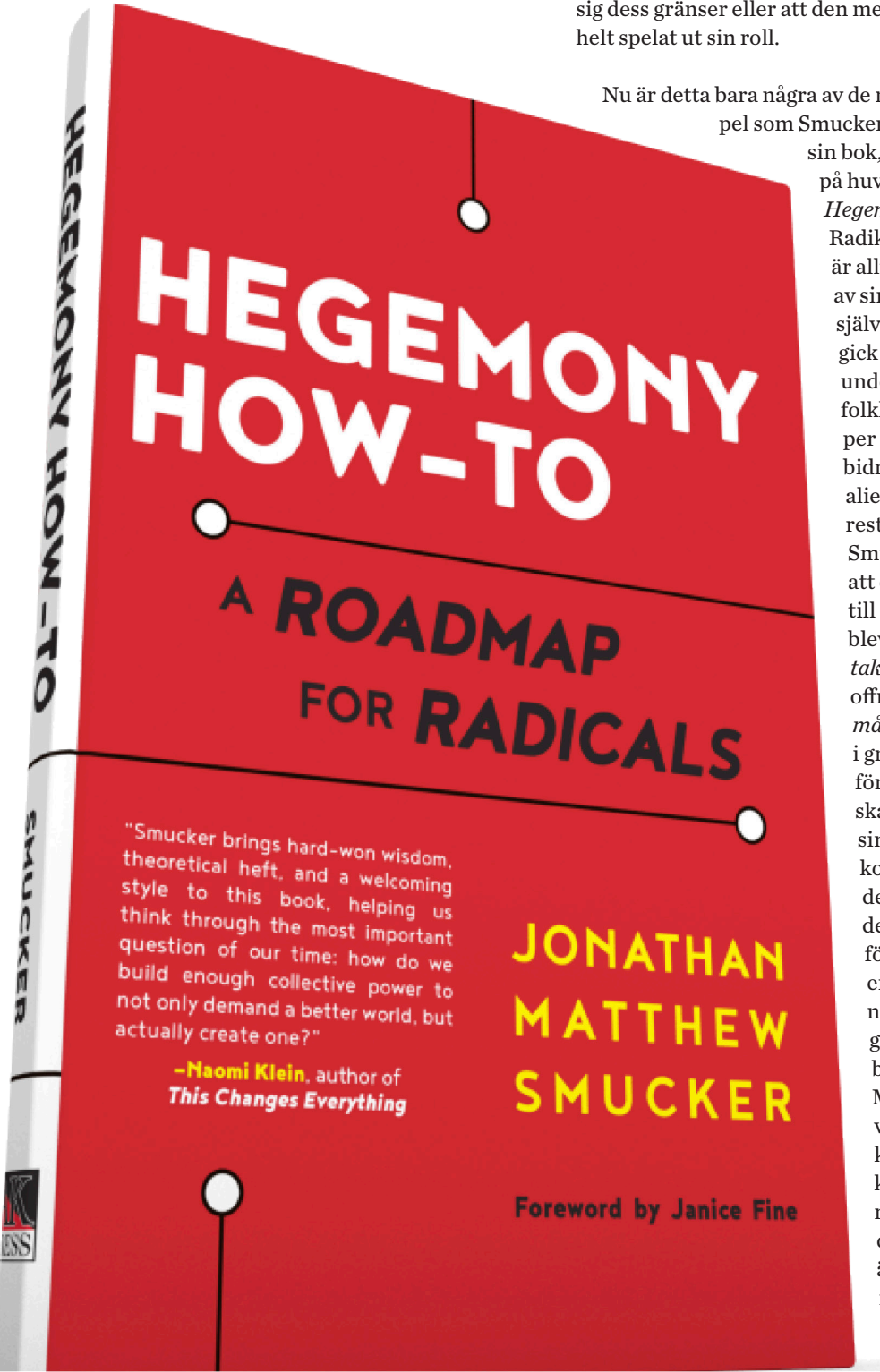


BILD: Greve Ian Wachtmeister - det högerpopulistiska originalet, grundare av Ny Demokrati på 90-talet, rådgivare åt Jimmy Åkesson på 2000-talet (död 2017).



HÖGERRADIKAL STRATEGI OCH TAKTIK

Den 28:e oktober genomfördes **Radikalt Forum i Göteborg**, en politisk heldag med föredrag, panelsamtal och diskussioner, vilket var ett gemensamt arrangemang av Röda Rummet, Clarté, Flamman, Fronesis, Ord&Bild och Tidskriftsverkstan. Syftet är att skapa ett återkommande forum där radikal politik för hela vänsterrörelsen kan diskuteras.

