

Ordning

Nr. 1



Historia

Ordning

Nr. 1, April 2026
Historia

Ansvariga utgivare

Edwin Kalmteg

Redaktionen

Abel Gombos
Björn Selling
Edwin Kalmteg
Emma Gustavsson
Erik Tingby
Natalie Fondin

4	Manifest	32	Varför ”Kapitalet” inte är ett historiskt verk
5	Förord	38	Politikens sekularise- ring
10	Platsen för psykets vakendrömmande	46	Naturhistoria är en självmötsägelse.
18	Att uthärda historien	52	Om mästerverket: Skapande, historia och framtid
24	Till Marx ånyo		

Ordning. Ett ord väcker känslor i alla det rör. Vare sig detta ord fungerar som interpellation, eller som budord. Vare sig detta ord skänker läsaren salig ro, eller vrede av styxiskt slag. Låt oss se till detta ord. Låt er ej förvillas av ordning, vare sig bestående eller flyktig. Om Ordning gör sig värd mer än den hänsynslösa kritiken, låt den stå som ledtråd. Lämna inga käftar på spärr, tillåt inga stekta sparvar göra intrång i gapet. Upprättar man egna doktriner mot oss flerfaldigas blott dagens fador. Skänker vi ny ordning till rådande oordning? Nej. Vi visar blott det som utgör dagens ordning, dess egentliga ansiktets uttryck. Det rör sig om redogörelse och inget mer. Det är ingen ny ordning som ska bli krönt, inga huvuden varpå kronor

placeras. När vi ställs inför detta väldiga företag, gör den sig ihågkommen, ordning. Att inte stå handfallen inför rikt arv, när dagens filosofi står splittrad, vem ska då redogöra för dess företag? Och, än mer oklart, hur gör en detta utan Ordning? Om man vill se till detta, se hit! Ordningen viker inte undan för några slutsatser, skändar inga oliktankande, dessa blott inordnas. I Ordning återfinns därför filosofins studenter, och dessa, som tidens självförståelse. Vi kan bara fullfölja ett verk i förening. Ställt i ordning finner ni allt och inget, finner ni ordningens despoti, finner ni också dess frälsning, denna ställd i Ordning.

Terry Gilliams film *Brazil* från 1985 är intressant då det mest tankeväckande med filmen kanske är meningen som inleder filmen. Framför molnen, högt uppe i himlen utan synlig mark, står det somewhere in the 20th century. Hela filmen bör ses i relation till denna mening, en mening som kollapsar ett århundrade och ger det en rumslig dimension. Det är inte självklart vilket decennium filmen utspelar sig i, kanske är det ett försök att se 1900-talet med blicken en framtida människa skulle ha, där skillnaderna decennium till decennium blivit suddiga och av tidsavståndet irrelevanta. *Brazil* handlar om teman som med all rätta kan sägas definiera 1900-talet, oöverskådlig byråkrati, massövervakning, terror, teknologin fångenskap, manipulation, illusion samt drömmen om befrielse. Konstant finns den drömmen närvarande, drömmen om en frihet bortom stadens höghus och artificiella livsvärld. I *Brazil* är denna dröm hopplös, filmen slutar inte med en besvikelse i traditionell mening, utan en fångenskap inuti en falsk dröm om frihet. Det drömlandskap som representerar drömmen om frihet är dels en förförisk kvinna svävandes bland molnen, dels ett landskap av gröna fält fritt från de mörka befästningslika höghusen. Dels sexualiteten, dels den orörda naturen.

Att detta presenteras såsom friheten, befrielsen från samhället, kan även det ses som

karaktäristiskt för 1900-talet. Århundradet var modernitetens höjdpunkt, men det århundrade då den moderna drömmen om det befriade samhället övergick i drömmen om befrielsen från samhället. Friheten lämnade städerna och civilisationen och föreställdes alltmer i ett slags pastoralt före, före höghusfångelserna trängde genom de gröna fälten. Civilisationen är en maskin där individen enbart är en försumbar resurs, den rena passionen, i synnerhet den sexuella, blir individens hopp om frigörelse, men denna passion är alltid manipulerad av samma civilisation som håller individen fångslad.

Meningen, någonstans i det tjugonde århundradet, fångar något av det historiska tänkandets absurditet. Att definiera en historisk epok är att upprätta ett territorium. Vad innebär det att upprätta ett territorium som inte är rumsligt utan tidsligt? Kanske är det egentligen ingen skillnad, Sverige är ett territorium som upprättats av olika politiska beslut. Territoriets område kan förklaras som ett resultat av politiken, oftast genom krig, även om det såsom Norges självständighet kan ha gått fredligt till. Det kan finnas geografiska skäl, en flod, ett hav eller berg kan avgränsa ett territorium från ett annat. Men i slutändan rör sig territoriets avgränsning om ett beslut, ibland ett omstritt beslut, men i slutändan ett beslut som hade kunnat se annorlunda ut. Varför ligger gränsen mel-

lan Nederländerna och Belgien inte en kilometer längre åt det ena eller andra hållet?

Ett territorium behöver ha markörer som utmärker dess gränser. Detta gäller även det tidsliga territorium som utgör en historisk epok. De historiska landmärkena är de historiska skeendena, skeenden som präglar den tid som kommer efter, den historiska epokens kännetecken är något den delar med händelsen som inleder den. Den moderna eran, åtminstone det moderna Europas era, kan ha flera inledande händelser. Digerdöden är en sådan, moderniteten blir då resultatet av den medeltida världens katastrof, modernitetens värld uppkommer ur en föregående undergång. Columbus resa till Amerika är en annan händelse, den moderna världen är då kolonialismen, globaliseringen och den kapitalism som möjliggörs av de handelsnätverk som uppstår över världshaven. Konstantinopels fall är en händelse, den moderna världen blir då en värld som frisläppts från det antika arvet, den moderna världen är en värld där romarikets sista spillra försvunnit. Tryckpressens intåg i Europa är en händelse, utifrån denna händelse blir den moderna världen präglad av teknologisk utveckling samt en obegränsad spridning av kunskap och information möjliggjord av teknologins utveckling. Det kanske är märkligt att tala om idéer som händelser, men ifall även idéerna kan inkluderas inom begreppet händelse kan Descartes meditationer eller Newtons principia läggas till listan av möjliga startpunkter för en modern värld. På samma sätt som gränserna i rummet upplöses ju närmre de studeras så förlorar varje händelse sin tydlighet vid närmre studie. Det historiska territoriet upprättas, likt det i rummet, av politiska skäl.

Det är ju rimligt att fråga sig varför vi överhuvudtaget behöver en modern värld som territorium i tiden när detta territoriums avgränsning verkar så godtycklig. Ifall avgränsningen är godtycklig är även innehållet godtyckligt, vad betyder det ens att något är modernt? Ifall de som kännetecknar det moderna även existerar före denna moderna epoks början, undergräver det inte det modernas moderni-

tet som något substantiellt, något som faktiskt kan sägas utgöra något i kontrast till något annat. Omvänt borde väl även de som kännetecknar det förmoderna, ifall det kan identifieras inom det vi benämner som modernt, underminera det moderna. Det moderna har aldrig börjat, det förmoderna har aldrig slutat. Inom historievetenskapen har epokerna en praktisk användbarhet, de är beteckningar som historikern kan organisera information under. Men dessa beteckningars godtycklighet måste även vara något historikern är medveten om för att förstå sitt material, människorna som levde under vendeltiden tänkte aldrig att det levde i vendeltiden. Det finns ingen djupare mening med en historisk epok. Detta sätt att betrakta historien är ett professionellt perspektiv, betydligt vanligare är idén om historien indelad i olika epoker som besitter en essens som skiljer dem åt. Det går att tala om en kronopolitik som avgör hur tidens indelas i territorier. Att definiera de föregående epokernas essens är alltid uppbundet med frågan om den egna epokens essens. Kronopolitiken upprättar ett narrativ om det förflutna, det skriver historien, och därmed slår det även fast den egna tiden och samhällets essens och riktning. Det visar sig att begreppet historia betyder något mycket mer specifikt än det förflutna eller ens studiet av det förflutna. Historien är ett begrepp som bär på en särskild förståelse av tiden ordnad enligt epoker som bär på något essentiellt som förenar dem inom ett tidsligt territorium vars kännetecken har en särskild mening för oss som levande inom ett särskilt tidsligt territorium med en essens och ett öde.

