

En grön utopi?

Karl Palmås

Anförande vid Museions seminarium "Vem behöver utopier?"

12 november 2008

Version 1.2

Går det att tala om utopier, nu när vi äntligen har lämnat det 1900-tal vars utopier skapade så många offer? Det känns som att vad vi än säger om utopier idag måste utgå från en förhoppning om en utopi som är befriad från begrepp som "framsteg" och "öde". En utopi som är befriad från universalism, essensialism och nedkallandet av transcendentia Sanningar.

Min uppgift – att prata *grön* utopi – är dubbelt svår. Vad särskiljer ett grönt politiskt perspektiv; nu när *alla* partier talar om "klimatpolitik", "hållbar utveckling", "det gröna folkhemmet" och "cleantech"? Vilken väg skall de gröna i Sverige ta, på resan från enfrågeparti till en mer allmänpolitisk kraft, till en politisk hållning med ett bredare fokus?

Vi kan diskutera de gröna på två vis – ett tråkigt, och ett roligt.

Det tråkiga vore att diskutera dessa frågor politiskt-taktiskt; valsociologiskt. Utifrån detta perspektiv verkar det som om de gröna borde börja prata om andra saker än miljö. Finns det väljare som föredrar just den *särskilt gröna* versionen av miljöpolitik? Finns det väljare som i längden accepterar att den gröna politiken inom, säg utrikespolitik, helst bör koka ned i ett miljöperspektiv? Och finns det väljare som accepterar att partiet – när kopplingen till miljön blir alltför *långsökt* – faller tillbaka i en mer eller mindre godtycklig blandning av de tre moderna ideologierna?

Med andra ord: Kan de gröna fortsätta att vara ett "*miljöparti*"? I så fall, kan vi behålla ordet "miljö", i ordets traditionella mening?

Det roligare sättet att diskutera de gröna är att lyfta en teoretisk diskussion om grönhetens framtid. Om vi relaterar den gröna idédebatten till samtida diskussioner inom samhällsvetenskap och humaniora ställs vi inför ett problem. Bland samhällsvetare och humanister har det blivit alltmer vanligt att kritisera den moderna uppdelningen mellan Natur och kultur. Som ett led i samma utveckling har uppdelningen mellan objekt och subjekt – mellan icke-människor och människor – problematiserats.

Än så länge har dessa intellektuella strömningar inte riktigt fastnat i den svenska kulturdebatten. (Av samma skäl har de ännu inte gjort något avtryck i den *politiska* debatten.) De tänkare som problematiserat uppdelningen mellan natur och kultur har nästan uteslutande missuppfattats. När *Axess* skriver om Bruno Latour avfärdas han – felaktigt – som postmodernist och socialkonstruktivist.¹ När *Arena* skriver om Donna Haraway ett år senare hyllas hon – lika felaktigt – som socialkonstruktivist².

Såväl högerens som vänsterns mest framstående skribenter missar målet: Latours och Haraways

arbete är en uppgörelse med tanken om att någonting kan vara blott och bart *socialt* konstruerat. Visst, maktspel mellan människor påverkar vår förståelse av världen, men även icke-mänskliga aktörer deltar i detta spel. Människor och icke-människor spelar alltså på samma spelplan. Världen konstrueras ständigt, men inte bara *socialt*.³ Naturen och kulturen är *ömsesidigt* konstituerande. De bör analyseras symmetriskt.

Tänk Kubakrisen: Visst, ett djupt “mänskligt” spel mellan amerikaner och ryssar som försöker tolka varandra. Men även ett spel där en ny organism – kärnvapen – *agerade* enligt sina ramar. Vad bryr sig en neutron om människors kalla krig? Den förhåller sig bara till det som *vi* kallar fission, kritisk massa osv. Själva *tillblivelsen* av denna organism var alltså politisk – den förändrade maktrelationer mellan oss människor, för alltid.⁴ Och, som vi vet, var ju denna tillblivelse *i sin tur* en del av människors maktspel. Och så vidare. Återigen: Naturen och kulturen är *ömsesidigt* konstituerande.

Så länge vi behåller separationen mellan Natur och kultur kommer vi att vara kvar i ändlösa diskussioner om arv och miljö, biologi av den värsta sorten eller “sociologi” av den värsta sorten. I dessa diskussioner inordnar sig antagonisterna – alltid lika förutsägbart – enligt höger-vänster-skalan. Låt oss därför göra vad progressiva samhällsvetare och humanister gjort för länge sedan – sluta tala om Naturen skild från kulturen. Från och med nu skall vi bara prata om “naturkulturer”.

Detta får självklart viktiga konsekvenser för ett politiskt perspektiv som gjort sig beroende av idealet om den objektiva, oförstörda Naturen. Naturen som finns “där ute”, särskild från oss människor. Vi är förvisso beroende av denna Natur, men den är, icke-desto mindre av en annan art. Vi människor – våra samhällen, vår kultur, våra sinnen – är *ontologiskt* annorlunda än Naturen. Grön politik måste, i så fall, gå ut på att bevara denna Natur. Det *vi* gör, måste underställas det som *den* gör.