En av programpunkterna var rubricerad **Högerradikal strategi och taktik i finanskrisens kölvatten**. Patrik Vulkan sammanfattar diskussionen.

På Radikalt Forum i Göteborg i oktober var en av programpunkterna ett panel-samtal om den högerradikala rörelsens framväxt i Sverige. Panelen bestod av Anton Törnberg, sociolog vid Göteborgs universitet som forskar på högerextrema rörelser, Mathias Wåg, grävande journalist och aktivist, samt Myra Åhbeck Öhrman, debattör och mediaprofil. I detta samtal åskådliggjordes hur den högerradikala miljön genomgått, och genomgår en utveckling som å ena sidan kan framstå som motsägelsefull men samtidigt effektiv för målet att genomdriva högerradikal politik. I samtalet belystes vad denna består av samt vad vänstern kan göra för att motverka den men också lära sig av utvecklingen.

Smalare men mer generell

Den motsägelsefulla utvecklingen är att den högerradikala rörelsen smalnats av men samtidigt generaliserats. Den har smalnats av i den mening att skinheadskulturen och högerextrema grupper minskat markant sedan 90-talet. Grupper som Svenska Motståndsrörelsen har marginaliserats. Ett randfenomen är tillkomsten av så kallade aktivklubbar, där högerextrema samlas kring styrke- och kampsportsträning, vilket dock sällan verkar leda till någon politisk handling. Samtidigt har det skett en generalisering. Delar av det som tidigare ansågs högerextremt, både i form av politik och symboler, har nu blivit mainstream och lockar personer långt bortom en högerradikal kärna. Rörelsen har till stor del blivit digital.

Det som idag är den högerradikala rörelsen saknar därmed en klassisk insida, i form av fysiska möten mellan personer, fysiska attiraljer i form av t-shirts och kängor för att skapa ett vi. Den aktivering och radikalisering som sker tar dock nya vägar på internet, genom vilket språk man använder; genom vilka memes man delar.

Detta får konsekvenser för kollektiv handling, där vi finner nästa, till synes, motsägelsefulla utveckling. Å ena sidan har traditionella manifestationer i form av demonstrationer och gruppers manifestationer försvagats, å andra sidan en rörelse som främst agerar på nätet och numera gått in i ett ”svärmläge”: rörelsen består numera av individer och små grupperingar som agerar utan central styrning. När högerextremt våld begås är det nu-förtiden ofta utfört av enskilda individer eller ett fåtal som radikaliserats genom nätet, utan att en större organisation beordrat det. Det som ibland beskrivs som den Sverigevänliga rörelsen är ingen folkrörelse och har ingen aktiv struktur annat än på nätet, då främst i form av olika alternativmedier. På internet har de dock en stor inflytande när det kommer till att forma samtal och den politiska agendan. Detta kan ske genom de många alternativmediernas skildring av samhällets tillstånd eller högervridning av sociala medier. Men även inom exempelvis gamingkulturen, där många barn och i synnerhet unga pojkar spenderar mycket tid, är högerextrema åsikter i chاتفunktionerna mer regel än undantag.

SD helt centrala

Utvecklingen måste även förstås genom den helt centrala roll som Sverigedemokraterna spelar för

den högerextrema rörelsen. Det är inom SD som den tydligaste politiska organiseringen finns, där valet 2018 visade att de högerradikala alternativen till SD helt kollapsat som försök till partier. SD verkar också som en plantskola för den bredare rörelsen då alla vid någon tidpunkt varit med där och formats av partiet. I och med Tidöavtalet har partiet fått en stabil parlamentarisk maktposition. Övriga högerpartier är nu helt beroende av SD för regeringsunderlaget och ger SD frikort för utspel som partiet tidigare avstod från för att framstå som salongsfähiga. Utvecklingen har snarare gett SD möjlighet att åter knyta kontakt med extrem-högern igen.