Historien är en tid som särskilts från en mytisk tid såväl som den personliga tiden. Det finns inget historiskt i min erfarenhet av att gå från barndom, via tonår och in i vuxenlivet. Däremot kan denna erfarenhet göras historisk genom att jag fäster mina erfarenheter vid en kollektiv erfarenhet. Detta kan märkas inom litteraturen. Romanen Jordisk av Theis Ørntoft är en släktberättelse som huvudsakligen består av detaljerade personporträtt av personer som tillhör olika genera-

tioner men binds samman via sina släktband till varandra. Bland redogörelserna för deras relationer, yrken och personliga existentiella resonemang ges historiska markörer, rymdkapploppning pågår i bakgrunden i en del, tiden efter covid-pandemin i en annan. I ett vågat avsnitt som utspelar sig i framtiden pågår ett slags sönderfall av USA där delstater börjar lämna unionen. Det hintas om att dessa historiska markörer är delar av en egen historia, på samma sätt som personporträtten genom olika episoder ur sina karaktärs liv tecknar en berättelse finns det en världshistorisk berättelse som de historiska händelserna är del utav. Exakt vad denna berättelse är förblir vagt, i de mest tydliga ögonblicken verkar det vara en apokalyptisk stämning som utgör det förenande. Men denna undergångsstämning verkar även avfärdas, ifall perioden mellan 1960-talet och 2030-talet faktiskt lett närmre en apokalyps eller undergång verkar lämnas öppen. Spelar det någon roll om romanfiguren Nick var i 40-årsåldern under början av tvåtusentalet eller 70-talet? Hade det betytt något för skildringen av hans depression? Det finns ett slags avstånd till historien, den är ett tal av Bill Clinton på Tv:n efter ett samlag, och meningsskiljaktigheterna kring presidenten motiverar sedan att relationen tar slut. Genom att placera det enskilda livet i en historisk epok så sätts den personliga livshistorien i relation till världshistorien. När vi uppfattar oss själva som kopplade till historien, när vi vet att vi upplevt, eller snarare sett rapporterat, ett historiskt ögonblick får våra liv en tyngd och meningsfullhet som vi tillskriver världshistorien. Likt allt heligt är historiens egentliga väsen höljt i dunkel. Kanske för att skymma över det faktum att inget finns där.

Historiebegreppets ursprung måste sökas i den messianska idén om ett gudomligt ingripande i historien. I denna tanke finns idén om en etisk dimension hos tiden, att tiden leder till en form av upprättelse. Oavsett tro på upprättelse eller ej är tanken om en riktning inom tiden närvarande i tänkandet kring epoker överhuvudtaget. De historiska

händelserna pekar alltid vidare till sitt nästa skede, deras meningsfullhet uppkommer genom att placeras inom en kedja. Inom cykliska idéer om historien så är denna kedja en cirkel, och genom att göra historien till en evig upprepning blir det historiska skeendet mindre meningsfullt. En cyklisk tid kan inte ändras, det är omöjligt att bryta sig ur dess cirkel, en enskild kung är som person lika meningsfull som en enskild vår. Årstiderna återkommer, när Persephone förs till Hades och när hon tilläts lämna är detta inte händelser, de är mönster vars mening inte finns fästa vid detta mönsters enskilda instanser. Jesus blir däremot endast korsfäst en gång, Moses mottar lagen en gång och Muhammed får sin kallelse en gång. Genom att göra de historiska händelserna till singulära skeenden introduceras det gudomliga i historien på ett annat sätt än innan. Det gudomliga närvarar i världen såsom någon med en plan, tiden är uppmätt och har en början och ett slut. Tanken om historien som framsteg, som en process med en riktning avskaffar messianismen som väntan på ett gudomligt ingripande. Det är i stället människan själv som "avslutar" tiden och påbörjar den, inte längre som en gudomlig skapelseakt, utan som upprättandet och avslutandet av historiska epoker. Det finns en annan innebörd i ordet historia, nämligen berättandet. Berättandet föregår det historiska tänkandet, berättelserna är meningsskapande, och som människor är vi dömda till ständigt meningsskapande. Skillnaden mellan sagoberättelser och historia är inte uppenbar som barn, det tog tid att förstå skillnaden mellan medeltiden och det sagolandskap som befolkades av riddare, prinsessor men även drakar, trollkarlar och troll. Sagan dateras inte, det var en gång, sagan utspelar sig i ett land utan historia. Det närmaste en tidsbestämning som sagor kan ges är att de existerar i en annan tid, i ett förflutet som kan göras fantastiskt då det numera enbart består av minnen och återberättande. Det finns ett gränslöst element i sagan, en gränslöshet gör frågan om tillhörighet ointressant. Lika lite som sagorna måste

förklara hur ett kungarike grundats behöver de bekymra sig med vilka riken som efterträder det, skiftandet av flaggor saknar betydelse. Hjäalten kan vinna kungariket, men kungariket saknar betydelse såsom en helig idé, det finns bara till för att erbjuda sagornas hjältar och skurkar en scen eller ett pris.

Paradiset på jorden är lika obekymrat inför territorier i tiden som i rummet. I stället för ett förflutet av epoker vars riktning bestämmer vårt eget kollektiva öde är det förflutna något att förirra sig i, underhållas av eller drabbas av, en brokig labyrint som saknar struktur. Den historiska epokens avgränsning inom tiden är lika mycket en skymf som nationens gränser på jorden. Det vore en utopi att ha befriats ifrån dem båda, men denna utopi ser ännu ut att vara alltför avlägsen för att försöka upprätta. Vår värld är en definierad av gränser, definierad av nationer och andra gemenskaper som genom historiska berättelser legitimerar sig. De politiska idéerna även de grundade i en uppfattning om historia. Både progressiva idéer om ett framsteg som realiserar materiellt välstånd eller mänsklig frihet och mer konservativa idéer om historien som ett arv och en tradition är kronopolitiska projekt. Vi är ännu inte mogna att överge historien och måste därför fortsätta att bruka den. För att tänka var vi befinner oss, vad som lett oss hit och vilka möjligheter vi har tillgängliga verkar det fortfarande vara nödvändigt att bruka periodiseringen av det förflutna. Genom att definiera vad som inlett denna epok skapas även en idé om vad den är, och möjligen, även en föraning om vad som kan avsluta denna epok. Vi berättar sagan om världshistorien för att ge vår egen tid ett öde. Frågan är ifall just denna idé om att historien ger oss vårt öde är en del av vårt problem. En aspekt av hur vår civilisation på ett djupt plan har byggts på föreställningar som är falska.

Att ta sig ur detta sätt att tänka historien, att tänka mening och tänka avgränsning är något som tar alltför lång tid för att kunna lösa de utmaningar vår värld står inför. Historien måste kanske ännu tänkas samtidigt som dess idé betraktas med misstanke. Ifall vi då måste

tala i termerna av historiska epoker så kan vi konstatera att frågan om historien är en högst relevant fråga. I stället för det historiens slut Fukuyama beskrev verkar vår samtid kännetecknas av historiens återkomst. Men det är inte en historiens återkomst som på ett tillfredställande sätt dementerar Fukuyama, det vi ser är inte uppkomsten av politiska system som utmanar den liberala demokratin som överlägsna. Den auktoritära tendens som utmanar liberal demokrati utlovar inte en utvidgad frihet, den överträffar inte liberalismen på liberalismen på liberalismens egna premisser. Snarare än att utmana genom att erbjuda något som framstår som ett nästa steg, en fortsättning på det liberalismen påbörjat, är det en besvikelse på den liberala demokratin som när dess utmanare. Historiens återkomst är hittills snarare en historia som går igen än att nästa steg i en historisk utveckling skymtas. Historien går igen när det som historiens slut ansåg sig ha passerat återigen blir levande. Frågan om historien är en högst aktuell fråga. Ifall historiens återkomst ska förstås som ett vakuum ännu inte uppfyllt av den tidsanda som kommer att överkomma den som föregått den eller om framsteget i historien måste avfärdas när det förflutna vägrar vara förflutet är det som kommer avgöra ifall historiens idé är användbar.