Men, som sagt, detta håller ju inte längre. En grön politisk hållning som inte anpassar sig till detta skifte kan helt enkelt inte hoppas på en hållbar utveckling.

Samtidigt våras det ju för de gröna. Inte så mycket för att klimatfrågan blivit politiskt allmängods, utan just för att det blir allt svårare att *inte* förstå världen såsom beroende av materiella resurser. Det blir allt svårare att *inte* se världen som ett flöde av materia och energi. För att återknyta till ovanstående – det blir allt svårare att *bara* se världen i termer av rent mänskliga maktspel.

Ett exempel: Vi är glada över att Barack Obama bestämmer i Vita Huset. Men samtidigt blir det alltmer uppenbart att nedmonteringen av det unilaterala USA inte bestäms av vem som sitter i ovala rummet, utan av landets beroende av ett kontinuerligt flöde av pengar och energi.⁵ Ett flöde som idag kommer från Kina, Ryssland och så kallade gulfstaterna – länder med en annan utrikespolitisk agenda. Detta kommer att kosta i amerikanskt politiskt inflytande. Kort sagt; Obamas jobb är att finna en acceptabel avvägning mellan recession och nedtonade maktambitioner.

Paul Virilio skriver att upprätthållandet av en stat ytterst är en fråga om logistik – en fråga om att upprätthålla en “beboelig cirkulation” av människor, mat, energi, pengar, avfall osv. Applicera detta på Obamas otacksamma utmaning: Världens i särklass mest skuldsatta land går under om omvärlden inte pumpar in mer kapital och olja – “avstannandet är död”⁶ – och endast “auktoritär-kapitalistiska”⁷ stater kan säkra denna cirkulation. Krig brukade handla om att ha en logistisk kapacitet att hypotetiskt sett kunna slå ut sin fiende – exempelvis genom en flotta som väntar på att skickas ut i krig. Dagens “fleets-in-being” är inte bara sammansatta av hangarfartyg och kustkorvetter – dagens maktmedel är sammansatta av *ren och skär energi*.

Ni förstår kanske vart jag är på väg – nya politiska utopier kan sättas samman genom nya *materialistiska* beskrivningar av världen. Här menar jag inte “materialism” i meningen “basen bestämmer överbyggnaden” eller “intresset ljuger aldrig”. Däremot tror jag att ett förnyat intresse för materialitet – ett intresse som redan gjort rejäla avtryck inom akademien – kan förnya vår syn på det politiska. De senaste årtiondenas fokus på att diskutera samhälle och politik uteslutande i termer av text, diskurs och narrativ känns alltmer utspelad. Vi behöver uppenbarligen politiska strategier som går bortom subversiva läsningar och dekonstruktion (i ordets vardagliga bemärkelse).

Hardt och Negri är en del av rörelsen bort från “textbesatta”, antropocentriska analyser av världen. Deras arbete är fullt av icke-mänskliga aktörer; de kroppar och de kärlekar som diskuteras är inte strikt mänskliga. Multituden, exempelvis, är en aktör, men inte en mänsklig sådan. Denna aktör kan aktualiseras som ett assemblage av mänskliga aktörer, som i sin tur är assemblage av icke-mänskliga aktörer (bakterier, memer etc.).

Vi kan alltså sätta in Hardt och Negris multitud i en värld som populeras av olika nivåer av emergenta varelser. Drivna av Batailles solljusdrivna tryck⁸ sätts de samman, nerifrån och upp: Mikroorganismer, memer, och människor; syjuntor, städer, och stater.⁹ I dessa “kaskader av liv” är alltså människan *en* av flera nivåer av emergens. Multituden kan ses som en nivå av emergent liv som ännu inte aktualiserats.

Katrine Kielos menar att multitud-ordet “låter som vore det ett djur med horn”.¹⁰ Och absolut, beskrivningen av multitudmonstret är ibland lätt sci-fi, ibland lätt religiös. Men samtidigt lånar Hardt och Negri från naturvetenskaperna, inte minst biologin och – i karaktäriseringen av svärmens intelligens – AI-forskning. Mycket riktigt skriver de att det behövs en ny vetenskap för att förstå multituden.¹¹ The Science Wars är över; naturvetarna måste vara med i byggandet av denna nya politiska utopi.