SD har alltså varit oerhört effektiva i att normalisera högerextrem politik och förskjuta hela den politiska debatten. Partiet gynnas också av att de har ett så pass oreserverat stöd från den högerradikala rörelsen, ett stöd som till stor del beror på att SD aldrig tar avstånd från den. Mycket av det som kan se ut som SD:s snabba agendasättande är även att de väldigt aktivt anammar vad de märker kommer upp inom rörelsen. Rörelsen har, även i decentraliserat tillstånd, två tydliga tendenser. Den ena som arbetar inåt, främst gentemot den allmänna högern för att bereda mark för ett borgerligt samarbete med SD, så att de ännu tydligare kan driva igenom sin politik. Den andra tendensen som utåt försöker förskjuta gränsen för vad som är det politiskt acceptabla på högerkanten. Här kan enskilda individer i rörelsen få stort inflytande. Enskilda provokatörer kan starkt påverka alternativmedier. Dessa i sin tur kan tydligt påverka SD:s politik, och den nuvarande regeringen är beroende av SD och villig till att anpassa sig till deras politik och utspel. På så sätt spelar den högerradikala rörelsen en stor roll i att förskjuta den allmänna politiken högerut.

Strategier mot vänstern

Den högerradikala rörelsen har alltså ett skenbart motsägelsefullt men i själva verket symbiotiskt förhållande med SD och även i det svärmtillstånd rörelsen befinner sig i framkommer tydliga och återkommande strategier. Mot vänstern har man, i synnerhet efter valet 2018, alltmer börjat förlita sig på trakasserier och vad man kan likna vid sociala överbelastningsattacker mot både organisationer och individer. Alternativmedia har sedan tidigare piskat upp stämningen genom sin skildring av samhället. Genom sidor som *Avmaskerat*, *Vänsterkoll* och *Exakt24* är målet mer explicit kartläggning och trakasserier, vilket drabbat *Expo*, *Interassistmen* och *Researchgruppen* likväl som enskilda individer, exempelvis Tobias Hübinette som blev utmålade som ”woke-vänstern” inom universitetsvärlden och därmed en måltavla. Det senaste greppet är massiva och återkommande förtalsstämmningar, vilket Mattias Wåg själv blivit utsatt för. Allt som oftast blir dessa händelser i sig också en del av extremhögerens mediala bevakning, vilket blir ett ytterligare lager av trakasseri. Detta sker alltså i samspel med SD:s växande politiska inflytande och utspel, såsom deras kampanj mot folkbildning och universiteten (vi bör alltså räkna med att den förändring av tillsättningen av universitetsstyrelser som drevs igenom kommer att leda till försök till mer explicit politisk styrning av universiteten).

Mot detta skulle man dock kunna invända att utvecklingen snarare är ett tecken på extremhögerens svaghet. Är det inte positivt att de i stort upphört som rörelse som misshandlar folk på gatorna och numera mest finns på nätet? I viss mån är det så, men det rådande tillståndet visar även att detta upplösta svärmtillstånd kan leda till våld. I sin forskning visade Anton Törnberg hur närvaron av högerextrem propaganda, tillsam-

mans med många SD-röster på lokal nivå samt manifestationer mot flyktingboenden, var de tre nödvändiga inslagen för att individer skulle ta steget till att anlägga bränder. Likaså har det visat sig att de vänsterorganisationer som varit utsatta för omfattande trakasserier varit ytterst nära att även utsättas för regelrätta terrorhandlingar. Den nuvarande rörelsen kan alltså leda till mer extrema handlingar, och är i sig en förutsättning för det.

Vad kan vänstern göra?

Under samtalet lyftes också vad vänstern kan göra för att mota denna utveckling. Den högerextrema utvecklingens framgång kan delvis tillskrivas vänsterns bristande analys och agerande. Dels handlar det om att man underskattat den roll och styrka som finns i en stark närvaro på nätet, vilket vänstern inte tagit på allvar och därmed fortfarande inte lyckats mobilisera i motsvarande grad. Det finns idag ett helt ekosystem av radikalhöger på nätet som många långt utanför rörelsens kärna kommer i kontakt med och påverkas av. Extremhögerens närvaro på TikTok eller inom gamingkulturen har exempelvis ingen motsvarighet inom vänstern. Vänsterns strategi har även i för stor utsträckning präglats av idén att extremhögern växer och frodas i ekokammare och filterbubblor, som kan brytas genom debatt där man med fakta och logik ska få personer att ifrågasätta sin övertygelse. Extremhögerens identitet och radikalisering är dock tydligt beroende av dess motståndares argument, det är i kontrast till dessa som man radikaliseras. Att ”ta debatten” är också vanskligt med en rörelse vars uppenbara mål är att trakassera sina motståndare. Det återstår alltså för vänstern att bygga en påtaglig och stabil närvaro på nätet, och som då inte ska ha till syfte att försöka ta debatten, utan i egen rätt övertyga som ett politiskt alternativ.