Ifall nu det historiska medvetandet är något att förkasta måste vi fortfarande veta vad vårt förhållande ska bli till det förflutna. Vi behöver på något sätt ordna det förflutna för att förstå det, och utan att förstå det förflutna förstår vi inte heller något av samtiden. Men en sådan ordning för att förstå det som varit måste inte i sig vara meningsfull, ordningen måste inte antyda en riktning hos historien.

Platsen för psykets vakendrömmande

”This world that we imagine in this room might be used to gain access to other rooms”

- Burial

Det samtida subjektet söker ständigt stimulans, men är samtidigt isolerat, både från sitt eget inre och den våldsamma omvärlden. Vår terapikultur uppmuntrar oss att justera maladaptiva inlärdade beteenden och bearbeta trauman, vilket tveklöst kan minska lidande, men frågan är om det är en lösning på vår vilshenhet. För även när de värsta symtomen lindrats tycks vi på något sätt vara instängda och fränkopplade, mitt i överflödet av information och intryck. Kanske är det ett sätt att stå ut. Samtidigt får vi hela tiden glimtar av något annat; nya sätt att uppfatta tillvaron bryter igenom. Strömmar av affekt, det förflutnas subtila närvaro i ett rum, eller upplevelser som chockerar oss och överskrider våra begreppsliga ramar. Små och stora erfarenheter som för en stund tycks öppna upp världen, skingra dimman. Kan denna typ av glimtar vittna om andra sätt att förhålla sig till då- och nutid, till psykets och tiden?

Bortom narrativisering av döda arkiv

I det dominerande förhållningssättet till vår personliga historia blir det förflutna lätt objektiverat, och förvandlas till ett arkiv av trauman, relationsmönster, fixeringar och annat restmaterial. I värsta fall används dessa som alltför mekaniska förklaringar till varför det blivit som det blivit - den typ av förklaringar som riskerar att stänga verkligheten

snarare än att öppna upp den. Många former av psykoterapi och psykoanalys är i allra högsta grad skyldiga till denna form av reduktion, som riskerar att förbise vår subjektiva upplevelse av historia som någonting levande i nuet.

Självklart finns det ett värde i att se kopplingar mellan då och nu, både på personlig och kollektiv nivå, och genom detta kunna ge nuets ljus och skugga en ny narrativ ram. Sådana direkta, medvetna konfrontationer kan spela en avgörande roll, i synnerhet när det förflutnas spöken blir alltför våldsamma. Men psykisk historia är mer än så. Här följer ett impressionistiskt försök att undersöka andra sätt att uppleva psykets historia, bortom språk och tolkning. Det handlar om att gå ett steg längre än att använda narrativisering för att lära sig av det förflutna och förlikas med det — genom att låta vår historia fylla nuet med psykiskt stoff, och öppna för omedveten bearbetning.

Nedsjunkandet i drömd historia

Det förflutna kan aldrig upplevas direkt. Vi når det indirekt, genom mer eller mindre opålitliga rekonstruktioner av episodiska minnen. Men dåtidens närvaro i nuet vilar också i det implicita, i det oförklarliga, i kroppens och stämningarnas oändliga små skiftningar. Nostalgi är ett mer uppenbart exempel på en sådan process på primärt

medveten nivå; i dess drömlek blir det förflutna en resurs för det laddade nuet, en källa till mening: nostalgins närvaro öppnar nuet och gör det till en plats för våra minnen och vår längtan efter en annan framtid. Oavsett om det rör sig om att medvetet minnas (kreativt rekonstruera) händelser eller subtil, implicit närvaro så är dåtiden alltid något vi omskapar ögonblick för ögonblick, genom att låta det leva genom vår subjektiva upplevelse av världen just nu – som aldrig kan separeras från sitt omedvetna raster.

För nuets levda verklighet är inte bara omöjlig att uttrycka i språk, den kan inte heller reduceras till den direkta upplevelse som när medvetandet. Den är historisk, men kan aldrig helt förstås genom en reduktion till ett narrativ kring individuellt eller kollektivt förflutet. Dåtidens spår lever ständigt genom oss genom en klädd upprepning, där det dynamiska omedvetna förvränger världen och fyller den med latent innehåll som bildar något nytt – projektioner, svårfångade stämningar, kroppsminnen, omedvetna associationer, mening, meningslöshet och intensiteter som strömmar genom oss, utan att fångas eller namnges.

Att låta sig sjunka djupare ned i denna ständigt pågående process är att uppleva världens förmåga att träda in i oss, och vårt subjektiva medskapande av den. Världen ges till oss genom dubbelexponeringar: som att djupseende blir möjligt bara med båda ögonen öppna, blir psykisk verklighet bara levande när de direkta sinnesintrycken kombineras med det omedvetnas vakendrömande. Dåtiden är därmed inget dött arkiv, utan en realitet som samexisterar med nuet – varje ögonblick är också en sammandragning av virtuell dåtid, vilket gör vår historicitet till en levande och ständigt nyskapande närvaro snarare än ett arkiv. Och den som gör sig mottaglig för sitt dynamiska inre och låter sig träda in i denna process lägger grunden för ett liv i en radikalt verklig psykisk värld.

Intoningen till detta vakendrömande handlar om att gå bortom medveten tolkning, att sjunka längre ned både i den direkt upplevda perceptuella verkligheten och i det omedvetnas kreativt regressiva djup. Att omfamna det faktum att nuet oundvikligen är en slags kanvas eller projektionsyta, en omedveten lek med verkligheten. Istället för att nöja oss med att se våra liv som de "egentligen är" (bortom förvrängningar, vad nu det skulle vara) ägnar vi oss här åt att ge plats åt den psykiska verkligheten, genom att sjunka in i den kreativa transformation där tidigare inre och yttre upplevelser filtreras genom nuet, och vice versa.

Processen äger rum i vad Winnicott kallar det mellanområdet (potential space), ett utrymme för erfارande som varken är ren subjektiv inre verklighet eller objektiv yttre verklighet. Mellanområdet är lekens, kreativitetens och kulturens födelseplats, ett rum som grundas på en grundläggande tillit till omvärlden. Här kan vår virtuella potential av minnen, affekter och olevda liv aktualiseras och därmed tvinga fram en mättad verklighet. Mellanområdet kan verka som en plats vi träder in i då och då – när vi leker och skapar – men i själva verket är det en fråga om gradskillnader, eftersom vi aldrig kan träda ur vår egen subjektivitet. Vakendrömandet handlar alltså inte om en intellektuell övning, utan en existentiell praktik som omfamnar det faktum att världen alltid är fylld med psyke.

Trots detta upplever vi det ofta som att vi är långt ifrån dessa tillstånd. Det ekonomiska systemet producerar de alienerade subjekt det behöver för sin egen fortlevnad, vilket i sin tur ger bränsle åt systemet. Vår målinriktade, njutningssökande subjektivitet består till stor del av interaktionen med vad Jean-Luc Marion kallar idoler: till synes gudomliga ytor som bländar oss med sin stråglans men i slutändan bara reflekterar tillbaka vår egen blick, våra egna begär, och stänger möjligheterna till kontakt med det osynliga: Marion kallar idolen för det heligas "lågwatermärken". Samtidens imperativ är: njut av din

jakt på njutning, och det faktum att du aldrig riktigt når fram till den – om du misslyckas med detta är det dig det är fel på. Nedsjunkna i vakendrömmandet ser vi istället Marions ikon i verkligheten sådana den är – fenomenet som stirrar tillbaka, krossar spegelbilden och öppnar upp tillvaron för det andra, för den obegripliga ström av mening som alltid funnits där, men som inte går att kapsla in.