När allting är natur-kulturer blir ju naturvetenskaperna så mycket mer intressanta för vår förståelse av samhälle, politik och kultur. Exempelvis; bör vi förstå det ivriga nedladdandet av Arbogabilderna som något “djupt mänskligt”, eller skall vi se det som en *epidemi*¹², effekten av ett virus som kunnat sprida sig först då en viss *mediaekologi* blivit till? Vår tolkning av fenomenet har direkta effekter på ansvarsutkrävandet: Är det The Pirate Bay's “fel” att nedladdningen eskalerar, eller är det assemblaget kvällstidningar/TV/BitTorrent-trackers/protestliste-email som skapat en miljö där “nedladdningsimpulsen” sprider sig som en löpeld?¹³

Det naturvetenskapliga fält som kanske har de mest intressanta implikationerna för politiskt tänkande är den neodarwinistiska strömningen inom evolutionärbiologin. Sånär inför Darwins 200-årsdag kan vi kosta på oss att närma oss evolutionärt tänkande, även inom politiken. Det centrala i sammanhanget är att komma ihåg att evolutionära processer är *kontingenta*, *icke-linjära* och *blinda*. Det är alltid tillfälligheter som styr organismers tillblivelse och avklingande, och den process som styr detta har absolut inget att göra med det som människor kallar “styrka” eller karaktär. Inte heller rör sig evolutionen mot något “globalt maximum” eller någon “högre” form av existens. Vad bryr sig evolutionära processer om det som vi människor brukade kalla “framsteg”?¹⁴

Från evolutionärbiologer som Stuart Kauffman kan vi lära oss mer om just den typ av emergenta strukturer jag talade om tidigare.¹⁵ Visst, evolutionen bör delvis förstås som en process där någorlunda sammanhållna och “autonoma” organismer muterar och blir föremål för naturligt urval. Men evolutionen är även en process som kontinuerligt skapar nya organismer utifrån oväntade kombinationer och symbiotiska samarbeten mellan olika organismer, vilka *tillsammans* blir en ny organism, som i sin tur ingår symbiotiska samband med ytterligare organismer.

När Manuel DeLanda skriver sin icke-linjära historia är det just med dessa processer i åtanke. Historien skall förstås som en myller av självreplikerande processer som hakar i varandra, och som i all denna röra kan skapa nya, "symbiogenetiska" fenomen.¹⁶ Strukturers egenskaper bestäms alltid av de *interaktioner* som uppstår mellan dess beståndsdelar.¹⁷ Så, med hjälp av samtida evolutionärbibliologi kan vi komma ifrån den essentialism som naturvetare ofta förknippats med – och som dessvärre levtt kvar i de tänkare som gjort det mänskliga språket till människans essens.

För att återgå till ämnet "politiska utopier"; här hamnar vi i en utopi-agnostisk position inför framtiden. Historien är inte på väg någon särskild stans. Allt som finns är flöden av materia-energi och replikatorer, allt som finns är icke-linjära tillblivelser – och vi skall vara glada om vi kan leva i dessa. Har vi tur kan vi kanske påverka några av dem, och på så vis göra livet lite mer levbart för oss. Någon slutgiltigt "globalt maximum" existerar inte – detta luktar ju gammal socialdarwinism. Allt vi kan göra är att experimentera med flödena. Som DeLanda skriver, det finns inget förlovat land, och inte heller något socialism-guld vid regnbågens slut.¹⁸

Detta betyder inte att vi inte skall kämpa för frihet och rättvisa. Slavoj Zizek skriver, apropå tortyren av Khalid Sheik Mohammed, att "de främsta offren för offentligt erkänd tortyr är vi alla, den allmänhet som informeras om tortyren. Vi bör alla vara medvetna om att en värdefull del av vår kollektiva identitet har gått oåterkalleligt förlorad. Vi befinner oss mitt uppe i en process av moralisk korruption: de som har makten försöker bokstavligen knäcka en del av vår etiska ryggrad, de vill förminska och upphäva det som med fog kan sägas vara civilisationens största landvinning, utvecklingen av vår spontana moraliska känslighet."¹⁹

Notera att Zizek fördömer tortyren *utan* att luta sig mot "förnuft", eller några förmodade "naturliga rättigheter". Civilisationens största landvinning – utvecklingen av vår spontana moralitet – är ett *kontingent* utfall av olika kulturella replikatorer. Vi har haft turen att leva i denna moraliska ekologi; den har tjänat oss väl; därför bör den försvaras. Richard Rorty säger samma sak om de demokratiska friheter som vuxit fram under det senaste århundradet – de har uppstått kontingent, och det finns ingenting som säger att de kommer att vara med oss om ytterligare hundra år.²⁰

Detta evolutionära perspektiv är, i själva verket, inte så långt ifrån det som John Gray kallar "liberalismens andra ansikte".²¹ Den anglo-amerikanska liberala traditionen har alltid inkluderat tänkare – exempelvis David Hume²² – som förnekat existensen av universella principer, exempelvis tanken om naturliga rättigheter. Än mer har de förkastat den "upplysningsliberala" föreställningen om att världen bör konvergera mot en universellt giltig utopi. Det enda vi kan hoppas på är *modus vivendi*; fredlig samexistens. Dessa *modus vivendi*-tänkare har dock aldrig fått plats i den svenska "liberala" traditionen. Kanske borde vi gröna adoptera dem?