Vänstern har som styrka att den på ett helt annat sätt kan mobilisera sina resurser genom faktisk fysisk närvaro. Problemet är att vänstern allt som oftast upphör att agera när denna mobilisering har skett, medan den radikala högern är mycket bättre på att göra sina politiska händelser relevanta, att de blir meningsskapande och driver rörelsen framåt. Konkret kan det handla om att de får en tydlig ”spinn” på sina provokationer, som leder till ytterligare engagemang på nätet. Principiellt handlar det alltså om att gå vidare med det man byggt upp eller mobiliserat. Detta är något som vänstern bör lära sig av. Att exempelvis organisera motdemonstrationer när det protesteras mot flyktingboende och aktivt använda dessa demonstrationer som uttryck för att driva politik mot högern och SD på lokal nivå är sannolikt ett effektivt verktyg för att motverka att bränder mot flyktingboenden sker.

Delar av vänstern är i nuläget väldigt ängslig och agerar ytterst defensivt i relation till den bredare vänsterrörelsen. ABF har till exempel begränsat sin verksamhet utifrån en rädsla att framstå som för politisk eller ”vänsterextrem”. Utveckling av den högerradikala rörelsens agenda visar dock på att allt kan politiseras, att avgränsa sig är därmed inget skydd från den anklagelsen. Om något borde ABF snarare aktivt verka för den enorma mångfald som man faktiskt har och som kan finnas inom bildningsförbundet, vilket om något är ett mycket bättre sätt att möta dessa anklagelser. Vänsterpartiet förhåller sig mycket mer centraliserat i relation till den bredare vänstern, och vill främst synas och verka i sammanhang som den helt kontrollerar och tar initiativ till. V skulle kunna stärka sig själva, och vänstern, om partiet i större utsträckning vågade bli inspirerat av, och ibland låta sig röras i den riktning som vänsterrörelsen stakar ut. <<

ARTIKELFÖRFATTARE

Patrik Vulkan

är lektor i sociologi med inriktning mot arbetsmarknad och välfärdsstat.

De som tog fajten

Kommunalarbetareförbundets strejk 2003, som varade i fem veckor, är den hittills mest omfattande strejken i Sverige under 2000-talet. Den följdes av stark intern kritik mot den uppgörelse Kommunals förbundsledning undertecknat, liksom mot att konflikten avblåstes innan de sympatiåtgärder Seko och Transport varslat om hade hunnit träda i kraft. Men hur upplevdes strejken bland de medlemmar som var direkt engagerade i konflikten? Kristin Linderoth pekar på andra effekter än de omedelbart mätbara resultaten av en arbetsmarknadskonflikt - hur de som kämpar utvecklas som individer och kollektiv.



FOTO: Birgitta Lagerlöf



KRISTIN LINDEROTH
*Kampen om välfärdsarbetets värde
: fackligt aktiva kommunalare minns
strejken 2003*
Leopard förlag, 2020

Pvåren 2003 syntes de röda jackorna med texten "Vi tar fajten!" runtom i Sverige, när undersköterskor, lokalvårdare, vaktmästare, vårdbiträden och många andra offentliganställda kommunalare fyllde det offentliga rummet med sin kamp för högre löner. Efter mycket diskussion internt hade Kommunal valt att använda möjligheten att i förtid säga upp det sista året på det

avtal man hade med arbetsgivarna i Svenska Kommunförbundet och Landstingsförbundet (idag SKR). Frustration och ilska över att alltid förväntas stå tillbaka hade vuxit hos kommunalarna i spåren av 1990-talets nedskärningar och den målsättning förbundet satt upp om att lönegapet mellan Kommunals yrkesgrupper och industriarbetarna skulle utraderas såg inte ut att kunna realiseras om inte Kommunal tog ett rejält kliv framåt. I förhandlingarna om ett nytt avtal krävde förbundet ett löneutrymme på 5,5 procent och höjda lägstalöner till 14 000 kronor i månaden. Arbetsgivarna avfärdade det som både orealistiskt och ansvarslost – med argumentet att kommunernas och landstingens ekonomi redan var ansträngd – och flera LO-förbund kritiserade

Kommunal offentligt. Kraven sågs som ett hot mot den modell där industrin sätter märket. Men trycket var hårt från kommunalarna på att förbundet inte skulle ge sig och 23 april bröt strejken ut.