Psykoanalysen som begreppslös närvaro

Den psykoanalytiska teorin har under de senaste decennierna rört sig från mekanistiska förklaringar och determinism till ett öppet, icke-vetande samskapande. En nyckel finns i Wilfred Bions omformulering av drömmandets funktion. Han förflyttar fokus från rigida läsningar av Freud, där drömmen i värsta fall kan reduceras till en rebus att dechiffrera (en förtäckt önskeuppfyllelse). Istället han sig mot drömmandet som en kontinuerlig och vital underliggande process som ständigt pågår, även i vaket tillstånd. Genom denna process metaboliseras råa sinnesdata, och blir till meningsfulla och symboliserbara erfarenheter. Utan ett sådant vakendrömmande förblir varseblivningen en serie obearbetade, kaotiska och ofta skrämmande fragment. Drömmandet börjar i relationerna: genom moderns förmåga till vad Bion kallar reverie, ett tillstånd av receptiv, öppen och icke-dömande uppmärksamhet, kan hon transformera barnets erfarenheter och göra dem smältbara. Denna receptivitet blir sedan en möjlig modell för subjektets förhållningssätt till sitt inre, och för den psykoanalytiska praktik som syftar till att återupprätta en störd eller förlorad förmåga att drömma.

Kliniskt är Bion radikal. Han uppmanar till ett receptivt tillstånd bortom minne, begär och förståelse, och lånar John Keats begrepp ”negativ förmåga” (negative capability) för att beskriva en kapacitet tolerera ovisshet, tvivel och icke-vetande utan att för tidigt söka efter svar. Detta öppna tillstånd gör analytikern mer mottaglig för omvandlingar av ”O”, Bions

begrepp för den yttersta, onåbara verkligheten eller ”tinget-i-sig”, i synnerhet de aspekter av denna verklighet som utgörs av de djupare, svårfångade delarna av patientens psyke.

Bions uppmaningar till analytikern handlar alltså om ett radikalt skifte från aktiva försök att förstå till en huvudsakligen omedveten process av att intuitivt förnimma patientens känslomässiga sanning i stunden genom att ”bli ett med den” (enhet eller at-one-ment hos Bion). Thomas Ogden beskriver hur detta tillstånd ger upphov till inre bilder, associationer och tankar ur psykets djupare skikt, som dröms fram i det gemensamma inre utrymme som varken är analytikerns eller analysandens. Hans syn på reverie fångar en viktig del i det vakendrömmande som vi kan sjunka in i även utanför analysrummet: radikal receptivitet, obelastad av behovet att kontrollera, där det förflutna får bubbla upp i form av fragment och levande närvaro.

Tillståndet “utan minne och begär” bör alltså inte tolkas som ett asketiskt försök att kväsa det inre livet. Tvärtom är det en öppenhet som ställer en i förbindelse med vad man skulle kunna kalla för begäret som produktiv kraft, vilket är någonting helt annat. När Bion, under en period då han förkovrade sig i Zenlitteratur, uppmanar oss att vara utan begär, så syftar han främst på det neurotiska begäret efter kontroll, förutsägbarhet, säkerhet. Det begär som driver våra försvarsstrukturer, tvingar fram tolkningar och strävar efter att stycka upp verkligheten för att göra den hanterbar. När denna kliniska hållning appliceras på subjektets relation till sin inre värld handlar det därför paradoxalt nog om att göra sig mer mottaglig för sina faktiska underliggande strömmar av begär och affekt, genom att gå bortom det fysiologiskt förnimbara tillståndet mot verkligheten sådana den är. För under denna yta av försvar finns en mylla av omedvetet material, som behöver få drömma sig in i världen för att inte bli till inre blockeringar och psykiska-kroppsliga symtom.

Det oformulerade

Vad är då detta omedvetna, som drömmer sig in i världen? Donnel Sterns teori om "oformulerad erfarenhet" (unformulated experience) pekar ut en riktning. I likhet med flera andra moderna psykoanalytiska tänkare går han vidare från de mekaniska läsningarna av klassiska teorier, och postulerar att omedvetet innehåll inte är färdigformade "saker" som väntar på att upptäckas (som i en behållare med bortträngda minnen), utan snarare "potentiell erfarenhet" – vagt organiserade, bortomspråkliga, affektiva kluster som är svåra eller omöjliga att nå direkt medvetenhet om. Det oformulerade är all det som inte kommer upp till ytan, men som behövs för att uttryck ändå. Psykoanalysens mål är enligt Stern att gemensamt skapa förutsättningar för att denna erfarenhet ska kunna formuleras. Här räcker det inte med "korrekta" intellektuella tolkningar som binder samman det förflutna med nuet, utan det krävs ett rum präglad av nyfikenhet, kreativitet och djupgående relationella erfarenheter, som ger möjlighet att omedvetet gestalta och i realtid arbeta igenom sin historia genom direkt erfarenhet.

Vakendrömande tid

Det nedsjunkande som här åsyftas är erfarenhetsmässigt ytterst oförenligt med den linjära, konventionella synen på tid som en oändlig följd av 'nu-punkter' som avlöser varandra. Mot detta dominerande synsätt ställs tiden som en enhet där dåtid, framtid och ögonblicket ömsesidigt förutsätter varandra, där de alltid är sammanlänkade. Dåtiden – våra explicita och implicita, minnen, våra sår, våra uppfyllda behov och oledva drömmar, vårt arv, vår skuld – lever alltid genom det omedvetnas närvaro i nuet. När vi sjunker djupare ner i Bions och Ogdens drömska vara konfronteras vi med detta på ett erfarenhetsmässigt plan: vi får en direkt upplevelse av en tidslighet där det förflutna inte är något som ligger bakom oss, utan något som ständigt kommer till oss och laddar

upp varje ögonblick, utan att vi aktivt väljer det. Det förflutna är därför inte en plats vi då och då besöker, eller ens en plats som är möjlig att besöka – den är en integrerad del i processen av att drömma fram psykisk realitet.

Oavsett om det sker på medvetet eller omedvetet plan är dåtiden en illusion, en dröm i det ögonblick som innesluter allt, där dåtid och framtid förlorat sin fixerade plats. Den psykologiska praktiken att fördjupa kontakten med det omedvetnas drömmande kan därmed ses som ett sätt att erfarenhetsmässigt närma sig det psykiska ögonblickets tidlösa tidslighet. En kreativ, klädd repetition bildar det innehåll som flödar genom denna tidsligt-psykiska struktur, där små minnesblixtar, vaga associationer och oförklarliga stämningar inte är flyktmekanismer utan en slags sprickor i den vanliga tidsuppfattningen, som vittnar om den levande historia som ständigt strömmar genom psyket.

Vitalitet och smärta i begärets repetitioner

Den affektiva kvaliteten i detta tillstånd, som försätter oss i närmare förbindelse med psykets regressiva delar, är svår men samtidigt intensivt vital. Psykoanalytikern Michael Eigen beskriver en psykisk realitet som i sina omedvetna skikt alltid är intensiv, katotisk och ofta smärtsam, som om den vore fylld av vassa skärvor. Vitalitet är för Eigen inget romantiskt, utan snarare förmågan att uthärda denna smärta och finna en "rytm av att ta sig igenom skada". Detta kräver för Eigen en form av "tro" (faith) – en grundläggande tillit till den generativa potentialen i själva upplevelsen, även i dess mest destruktiva delar. Det handlar om den närvaro som bör på en till sin natur orädd mottaglighet för psykets hela spektrum av upplevelser.