Låt oss repetera: Nu när vi inte längre tror på uppdelningen mellan natur och kultur måste vi gröna finna nya sätt att beskriva världen på. Vi måste teckna alla de natur-kulturer som vi lever i på symmetriska vis. Vi kan därför säga att allt är flöden av materia-energi, att allt är smittor, att allt är evolution.

Felix Guattari skrev 1989 ytterligare en version av samma refräng. I hans essä *The Three Ecologies* hävdar han att en förnyad grön rörelse bör utgå från att *allt är ekologier*. Den gröna rörelsen har traditionellt fokuserat på den ekologi som finns "därute" i Naturen, och därmed negligerat de andra två ekologierna – de *samhälleliga* och *mentala* ekologier som vi lever i. Just utifrån tanken om att Natur och kultur inte kan separeras²³ menar alltså Guattari att den gröna rörelsen måste acceptera en generalisering av ekologi-begreppet.²⁴

Denna generalisering innebär exempelvis att politisk ekonomi – Marx-territoriet – beskrivs i ekologiska termer. Detsamma gäller Freud-territoriet. För att komplicera framställningen ytterligare är de tre ekologierna inflikade i varandra. Vidare går inte heller den “första” ekologin – Naturens ekologi – fri från Guattaris konceptuella arbete. “Miljön” är inte bara den gudomligt skapade miljön, utan även den miljö som vi människor bygger. I slutändan är en skog och en stad bara en fråga om olika maskiner. Därför är denna “första” ekologi en “maskinsk ekologi”, en mekanosfär.²⁵

Även hos Guattari finner vi en sensibilitet för det icke-linjära och öppna i historiens utveckling. De tre ekologierna är inte givna eller slutna. De kan uppvisa självreglerande egenskaper, men kan även “bifurkera” och därmed uppnå nya semistabila tillstånd.²⁶ Och – som redan hintats – det som väntar efter en sådan bifurkation behöver inte vara gott. I ekologiernas icke-linjära historia finns det ingen plats för teleologi.

Vissa bedömare har ställt sig frågande inför Deleuze och Guattaris världsbild – om världen är icke-linjära flöden av materia-energi, där människans inverkan bara är marginell, vilket utrymme finns då för politisk påverkan? Det deleuzoguattarianska svaret är tvåfalt: Bara för att icke-mänskliga aktörer är en del av politiken betyder inte detta att människor *inte* kan skapa nya världar.²⁷ Dessutom: Det är precis när vi accepterar – och börjar förstå – icke-linjäriteten i världen som vi kan välja våra fajter, och försöka finna de situationer då bifurkationer kan skapas.²⁸

Och även om detta materialistiska perspektiv detroniserar det mänskliga språket – världen är inte bara textspel – så kan tankar och teorier förändra världen. Vårt tal och vår kommunikation bör *också* ses som replikatorer, vilka ingår som konstituerande delar i dessa ekologier. En ny ekosofisk diskussion kan därför skapa ett samhälle där våra energier “kanaliseras i mindre absurda, mindre enkelriktade riktningar”.²⁹

The Three Ecologies är starkt influerad av Gregory Batesons *Steps to an Ecology of Mind*, som utforskar tanken om “mind” som en ekologi. ”Minds” är inte bara aktualiserade i mänskliga sinnen, utan även i övriga organismer, såväl som i datorer. Dessa “minds”, menar Bateson uppstår i symbiosen *mellan* olika entiteter. Han är alltså helt i linje med ovan nämnda biologer och filosofer: Istället för att se enskilda, autonoma arter som fokus för evolutionen bör vi studera de symbiotiska förhållanden som uppstår mellan flera olika, ofta heterogena, arter.

Guattaris essä inleds med ett citat från Batesons “Pathologies of Epistemology”, om hur dåliga idéer bör ses som ogräs, som en oönskad organism som sprider sig i våra sinnen.³⁰ Guattari plockar upp detta i relation till de mentala ekologin som uppstår i dagens medialiserade verklighet.

Men Batesons tankar om mer eller mindre sjuka mind-ekologier verkar även på en högre nivå. I kapitlet “From Versailles to Cybernetics” berättar Bateson om två världförändrande händelser som skett under hans livstid: Dels Versailles-freden, som satte ekologin mellan stater i obalans (och därmed påverkade hela det blodiga 1900-talet), dels upptäckandet av cybernetiken, med vilken vi kan lära oss förstå dessa obalanser. Under föreläsningen, som hölls 1966, visar han sympati för den generation som bara ser galenskap i världen, men inte sett hur denna sjuka ekologi blivit till.³¹

Så, med andra ord, internationell politik kan ses som ekologier av tillit som byggs upp över tid. Omvänt kostar nedbrytandet av dessa ekologier liv. Här börjar vi närma oss traditionellt IR-territorium - om diskussionen mellan realister och liberaler. Ett grönt perspektiv lutar, som jag ser det, åt det liberala, med dess fokus på att aktivt skapa ömsesidiga beroenden mellan stater. Ju mer vi kan bryta ned misstanke, genom dessa ömsesidiga beroenden, desto bättre.