I min doktorsavhandling, *Kampen om välfärdsarbetets värde : Fackligt aktiva kommunalare minns strejken 2003* (Leopard förlag, 2020), har jag undersökt vad några av de fackligt aktiva kommunalare som själva var med tycker att konflikten handlade om, hur de ser tillbaka på strejkens vardag och vilka slutsatser och lärdomar de har dragit av sina strejkerfarenheter. Syftet är att utforska aspekter av arbetarrörelsens påverkan som inte handlar om utövandet av institutionell makt eller genomförandet av mätbara mål utan om

klassformering – om vad som händer när ett arbetarkollektiv kämpar tillsammans.

Intervjupersonernas berättelser visar att kravet på höjda löner i allra högsta grad hade en materiell karaktär – mer pengar i plånboken betyder att man inte måste vända på varje krona och att man kan leva ett bättre liv – men att det också fanns en central dimension i lönekampen som handlade om erkännande. De vittnar om hur deras yrkesgrupper var osynliga på arbetsplatserna och i samhällsdebatten. Längtan efter att bli erkänd och synlig som utförare av ett samhällsnödvändigt arbete hade en avgörande betydelse för viljan att gå ut i strejk och för de förväntningar som ställdes till strejken.

ARTIKELFÖRFATTARE

Kristin Linderoth

är genusvetare och frilansar som föreläsare och skribent.



Den starka sammanhållningen och ökade aktivitetsgraden under strejken kom inte från ingenstans– många jobbade intensivt med att hålla igång den grundläggande infrastruktur som gjorde att solidariteten kunde frodas.

Det hade också strävan efter en uppvärdering av välfärden som samhällsmodell.

Medan det ekonomiska resultatet av konflikten inte blev vad kommunalarna hade hoppats på skapade själva strejkkampen en känsla av symbolisk återbetalning för den osynlighet och undervärdering de hade upplevt under en lång tid. Intervjupersonerna beskriver att de plötsligt blev sedda och erkända, inte bara som arbetare som upprätthåller viktiga välfärdstjänster, utan också som människor. Den ökade synligheten och positiva uppmärksamheten bidrog till en stärkt yrkesstolthet:

Vi upplevde att till stor del så var vi osynliga. Folk såg inte att vi fanns. [...] Och det var väl också en viktig uppgift för strejken, att visa att vi fanns. Och det tror jag nog att folk blev varse. [...] Lite kan man väl säga att det var en fråga om att få erkännande, och nån typ av yrkesstolthet också, som fanns med i det hela. Visa att utan kommunalare så stannar Sverige. (Anders, skötare och facklig företrädare på sektionsnivå)

Men det var inte bara erkännandet från andra som fick betydelse för den kollektiva självbilden – själva strejkarbetet och interaktionen kommunalarna emellan spelade en viktig roll. En ny form av solidaritet och sammanhållning växte fram och synen på den egna fackliga organisationen förändrades. Kommunalarna blev medvetna om sig själva som ett kämpande kollektiv. Aina, barnskötare och facklig företrädare på sektionsnivå, beskriver detta som det bästa med strejken och menar att det var olikt något hon tidigare upplevt:

Vi var så starka, det kändes att vi höll ihop på något sätt, på något konstigt sätt. Det har vi aldrig gjort innan. Då liksom var det skönt att vara kommunalare, alltså jag tillhörde Kommunal, för att vi är så himla starka när vi är tillsammans, för stunden var det fint. [...] Man har aldrig känt att barnskötarna var så starka tillsammans.

Eftersom offentliganställdas strejker inte drabbar arbetsgivaren ekonomiskt blir de framförallt politiska maktkamper, där de som strejkar är beroende av att vinna sympati hos allmänheten. Det innebär att man måste vända sig utåt på olika sätt, för att skapa opinion.

För kommunalarna karaktäriserades strejken därför av ett myller av lokala aktioner, som att bilda en mänsklig kedja genom staden, cykla stafett med en budkavle, manifestera med sambaorkester eller uppmåna bilister att tuta för

högre löner. Den blev en arena för kollektivt lärande; en slags snabbkurs i att vara ”facklig” och samtidigt en öppning mot praktiker som inte tillhör den fackliga vardagen. Lena, vårdbiträde och sektionsordförande, tycker att strejken i hennes sektion blev som en skola i facklig organisering, men också ett tillfälle att lära sig mer om hur det omgivande samhället fungerar:

[...] det blir en gigantisk lektion i samhällsskunkap. Alltså det sporrar en till att- ja, dels så får man ju lära sig rent praktiskt vad en strejk innebär men sen blir man ju också intresserad av att läsa ”vad säger politikerna, vad tycker de?”, alltså det blir väldigt- jag tror att det blir en ganska hög kompetenshöjning på allmänbildningen, eller vad man ska säga, under en strejk.