Vi talar här om en typ av repetition där det förflutna återkommer i omvandlad form, och där de sublimerade variationerna möjliggör bearbetning av psykiskt material utan att dess ursprungliga identitet reproduceras.

Paradoxalt nog leder denna omedvetna, kreativa bearbetning i nuet till att det förlutnas närvaro kan frigöra oss från det förlutna. Vårt omedvetna begär är i detta sinnestillstånd en samling oformulerade, affektiva kluster som kan vara smärtsamma, men som samtidigt kan utgöra en produktiv kraft. Det radikala nedjunkandet i vakendrömmandet innebär att knyta an till denna primära produktion, att förnimma hur psyket skapar världen. Detta är inte något som betraktas utifrån, utan det rör sig om en process av att bli-till, där varje återkomst av en gammal affekt eller ett minne är en möjlig öppning för subjektet att ingå i en ny form. Men vilket subjekt det är som upplever detta? Vad är det för närvaro som kan hålla de vassa skärvorna?

Skiftet till den nya platsen

Att ta in och härbärgera all denna intensitet är ingen lätt uppgift för det vardagliga, neurotiska självet. När vi försöker väcks en mängd försvar: vadsomhelst som kan få oss att slippa möta hela vårt eget inre. Vi kan såklart i viss utsträckning brottas med försvarerna och försöka desarmera dem, men det vardagliga subjektet klarar ändå inte hela bredden av erfarenhet. Ytterst behövs en kontakt med en annan subjektiv grund, kanske till och med en ny "plats" att existera från. Det förstnämnda (kontakten med den nya grunden) kan ske gradvis: vi kan låta försvarsstrukturens isar smälta och gradvis tunnna ut genom att vila i det underliggande vakendrömmandet alltmer, och märka hur dess närvaro lyser igenom allt starkare. Men när den tunna isen väl brister, när försvarerna kollapsar som centrum för identifikation, är det inte ett aktivt val, utan något som närmast upplevs komma utifrån. Det är ett drastiskt skifte; vakendrömmandet övergår i en transformation av subjektet. Det öppnade tillståndet kräver en omvandling, och den sker av sig själv. När den väl sker innebär den ett skifte till en närvaro som mer ohämat kan låta sig känna världen, eftersom den har släppt sin idé om separation från den.

Det neurotiska självet kan självklart inte bestämma sig för att kliva ur sig själv, eftersom det i grunden är en försvarsstruktur i ett tomrum. Men när försvarsstrukturens isen väl tunnats ut kan den krossas av en rad enskilda upplevelser - psyket chockas till att skifta sin identifikation. Transformationen handlar inte om att fly från eller krossa det neurotiska jaget, utan om att förflytta sitt upplevande från försvarsstrukturen för att kunna existera från tomrummet självt, från psykets stilla grund. Platsen är inte ny, den är i någon mening alltid där vare sig vi märker det eller inte, men förbindelsen till den och identifikationen är det. Detta tomrum är inte en passiv avsaknad eller en brist som behöver fyllas - att försöka göra det är det neurotiska självets dödfödda projekt. Tvärtom är den ytterst en generativ tomhet - en närvarande frånvaro som aktivt ger, producerar värld. Denna spegelblanka tomhet upplevs samtidigt som sitt eget blivande som en biologisk kropp, med sina strömmar av sensationer, affekter och skärvor av omedvetet material. Det finns ingen gräns mellan tomrummet och dess innehåll.

Verkligheten som ikon

Ett sätt att närma sig denna typ av öppningar finns hos Jean-Luc Marion, som gör den tidigare nämnda distinktionen mellan idolen och ikonen. Idolen är ett fenomen som, trots sin bländande strålgång, i slutändan fungerar som en "osynlig spegel" som reflekterar betraktarens egen blick, egna begär och begreppsliga gränser. Jaget tycker sig i idolen uppfatta någonting högre, men ser i slutändan bara en version av sig själv, av sin egen blicks gränser. Ikonen, däremot, är ett fenomen där blickens riktning är omvänd. Ikonen "stirrar tillbaka" på betraktaren från ett oändligt djup, överväldigande betraktarens intention och "provocerar fram" en vision, genom att låta det "osynliga fylla det synliga".

Detta möte med Ikonen är ett exempel på vad Marion kallar ett mättat fenomen - erfarenheter som är så rika på intuition att de över-

skriker subjektets kategorier. Det mättade fenomenet är obetraktbart (irregardable) eftersom det inte kan ses som ett stabilt, avgränsat objekt, det överskrider alla begrepp – men det är fullt ut kännbart som en överväldigande intensitet. I Marions ord är det en upplevelse av det omöjliga, oändliga, det som är bortom förståelse. Det är en chock för kroppen, en affekt som kan få psyket att skapa något nytt.

Men denna ogripbarhet och omöjlighet att totalisera fenomenen måste inte vara begränsad till enskilda fenomen eller enskilda glimtar. Den måste inte heller peka mot det transcendent, utan kan peka rakt in i verkligheten, rakt in i (och igenom) psyket. I det radikalt öppnade vakendrömmandet blir hela världen en potentiell ikon; allting kan stirra tillbaka på en, mättat med med omedvetet innehåll och med hela verklighetens transparenta sprängkraft. Fenomenen lyser rakt in i våra huvuden – och igenom dem – i sin fullkomliga outgrundlighet, i sin oförmåga att reduceras. Det är en erfarenhet där den grundläggande enheten mellan medvetande och verklighet ännu inte splitts itu av tanken, och samtidigt är det en smärtsamt återförtrollad tillvaro, där verkligheten återfår den råa intensitet som annars skyms av bortträngning och begreppslig stumhet.

Givenhet och formlöshet

En annan ingång som fångar denna form av upplevande finns i Marions fenomenologi om givande (donation). Dess grundprincip är att fenomenen på den mest fundamentala nivån ger sig själva för att kunna erfaras, vilket bygger på en ny form av fenomenologisk reduktion. Fenomenologins uppgift är att reducera subjektets egna förutfattade meningar och begrepp för att låta fenomenet framträda i sin egen rätt. Och då framträder de som någonting som ges. Detta leder till principen: autant de réduction, autant de donation – ”ju mer reduktion, desto mer givande”.

Marions version av den fenomenologiska reduktionen är på många sätt analog med Bions

uppmaning gå in i ett öppet icke-vetande för att kunna göra sig mottaglig för den yttersta verklighetens formlöshet, inklusive den psykologiska verklighetens regressiva kaos, dess skärvor av mening och meningslöshet. Men just detta inklusive är avgörande. Förbindelsen med den tomta, öppna grunden ska inte användas som en flykt från psyket, utan som en väg djupare in i det. Därför måste tillståndet aktivt grundas i affektiv kroppslighet, och en aktiv förbindelse med det omedvetnas djup, där det formlösa tomrummet gång på gång uppstår som kropp och affekt. Det radikalt öppna subjekt som trätt in i detta ömsesidiga relaterande med verkligheten definieras av varken agens eller passivitet, utan av sitt tillstånd av identifikation med processens helhet – att ta emot den kropp och den värld som ger sig själv ur en blomstrande tomhet.

Den nya platsen är kort sagt ett skifte från att identifiera sig med de försvarsmurar vi byggt, till att identifiera sig med det generativa tomrum som dessa jagstrukturer försöker täcka över, inklusive det omedvetna drömmande och de intryck som fyller det. Den nya platsen är inte en stabil identitet, utan en identifikation med tomrummet och dess rörelser – en förmåga att existera som ett medvetet och omedvetet flöde som passerar genom skilda tillstånd utan att stelna i ett fixerat jag. När identifikationen skiftar blir det möjligt att inte bara vara i förbindelse med detta utrymme, att etablera det som grund för subjektiviteten – vilket i sin tur drastiskt ökar kapaciteten att vara-med det oformulerade och drömma det odrömda.