En annan ekologi som det gröna perspektivet kan lyfta fram är den som berör demokratin. Kom ihåg – Deweys mått på en god demokrati är huruvida den lyckas bära ett oändligt antal *publics* kring sakfrågor. Lägligt nog har Latour talat om dessa i termer av “atmospheres of democracy”. Att främja en demokrati är som att odla – och se efter – ett ekosystem av miljoners miljoners *publics*.

Hur skall en politik som öppnar upp *publics* kring sakfrågor se ut? Här känns det som att många av de frågor som lyfts inom open source-/copyleft-/kopimist-miljöerna är relevanta här – på vilket sätt verkar dagens syn på ägande/icke-spridning av kunskap/information anti-politiskt (stänger ned, snarare än öppnar upp, för diskussion)?

Dessa miljöer har även producerat tankar som hjälper oss se på ekonomin på nya vis. De logiker som dominerar inom världen av datorer och hackers har alltmer visat sig användbara för att förstå hur de ekonomiska ekologierna utvecklats under de senaste århundradena. Det sägs att vi lever i en marknadsekonomi, men den moderna ekonomins historia är en av hierarkisering. Redan Braudel, Galbraith och Chandler pratade om hur antimarknadernas synliga hand alltmer tagit över ekonomisk verksamhet – men det var hackers som renodlade analysen av “katedraler” och “basarer”.

Kort sagt, under 1900-talet har varit ett enda långt inlåsnande av kunskap och ekonomisk aktivitet, alltifrån den katedralslögik som vi lärt oss bemästra under den moderna eran. Även filosofer har tecknat denna process: Foucault var inne på liknande tankar i *Övervakning och Straff*.³² Deleuze och Guattari menar att denna hierarkiseringsprocess bör ses som en utveckling där vi människor lärt oss att tämja de stratifieringsprocesser som vi ser lite överallt i världen.³³

Det som varit så hoppingsivande i hackarnas diskussion är löftet om den basar-logik som vi ser verka inom nya medier – bland Linuxprogrammerare, inom användargenererade tjänster, osv. Genom etablerandet av ett enkelt protokoll för mass-samarbete kan vi skapa organisationer – eller skall jag säga “organismer” – som sopar banan med militäriska beslutshierarkier.

Det vi ser nu, bland det som jag kallar 99-tänkare, är att dessa kategorier börjar användas i andra kontexter än i relation till nya media. Hackarnas etik – och själva bilden av världen *som* en dator/ett datornätverk³⁴ – har börjat replikera sig.

Även Hardt och Negri är 99-tänkare. Det är uppenbart att deras tankar om multituden och svärmens intelligens är påverkad av datorvärlden. Dessutom är deras syn på kapitalismen är mindre motor-lik än andra Marx-inspirerade tänkare. Med andra ord: Datortänket har även spritt sig även till Hardt och Negris sinnen.

Multitudbegreppet, lånat från Spinoza, har också en hel del 99 i sig. Jag nämnde ovan att multituden beskrivs som en kropp, en organism, snarare än en organisation. Detsamma gäller diskussionen om basarstrukturer. Bägge beskrivs som självorganiserade system – en term lånad från biologin. Mycket riktigt: De kanske intressantaste analyserna av “basarlogiken” kommer från evolutionärbioologer som Kauffman, Varela och Maturana. Bland dessa tänkare finner vi nämligen idéer som förklarar *hur* denna “självorganisering” kan uppstå – hur den kan lockas fram. Dessvärre är humanister mycket sämre på denna punkt.

Ytterligare ett exempel: Tänk er den avslutande scenen i *V för Vendetta*. Helt plötsligt väller hela populationen ut på gatorna. Man ser inte staden för massan har tagit över; av folkflödet att döma verkar det som att alla gator är enkelriktade.³⁵ Multituden har gått från att vara en potentialitet till en aktualitet – och eftersom en härskare aldrig kan härska över hela populationen samtidigt är makten

övervunnen. Hur kunde detta ske?

Ett självorganiserande system bör förstås utifrån de “abstrakta logiker” som gör att denna organism kan bli till. Det kräver i allmänhet ett minimalt protokoll – några enkla tumregler – för hur dess beståndsdelar skall förhålla sig till varandra.³⁶ Tänk hur slime mould-celler går samman till slemmig massa: I kristider, sänd ut signalsubstanser, och följ andras signalsubstanser. Eller tänk Wikipedia: Gå in på wikipedia.org, sök din info, klicka på “edit” om du vill bidra till kunskapsbanken. När sådana enkla tumregler verkar på en massa så kan det – om man har tur/otur – rassla till i systemet.