De praktiska erfarenheterna från strejken skapade nya visioner om vad facket borde vara – en levande folkrörelse med stark sammanhållning som kämpar för ett tydligt och radikalt mål. Mer än ett decennium senare talar flera intervjupersoner fortfarande om strejken som ett ideal för facklig verksamhet och kontrasterar den stora uppslutning och kampann som präglade konflikten mot vardagens mer tungrodda fackliga arbete.

Den starka sammanhållningen och ökade aktivitetsgraden under strejken kom inte från ingenstans– många jobbade intensivt med att hålla igång den grundläggande infrastruktur som gjorde att solidariteten kunde frodas. Aina berättar om hur strejkarbetet fyllde hela tillvaron och skapade känslan av att befinna sig i en annan värld:

Alltså man hamnade i en annan värld som man aldrig upplevt tidigare, det var så starkt, alla höll ihop och det bara flöt. [...] Man var som i en stor bubbla, man såg bara det som var aktuellt för oss, jag vet inte - man glömde bort allt det övriga på nåt sätt. Alltså, när jag kom hem planerade jag hur jag skulle göra nästa dag, så det var det livet man levde. Det gör man inte annars, man har hundra saker i skallen som man ska göra, men på nåt sätt tog den [strejken, min anm.] så mycket plats.

Strejken innebar ett tydligt brott mot vardagliga rutiner; en övergång till helt andra former av social aktivitet än lönearbete och det vanliga fackliga arbetet.

När Kommunals förbundsstyrelse i slutet av maj – efter fem veckors konflikt och bara dagar innan sympatiåtgärder från Seko och Transport skulle ha trätt i kraft – valde att acceptera

medlarnas bud och teckna ett nytt avtal blev besvikelsen stor bland medlemmar och lokala företrädare. Reaktionen handlade delvis om att det ekonomiska utfallet inte blev vad man hade hoppats på och kommit att uppfatta som möjligt att få igenom. Istället för 5,5 procent att fördela i de lokala förhandlingarna prioriterades stora yrkesgrupper i vård och omsorg, där bland andra undersköterskor fick 5 procent första året och barnskötare 5 procent andra året, medan övriga fick lägst 2,6 procent första året och 2 procent andra året. Lågstalönerna höjdes till 14 000 kronor i månader, men omfattade bara de som hade yrkesförberedande gymnasieutbildning och minst ett års sammanhängande erfarenhet i sitt yrke. Besvikelsen berodde dock inte bara på det nya avtalet. Den mer kollektivistiskt präglade tillvaron med ökat fackligt gräsrotsengagemang lämnade efter sig en tomhet och en känsla av saknad. Flera intervjupersoner beskriver hur luften gick ur dem och att det var svårt att förstå att livet nu skulle återgå till det normala.

Både i forskningen om arbetarrörelsen och i arbetarrörelsen själv tenderar mycket att kretsa kring rörelsens ”kroppsliga” former, så som organisationsstrukturer, parlamentarisk representation och medlemsantal. Men styrka och framgång hänger samman med rörelsens förmåga att frammana något som är större än detta – solidaritet. Känslan av solidaritet är det som kan lyfta en situation – ett möte, en flygbladsutdelning eller att bre smörgåsar till strejkvakter en tidig morgon – till en annan nivå; omvandla den till en nästan helig upplevelse. Dessa aspekter av organisering hamnar ofta i skymundan bakom sådan framgång som går enkelt att mäta, som en procentsats i avtalet eller ett antal mandat i valet. Men eftersom kollektiv styrka och solidaritet är själva grundförutsättningen för att kunna lyckas med det mätbara borde vi kanske intressera oss mer för det.

Kommunalarnas berättelser om våren 2003 visar att även om man inte lyckas driva igenom alla sina krav så finns det andra vinster som är värda att lyfta fram. En viktig lärdom är att när vi tar strid för någonting med andra så utvecklas vi som individer och kollektiv. Det betyder att man inte behöver vara fullärd, använda de rätta orden eller vara en särskild sorts människa för att kunna vara med. Det betyder också att vi inte måste vara likadana för att kunna göra saker tillsammans. I det kollektiva handlandet knyts nya band och solidaritet och gemenskap framträder därmed som en realitet, inte bara som en utopi. <<