Skiftets ”händelse” och handling

Skiftet som öppnar detta rum kan innebära en omvälvning som nästan tycks komma utifrån, en gåvoliknande öppning där separationen mellan subjekt-objekt ses igenom, varat ”ger sig” till oss, och vi ges till varat. Skiftet kan ha karaktären av en Händelse (Événement) i Badiou’s mening: ett skifte som på ett tidigare otänkbara sätt raserar den gamla världsbilden

och tvingar fram en ny tillvaro, vilket innefattar krav på nya sätt att leva och vara. När detta skifte sker med djup förankring i kropp och affekt leder det inte till passivitet eller världsförsvandhet. Tvärtom utgör det en möjlig grund för politiskt handlande på flera plan. På den personliga nivån kan skiftet till detta tillstånd i sig ses som en möjlig mikropolitisk handling; i en tid som kräver konstant produktivitet, konkurrens och optimering, är valet att ägna sig åt det improduktiva okontrollerbara ett motstånd i sig, en möjlig motpol till i alienation och separation. Men framförallt får imperativet att njuta, att ständigt söka efter mer, inte samma fäste i ett subjekt vars inre och yttre redan i sig vibrerar av psykisk intensitet, och nästan tycks stråla av ren verklighet.

Inre politik får dock aldrig bli en ersättning för yttre engagemang. En skiftad identifikation till det radikalt öppnade är långt ifrån ett slutmål i sig, men den kan bli en grund för handlande i världen. När dualismen mellan jag och den andre upplöses, som i mötet med ansiktet, ikonen eller hela verklighetens intensitet, och samexistens erfarenhetsmässigt förstås vara ontologiskt primär, blir omsorg en naturlig konsekvens, vilket lägger en medmänsklig grund för politisk handling. Ett inre tillstånd kan förstås inte i sig självt producera en materiell analys eller ett konkret handlingsprogram. Men i ett system präglad av självoptimering och oändlig ackumulation utan hänsyn till medmänniskor och omvärld följer det naturligt att detta engagemang måste inbegripa ett ifrågasättande av den rådande ordningen. Motstånd kan ses som en handling av trohet (fidélité) mot Händelsen, för att använda Badiou's begrepp: förkroppsligandet av den sanning som uppenbarats blir ett sätt att vara trogen dess konsekvenser. Men för att kunna göra detta krävs sedan en robust politisk analys som kan genomtränga det rådande systemets ideologiska slöjor, vilket självklart inte är inneboende i själva upplevelsen. Vad som finns där är själva impulsen – den politiska kampen blir sedan det pågående arbetet att omsätta den i handling.

In i mörkret

Oavsett om det rör sig om ett radikalt skifte i identifikation eller ett subtilt, stilla nedsjunkande handlar vakendrömmandet aldrig om lycka som närsohelt kan övergå i sin motsats. Istället upplever vi en annan typ av närvaro, som omsluter alla tillstånd och öppnar för psykets dolda skikt. Här blir Eigens arbete om förmågan att härbärgera smärta, destruktivitet och våld utan att falla samman avgörande; förmågan att "stirra rakt in i mörkret" utan att ta till primitiva försvar som klyvning möjliggör ett klarsynt och medkännande agerande, i relationer och i världen. Ett vakendrömmande subjekt behöver inte "tänka oss fram" till frånvaron av separation från världens brutalitet, det är en direkt upplevelse.

Att kunna härbärgera helheten utan att vända bort blicken gör det möjligt att sedan aktivt välja politisk handling, inte som ett reaktivt försvar, utan som en naturlig konsekvens av att se verkligheten från en ny plats. Det är detta som i bästa fall kan omvandla våra reaktioner på samtidens våld från paralysering till en spontan politisk impuls. Det öppnade subjektets vakendrömmande behöver därmed inte innebära en flykt från verkligheten, utan utgör en grund för den djupaste formen av engagemang i den. Det är att återerövra tillvaron som en produkt av ett obeskrivbart, omedvetet drömmande, för att kunna bli till på nya sätt. Att från en ny plats börja delta i en värld som blivit verklig.

Att uthärda historien

”De sovande, tror jag Herakleitos säger, är verksamma och medverkande i vad som sker i världen.”

- Markus Aurelius, Själveträktelser

I inledningen till den tredje boken av *Krig och fred*, ett verk som fram till denna punkt skildrat fyra aristokratiska familjer i Ryssland år 1805-1812, ställer Tolstoj en fråga:

Miljoner människor begick ett oändligt antal illgärningar mot varandra, bedrog och för-rådde varandra, stal, förfälskade och släppte ut ogiltiga sedlar, rånade, brände och mördade i en sådan omfattning att det skulle behövas flera års domstolsprotokoll för att få med allt, handlingar som inte betraktades som brottsliga av människorna som utförde dem. Vad var det som ledde till denna oerhörda tilldragelse? Vilka var orsakerna?

Vid denna punkt i historien, när Napoleon inlett sitt ryska fälttåg, vänder Tolstoj sig in mot sitt eget verk. Att berätta en historia är att binda samman vissa händelser på ett visst sätt, den ena leder till den andra till den tredje och så vidare. Men med vilken rätt ger vi en orsak företräde framför en annan, vad är det som driver historien?

En vanlig tanke är att enskilda personer och deras handlingar driver historien framåt, ”Napoleons maktlystnad, Alexanders fasthet, diplomaternas misstag och så vidare”², och även om förklaringar av denna sort kan

ursäktas hos människor som resonerar samtidigt som handlingarna utspelar sig menar Tolstoj att de är klart otillräckliga för senare generationer, ”som har möjlighet att studera händelsen i hela dess väldighet och tränga in i dess enkla och fruktansvärda innebörd. För oss är det obegripligt att miljoner kristna människor dödade och plågade varandra för att Napoleon var maktlysten, Alexander visade fasthet, Englands politik var svekfull och hertigen av Oldenburg blivit förolämpad.”³ De efterkommande som studerar händelsen upptäcker fler och fler orsaker, alla riktiga men också alla futtiga i jämförelse med den händelse de ska vara orsak till. Orsaker som soldaternas stridsvilja, Rysslands statskick, en viss hertigs vara eller icke vara. Vi kan även gå längre och längre tillbaka i tiden för att finna orsaker, om inte franska revolutionen skett, om den nya världen aldrig upptäckts, om mongolerna fortsatt över Donau, om Jesus aldrig korsfäst... hur ska vi kunna hitta en enskild avgörande orsak? Alla dessa orsaker, små som stora, miljontals, samverkar för att åstadkomma det som sker. ”Följaktligen fanns det inte något som ensamt för sig ledde till händelsen, utan det som skedde, det skedde bara för att det skedde.”⁴

I varje enskild persons handlande finns ett

1. Leo Tolstoj, *Krig och Fred III*, (Stockholm: Lind & Co, 2020a), s. 7.

2. Tolstoj 2020a, s. 7.

3. Tolstoj 2020a, s. 8.

4. Tolstoj 2020a, s. 9.

fullkomligt godtycke, vi är ändliga varelser och våra handlingar är tillfälliga. Vem som helst hade när som helst kunnat göra annorlunda än vad den gjorde. På samma gång är varje individs handling fullkomligt nödvändig, för den hade inte kunnat göra det den gjorde utan allt som tidigare skett. Innan något sker är allt möjligt, det är därför vi inte kan förutspå framtiden, efter att det skett är det en nödvändig följd av alla världens tidigare skeenden. "Varje människas liv" skriver Tolstoj "har två sidor: det personliga livet som är friare ju mer abstrakta intressen som fyller det, och det elementära bisvärmslivet där människan tvunget följer de för henne föreskrivna lagarna."⁵ Vi lever och agerar alla för oss själva och på samma gång är vi omedvetet en del av ett sammanhang som innefattar alla människor och alla deras handlingar. "Historien", menar Tolstoj, "är människornas omedvetna, allmänna bisvärmsliv."⁶ Oavsett om vi vill det eller inte verkar vi alla för den allmänna saken, historiens ändamål, som inte är något annat än det alla skeenden fram tills nu lett till.