Genom protokollet specificeras hur man kan locka fram självorganiseringens logik, men det är svårare att styra vad som blir det emergenta resultatet. Och det är detta som är det vackra i självorganiseringen. Detta tar oss till de två problem som Hardt och Negris utopi dras med:

För det första finns det *alltför lite* diskussion om denna abstrakta logik i Hardt och Negris multitudesbegrepp. De är inne på helt rätt frågeställning – hur skapas en politiskt subjekt? – men orkar aldrig borra ned i de materiella detaljerna för hur tillblivelsen skall ske. De talar om en ny vetenskap kring multituden³⁷, men engagerar sig aldrig i de tankar som faktiskt finns om självorganisering. Snarare fastnar de i begrepp – “checks and balances, rights and guarantees”³⁸ – som hör katedraler till.

För det andra finns det *alltför mycket* av specificerande av vad multituden bör göra då den eventuellt aktualiserats. Det är ju multituden som skall bringa fram allt det där som står i *Imperiet* – globalt medborgarskap, medborgarlön osv. Detta problem förstärks av att de talar om multituden som en enhet, som kommer att vilja samma sak. De utgår alltså, precis som de upplysningsliberaler som kritiserats ovan, från en konvergens mot universella värden.

Multituden? Nej, multituder. Jag tror att det är allt vi vågar hoppas på.

Hardt och Negri, om jag tolkar dem rätt, hoppas dock på en Multitud av multituder. Det är en fin tanke, men jag har svårt att se hur en sådan skall uppstå utan den transcendent essensens våld. Hur annars skall denna Multitud av multituder kunna enas om att Målet – guldets vid regnbågens slut – är universellt medborgarskap och medborgarlön?

Detta strider ju mot det vi lärt oss från såväl Kauffman som Guattari: Ett autokatalytiskt system har sin egen immanenta logik, som kan inte bestämmas utifrån. Varje ekologi existerar öppet, *för sig själv*, inte slutet *i sig självt*. Det är inte upp till Hardt och Negri att bestämma – låsa – vad denna potentiella kropp skall tänka och göra.

Vi har alla rätt att tro på våra egna helgon – Jesus, Marx, Deleuze och Guattari, eller varför inte Hardt och Negri? Som Rorty skriver – Bibeln och Kommunistiska Manifestet är fantastiska skapelser. De skall förstås som små berättelser, vilka mobiliserat folk kring viktiga frågor. (Med vår gröna vokabulär kan vi kanske beskriva dem som replikatorer som skapat affekter mellan människor?) Däremot bör de inte läsas som Stora Texter – som profetior med sanningsanspråk.³⁹

Problemet uppstår när alla börjar tro på *samma* helgon, eller när någon börjar utöva våld genom att nedkalla något enskilt helgons transcendent makt. Allt vi kan hoppas på är en framtid av multituder, där vi kollektivt – med hjälp av svärmens intelligens, med hjälp av basaren – eliminerat tilltron till något *särskilt* helgon.⁴⁰ Detta gäller även de som kräver universellt medborgarskap och medborgarlön.

Referenser och slutnoter

- Bataille, G. (1991) *The Accursed Share. Vol. 1: Consumption*. New York, NY.: Zone.
- Bateson, G. (1972) *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago, IL.: Chicago University Press.
- Bonta, M. & J. Protevi (2004) *Deleuze and Geophilosophy: A guide and a glossary*. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- von Busch, O & K. Palmås (2006) *Abstract Hactivism: The making of a hacker culture*. London: OpenMute.
<http://www.isk-gbg.org/99our68/AbstractHactivism.pdf>
- _____ (2008) "Cities are flows of urban magma", i M. Rosengren (red) *The Politics of Magma*. Göteborg: Art Monitor.
- DeLanda, M. (1997) *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York, NY.: Zone.
- _____ (2006) *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum.
- _____, J. Protevi & T. Thanem (2005) 'Deleuzian Interrogations: A Conversation with Manuel DeLanda, John Protevi & Torkild Thanem', *Tamara: Journal for Critical Postmodern Organization*, Vol. 4, No. 4.
<http://www.dif-ferance.org/Delanda-Protevi.pdf>
- Deleuze, G. & F. Guattari (1988) *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. London: Athlone.
- Foucault, M. (1977) *Discipline & Punish*. London: Penguin.
- Kauffman, S. (1996) *At Home in the Universe: The search for laws of complexity*. London: Penguin.
- Latour, B. (1988) *The Pasteurisation of France*. Cambridge, MA.: Harvard.
- _____ (1999) *Pandora's Hope*. Cambridge, MA.: Harvard.
- Lucas, E. (2008) *The Next Cold War: How the Kremlin menaces both Russia and the West*. London: Bloomsbury.
- Gat, A. (2007) 'The return of authoritarian great powers', *Foreign Affairs*, July/August.
- Guattari, F. (2008) *The Three Ecologies*. London: Continuum.
- Gray, J. (2000) *Two Faces of Liberalism*. New York, NY.: The New Press.
- Hardt, M. & A. Negri (2004) *Multitude: War and democracy in the age of empire*. New York, NY.: Penguin.
- Rorty, R. (1999) *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin.
- Schneider, J. (2005) *Donna Haraway: Live Theory*. London: Continuum.
- Tarde, Gabriel (1899) *Social Laws*. New York, NY.: Arno Press.
- _____ (1903) *The Laws of Imitation*. New York, NY.: H. Holt and Company.
- Virilio, P. (2006) *Speed and Politics*. New York, NY.: Semiotext(e).