Denna syn på historien kan jämföras med Adam Smiths metafor om marknadens osynliga hand. I ett samhälle där alla agerar för sitt eget intresse, mjölnaren maler för att själv tjäna pengar, bagaren bakar av samma anledning, leder det till ett bättre samhälle för alla.⁷ Det är som om de "stys" av en osynlig hand som får dem alla att agera för det allmänna bästa utan att de själva är medvetna om det. Den osynliga handen är inte en faktiskt existerande kraft, precis som Tolstoj inte menar att historien faktiskt har ett förutbestämt ändamål, det är en bild för att visa omöjligheten i att vara fullt medveten om vad man faktiskt gör, att vår handlings sanning ligger utanför oss själva.

Tolstoj är väldigt tydlig med att han inte tror på någon sorts förutbestämmdhet. Han skriver:

När ett äpple är moget och faller – varför faller det? För att jordens dragningskraft

verkar? För att stjälken har torkat? För att det torkat i solen? För att det blivit alltför tungt och blåsten river loss det? För att pojken som står nedanför trädet vill äta äpplet? Inget av detta är orsaken, ensamt. Allt detta råkar bara sammanfalla och så sker vid varje organisk, naturlig livsytring.⁸

Teorin om det organiska, om livets historia, den som utvecklades av Darwin, har även den samma struktur som Tolstojs teori om historien. Till vardags talar vi om evolutionen som något som sker för ett särskilt syfte. Elefanter utvecklade stora öron för att kunna reglera sin kroppstemperatur och för att ha bra hörsel, ugglor utvecklade stora ögon för att kunna se bra i mörker, råttor utvecklade en lång svans för att få bra balans. Det låter nästan som att arten själv fattade beslutet om sin utveckling. Vad Darwins teori faktiskt säger är att evolutionen sker genom tillfälliga meningslösa mutationer, av vilka vissa råkar hjälpa en individ föra sina gener vidare. Det är ren och skär tillfällighet som på samma gång tjänar ett allmänt övergripande syfte. Vad både Darwin och Tolstoj inser är det att vi inte kan skilja på djuret och dess miljö, individen och historien den befinner sig i. Djuret måste lika mycket anpassa sig till sin miljö som miljön är ett resultat av djurets anpassning. Om alla djur i en viss miljö helt plötsligt skulle börja bete sig på ett annat sätt skulle miljön förändras. På samma vis är människan å ena sidan bestämd av den tid hon lever i, men å andra sidan är denna tid inget annat än ett resultat av hennes handlingar. Det gemensamma hos dessa teorier är att tillfällighet och nödvändighet, det individuella och det allmänna sammanfaller.

Detta sammanfallande poängterar Tolstoj i slutet av sin inledning. Lika fel, menar Tolstoj, har de som hävdar att en av orsakerna fick äpplet att falla som de som menar att Napoleon gick mot Moskva för att han ville det. "Varje handling som de själva tror beror på deras vilja, är historiskt sett oberoende

5. Tolstoj 2020a, s. 10.

6. Tolstoj 2020a, s. 10.

7. Det går självklart att ifrågasätta ifall "bättre" är en korrekt bestämning, vad jag här är intresserad av är modellens form, att vi omedveten handlar för det allmänna trots att vi tror att vi bara handlar för oss själva.

8. Tolstoj 2020a, s. 11.

av deras vilja, den är bara avhängig historiens gång, så att säga av evigheten given.”⁹ Felet de historiker Tolstoj kritiserar gör är alltså att de försöker grunda historien i något som självt står utanför historien. De vill hitta en händelse från vilken de kan säga att historien börjar. Men någon sådan händelse kan inte finnas, varje upptäckande av en sådan händelse är nämligen ett upptäckande som sker inom historien. Vi kan, och har, skrivit den historiska vetenskapens historia. Men hur är det med Big bang, det var väl ändå alltings början? Då uppstår dock frågan efter vad som orsakade Big bang, inget blir väl svaret, men om allting kräver en yttersta grund, varför låter vi Big bang sväva fritt? Det finns två möjligheter här. Antingen är Big bang själv ingen historisk händelse, den står utanför som något absolut och självinnestlutet, den är historiens motsats. Men hur kan den då någonsin gett upphov till historien? Hur kan den ha gått ut ur sig själv in i sin motsats om den är ett och enbart ett? Eller så är Big bang som grundlös själv historia, men då är Big bang lika lite alltings början som varje annan historisk händelse. Den som hävdar att det finns en historiens yttersta orsak som själv inte på något vis är en del av historien liknar någon som skulle hävda att hjulet inte är annat än en onödig och olycklig utväxt på axeln.

Eftersom historien utgörs av en oräknelig mängd orsaker är det omöjligt för oss individer att greppa dess grund. Historien framträder för varje individ som en ström de slits med i utan att kunna göra motstånd. Tolstoj skriver att människan är kluven i två liv, hon ”lever medvetet för sig själv, men är ändå ett omedvetet verktyg i en strävan mot vissa mål i historien som också omfattar alla andra människor.”¹⁰ Även om vi omedvetet deltar i en allmän strävan, kan vi aldrig själva bli medvetna om det. Detta betyder dock inte att det existerar en viss plats som vi kallar det omedvetna och som vi inte har tillgång till. Det omedvetna är ytan, det är

inget annat än vår handlings faktiska betydelse. Allt det säger är att denna betydelse inte är något vi kan ha medveten kontroll över, vi kan aldrig göra exakt det vi ville göra.

Innebär detta att det inte finns något utrymme för individuella handlingar som förändrar historien, för emancipatoriska politiska projekt? Om vi alla, så vitt vi är medvetna, är ensamma inför historiens monster, hur skulle vi då kunna bestämma oss för att gå samman och förändra världen? Det kan verka som att det bästa vi kan göra enligt Tolstoj är att sköta oss själva och överlämna historiens utveckling till sig själv. Den amerikanska historikern Hayden White skriver i en text om Krig och Fred, “History is not something that one understands, it is something one endures – if one is lucky.”¹¹ Tolstoj är alltså kritiskt inställd till hjältar. Den som tror sig kunna på eget bevåg förändra historien, den med mest makt och inflytande, är tvärtom den som är hårdast bunden till historiens skepp. Tolstoj skriver:

Ju högre en människa står på den sociala rangskalan, ju fler människor hon har kontakt med, desto mer makt har hon över andra människor, och desto mer förutbestämda och oundvikliga ter sig hennes handlingar. ”Härskarens hjärta ligger i Guds hand” Härskaren är historiens slav. Historien, det vill säga människornas omedvetna, allmänna bisvärmsliv, begagnar sig av varje ögonblick i härskarnas liv för att förverkliga sina mål.¹²

Tolstojs verk är dock en skildring av historien enbart från enskilda individers perspektiv. Vi kan inte få syn på det allmänna bisvärmslivet genom att ställa oss utanför och blicka ner på historien. Det är just detta att ställa sig utanför som Tolstoj menar är omöjligt. Det omedvetna allmänna är inget annat än enskilda individer och deras handlingar, själva sedda som ineffattande oändligheten. Själva berättelsen tar just den form som han menar att historien

9. Tolstoj 2020a, s. 12.

10. Tolstoj 2020a, s. 10.

11. Hayden White, “Against Historical Realism, A Reading of “War and Peace”” *New Left Review* 46 July aug (2007), s. 110.

12. Tolstoj 2020a, s. 10.

har. Därför är det nödvändigt att undersöka hur Tolstoj skildrar sina karaktärer för att förstå hans syn på individens roll i historien.