- 1 Se *Axess*, nummer 5, 2007. Temat – “postmodernismens kris” – säger allt.
- 2 Se *Arena*, nummer 1, 2008, artikeln “Naturens pinsamma närvaro”.
- 3 Joseph Schneider menar att Haraways arbete kan förklaras enligt följande: “To oversimplify, only some of the construction work done might properly be called 'social' if term is taken to imply the involvement of humans alone.” (Schneider, 2005: 37) Bruno Latour har varit än mer sloganartad: “Yes, society is constructed, but not socially constructed.” (Latour, 1999: 198)
- 4 Bruno Latours arbete utgick ursprungligen från att studera just vetenskapsmän – framförallt hur deras arbete med att “fånga Naturen” står i ömsesidigt beroende till samhälleliga, kulturella och politiska proceseer. Det är här som fokus ofta hamnar på de icke-mänskliga aktörer som inte fångas i “sociala” förklaringar av vetenskapen. Som han skriver om Louis Pasteurs arbete: “Conservatism, Catholicism, love of law and order, fidelity to the Empress, brashness, passion—those are approximately all we get of the 'social factors' acting on Pasteur. But they are not much if we put on the other side all the scientific work to be explained.” (Latour, 1988: 257–258)
- 5 Detsamma gäller för övrigt EUs relation till Ryssland. Exempelvis menar *The Economist*-journalisten Edward Lucas att Rysslands utrikespolitik inte bör förstås i militära termer, utan i penga- och energitermer: “The big strategic worry used to be Soviet navy's capacity to blockade Europe's sea lanes. Now it is Gazprom's ability to blockade its gas pipelines. Once it was the Kremlin's tanks thundering into Afghanistan that signalled the West's weakness; now it is Kremlin banks thundering through the City of London.” (Lucas, 2008: 14)
- 6 “Stasis is death, the general law of the world. The State-fortress, its power, its laws exist in places of intense circulation.” (Virilio, 2006: 89)
- 7 Termen “authoritarian capitalism” kommer från Gat (2007).
- 8 Bataille (1991) hävdar ingen organism kan ta till sig all den energi som den exponeras för. Varje organism – en växt, en människa, en stat – måste därför slösa bort denna “fördömda del” av energin. Detta energiöverflöd utgår från det enkla faktum att att solen lyser på jordytan, och därmed bidrar med ett kontinuerligt flöde av energi. Det är alltså detta “superöverflöd” av energi som skapar det “tryck” som vi alla drivs av.
- 9 DeLanda (2006) är kanske den mest tillgängliga genomgången av detta nerifrån-och-upp-perspektiv.
- 10 Se *Arena*, nummer 2, 2008.
- 11 Hardt & Negri (2004: 353)
- 12 Denna epidemiologiska ansats har på senare år genomgått en renässans, inte minst i relation till Bruno Latours (2005) arbete med att populärisera Gabriel Tarde (1899; 1903).
- 13 Tarde skrev för mer än hundra år sedan: “We . . . no longer have epidemics of penitence, . . . but we do have epidemics of luxury, of gambling, of lotteries, of stock-speculation, of gigantic railroad undertakings, as well as the epidemics of Hegelianism, Darwinism etc.” (Tarde, 1903: 146)
- 14 Om evolutionsprocessen var filosof hade den säkerligen varit den första upplysningskritikern.
- 15 Se exempelvis Kauffman (1996).
- 16 DeLanda (1997)
- 17 DeLanda (2006) talar här om att assemblage alltid blir till genom “relations of exteriority”. Detta begrepp innebär att “a component part of an assemblage may be detached from it and plugged into a different assemblage in which its interactions are different. [...] Relations of exteriority also imply that the properties of the component parts can never explain the relations which constitute a whole.” (DeLanda, 2006: 10-11)
Jämför med fallet med Arbogabilderna: Det finns ingenting *i* oss människor som får oss att ladda ned, begäret uppstår *i sammansättningen* av oss, kvällstidningar, TV-program, BitTorrent-trackers, protestliste-email osv.
- 18 Utifrån de deleuzoguattarianska begreppen deterritorialisering/(re)territorialisering menar DeLanda att “precautions are necessary in a world that does not possess a ladder of progress, or a drive towards perfection, or a promised land, or even a socialist pot of gold at the end of the rainbow.” (DeLanda, 1997: 273)
- 19 Se *Aftonbladet* 29/3/2007, alternativt *New York Times* 24/3/2007.
- 20 Rorty (1999)
- 21 “Liberalism has always had two faces. From one side, toleration is the pursuit of an ideal form of life. From the other, it is the search for terms of peace among different ways of life. In the former view, liberal institutions are seen as applications of universal principles. In the latter, they are a means to peaceful

coexistence. In the first, liberalism is a prescription for a universal regime. In the second, it is a project of coexistence that can be pursued in many regimes.

The philosophies of John Locke and Immanuel Kant exemplify the liberal project of a universal regime, while those of Thomas Hobbes and David Hume express the liberalism of peaceful coexistence. In more recent times, John Rawls and F.A. Hayek have defended the first liberal philosophy, while Isaiah Berlin and Michael Oakeshott are exemplars of the second.” (Gray, 2000: 2)

- 22 “In contrast to Locke, Hume did not seek to found society on shared beliefs. For Hume, society stands not on any foundation of first principles or common belief but on shared practices. [...] nature and convention, not reason, sustain morality and society.” (Gray, 2000: 28)
- 23 “Now more than ever, nature cannot be separated from culture; in order to comprehend the interactions between ecosystems, the mechanosphere and the social and individual Universes of reference, we must learn to think 'transversally'. Just as monstrous and mutant algae invade the lagoon of Venice, so our television screens are populated, saturated, by 'degenerate' images and statements.” (Guattari, 2008: 29)
- 24 “Environmental ecology, as it exists today, has barely begun to prefigure the generalized ecology that I advocate here... Ecology must stop being associated with the image of a small nature-loving minority... Ecology in my sense questions the whole of subjectivity and capitalistic power formations” (Guattari, 2008: 35)
- 25 “Natural equilibriums will be increasingly reliant on human intervention ... We might just as well rename environmental ecology machinic ecology, because Cosmic and human praxis has only ever been a question of machines, even, dare I say it, of war machines. From time immemorial 'nature' has been at war with life!” (Guattari, 2008: 43)
- 26 “The principle common to the three ecologies is this: each of the existential Territories with which they confront us is not given as an in-itself, closed in on itself, but instead as a for-itself that is precarious, finite, finitized, singular, singularized, capable into bifurcating into stratified and deathly repetitions or of opening up” (Guattari, 2008: 35)
- 27 “Deleuze and Guattari do not deny that human subjects can initiate novel and creative action in the world. However, they refuse to mystify this creativity as something essentially human and therefore nonnatural. For them, the creativity of consistencies is not only natural, but also extends beyond the human realm.” (Bonta & Protevi, 2004: 5)
- 28 Bonta & Protevi (2004: 193, slutnot 6)
- 29 “Henceforth it is a question of knowing whether the new ecological operators and the new ecosophical assemblages of enunciation will succeed in channelling these gains in less absurd, less dead-ended directions...” (Guattari, 2008: 35)
- 30 “There is an ecology of bad ideas, just like there is an ecology of weeds” (Bateson, 1972: 492)
- 31 “consider the difference between my generation and you who are under twenty-five. We all live in the same crazy universe whose hate, distrust, and hypocrisy relates back (especially at the international level) to the Fourteen Points and the Treaty of Versailles.
We older ones know how we got here. [...] But from your point of view, we are absolutely crazy, and you don't know what sort of historic event led to this craziness. (Bateson, 1972: 481)
- 32 Foucault (1977)
- 33 Deleuze & Guattari (1988)
- 34 Läs mer om detta i von Busch & Palmås (2006).
- 35 Elias Canetti skriver fint om detta i sin *Massa och Makt*.
- 36 Se von Busch & Palmås (2008)
- 37 Hardt & Negri (2004: 353)
- 38 Hardt & Negri (2004: 354)
- 39 Se Rorty (1999), kapitlet “Failed prophecies, glorious hopes”.
- 40 Som DeLanda uttrycker saken i en intervju, i relation till Deleuze och Guattaris marxism: “Well, frankly, I think Marxism is Deleuze and Guattari's little Oedipus, the small piece of territory they must keep to come back at night after a wild day of deterritorializing. Who could blame them for needing a resting place, a familiar place with all the reassurances of the Marxist tradition (and its powerful iconography of martyrs and revolutionaries)? The question is whether we need that same resting place (clearly we need one, but should it be the same? Shouldn't each of us have a different one so that collectively we can eliminate them?).” (DeLanda, Protevi & Thanem, 2005)