De karaktärer han skildrar mest positivt är de som vid kritiska ögonblick avstår från att agera. Här kan vi nämna General Kutuzov som leder den ryska armén som ska möta Napoleon. Han vägrar möta Napoleon på slagfältet utan retirera och låter fransmännen ta Moskva, en taktik som leder till att Napoleons armé krossas. Eller Pierre Bezuhov, en ung, sympatisk och vilsen adelsman utan charm och beslutsförmåga som vi får följa genom hela romanen. Då han fångslats av fransmännen misstänkt för att ha anlagt bränder i det ockuperade Moskva förs han som vittne till en arkebusering, själv övertygad om att även han ska avrättas. Denna erfarenhet ger honom insikt i krigets, och därmed även livets meningslöshet. ”I allas ansikten – ryssars, franska soldaters och officerars – kunde han läsa samma fasa, skräck och stridiga känslor som fyllde hans eget sinne. ”Vem gör allt detta? Alla lider ju precis som jag. Vem är det? Vem är det?”¹³ Senare möter han bland fångarna Platon Karatajev, en gammal soldat utan läs eller skrivkunnighet som tror på en harmoni i universum och som avrättas av fransmännen när han utmattad faller vid väggkanten. Han ”förkroppsligade på något sätt det ryska för Pierre... enkel och äkta.”¹⁴ White beskriver Karatajev roll i romanen på följande vis:

Karataev stands as the paradigm of a human being who has been liberated from society. He aspires to nothing, he wants nothing, he takes what comes to him, he feels no disjunction between himself and his milieu, he has no 'self' ... He is the anti-hero par excellence, which is to say, a saint. All of the other characters in War and Peace are, finally, measured against him—and found wanting.¹⁵

Helgonet är, som martyr, anti-hjälten. Hel-

gonet är den som lider för oss alla, den som vänder andra kinden till, den som passivt mottar och förlåter. Karatajev är ett helgon, och eftersom han skildras så positivt av Tolstoj drar White slutsatsen att ”personal fulfilment consists in the recognition that what one consciously wants or desires or aspires to is in reality the result of social conditioning, while what one should want and seek is immersion in the life of the ‘hive’, where regeneration and death serve the ends of ‘life’ rather than of society.”¹⁶ Istället för försöka agera och förändra bör vi sträva mot passivitet, “the capacity to act, characteristic of heroes, is the source of all that is terrible in socially organized existence.”¹⁷

På denna punkt måste jag lyfta två invändningar mot White. För det första är Tolstoj tydlig med att vi inte kan bli medvetna om den situation vi befinner oss i, om hur det faktiskt ligger till. På samma vis som det inte finns någon position utanför systemet från vilket vi kan betrakta och förkasta det kan vi heller aldrig fullkomligt uppgå i det, vilket är vad som skulle krävas för att uppnå den sortens äkta medvetande som White menar att Karatajev uppvisar. Karatajev är inte mindre en del av samhället än någon annan. Tolstoj skriver: ”Bara människors omedvetna handlingar har någon verkan och en människa som kommer spela en roll i ett historiskt skeende förstår sällan själv att hon spelar en roll. Och försöker hon förstå det leder det oftast ingenstans.”¹⁸ Den som för alltid försöker ta kontroll över och bemästra sitt öde kommer oundvikligen att misslyckas, inte för att historien är henne övermäktig utan för att vi är kluvna varelser, vi handlar lika mycket omedvetet som medvetet, vi har inte fullkomlig kontroll över oss själva. Vi kan inte ens ta kontroll genom att ge upp all kontroll, vilket är vad White menar att Karatajev gör, även detta skulle vara en sorts självbedrägeri.

För det andra verkar White mena att valet att

13. Leo Tolstoj, Krig och Fred IV, (Stockholm: Lind & Co, 2020b), s. 53.

14. Tolstoj 2020b, 62-64.

15. White 2007, s. 98.

16. White 2007, s. 94.

17. White 2007, s. 94.

18. Tolstoj 2020b, s. 20.

förbli passiv inte själv räknas som en handling, vilket jag skulle mena att det är. Den passivitet Tolstoj skildrar är inte så mycket ett avståndstagande från världen som det är en öppenhet inför den. Det är ett sätt att vara i världen på utan att försöka bemästra den. Även Karatajev bedrar sig själv, även han är tvingad att utvärda historien, men han gör det på ett bättre sätt. Jag vill hävda att det är här som Tolstojs etik uttrycks, det är här vi kan förstå vilken mening vårt liv som individer har i historien.

Tolstojs betoning av människans oförmåga att vara medveten om sin plats i historien kan verka leda till en sorts ansvarslöshet, skyll inte på oss, skyll på historien. När Pierre tror att han är dömd till döden upptas han av en enda tanke, "Vem? Vem hade egentligen uttalat domen över honom?... Pierre kände att det var – ingen. Det var ordningen, det var omständigheterna."¹⁹ Vad vi inte får glömma är att Tolstoj vid upprepade tillfällen uttrycker att historien inte är något annat än individer och deras handlingar. Historiens ogripbarhet betyder inget annat än att vi inte kan bli medvetna om det omedvetna. För varje individ verkar historien bara svepa med henne, men strömmen är inget annat än hennes egna handlingar. Detta är en följd av människans klutenhet. Vi skapar vårt öde, men vi gör det omedvetet. Tolstojs poäng är att vi aldrig kan veta vad våra handlingar kommer leda till, vi kan inte befinna oss någon annanstans än i handlingen även om handlingen själv sträcker sig bortom oss. Det finns ingen instans, ingen slutgiltig domstol som kommer rättfärdiga eller fördöma våra handlingar. Det goda är inte något som ligger bortom, någonstans i framtiden, om det goda finns finns det här och nu.

Vad Tolstoj förespråkar är alltså att vi bör ta ansvar för vårt omedvetna öde och försöka utföra det absolut goda här och nu. Tolstoj är inte nödvändigtvis kritisk till alla stora politiska projekt, men den etik som uttrycks i Krig och fred är en som utgår från hur individen förhåller sig till andra. I bokens slut

kommer Pierre hem till sin hustru efter ett besök hos vänner i Petersburg. Smått ironiskt skildrar Tolstoj hur "han kände sig nöjd med sig själv och tyckte att han var kallad att staka ut vägen för hela det ryska samhället och världen i stort. – Jag ville bara säga att alla tankar som får stora följder alltid är mycket enkla. Om alla korrupta människor håller ihop och blir mäktiga, då måste hederliga, ärliga människor också gå samman. Så enkelt är det."²⁰ En sådan svart/vit förståelse av världen och människan, tron att det helt enkelt finns korrupta och hederliga, utgör en tydlig kontrast mot hur han tänkte i fånglägret samt en tid därefter. Då tänkte han inte "på Ryssland, på kriget, på Napoleon. Det stod klart för honom att det egentligen inte berörde honom, att han inte behövde komma med några åsikter."²¹ Hur han förhöll sig till andra människor genomgick en stor förändring:

I kontakten med Willarski, med furstinnan, med läkaren och med alla som besökte honom visade Pierre ett nytt drag som väckte sympati – han tillät alla att tänka, känna och betrakta saker och ting på deras eget sätt. Att med ord få någon på andra tankar insåg han var omöjligt. Denna rätt hos var och en, vilken tidigare upprört och irriterat honom, utgjorde nu grunden för Pierres intresse för andra människor och för samvaron med dem. Skillnader i hans och andra människors synsätt, även när åsikterna var helt motsatta, fann han givande och såg på dem med en mild ironi.²²

Pierre hade i fånglägret accepterat att han är motsägelsefull, vilket innebär att han kan tillåta andra att vara det. Han insåg att det finns något skevt i honom, något grundlöst och överbryggbart, och att det samma gäller för alla andra också. I denna allmängiltiga skevhet finns en gemenskap. En gemenskap för alla de som inte passar in i sig själva, som på samma gång är individer och allmänna. Detta är inte familjens eller nationens gemenskap,

19. Tolstoj 2020b, s. 50.

20. Tolstoj 2020b, s. 372.

21. Tolstoj 2020b, s. 124.

22. Tolstoj 2020b, s. 269.

det är en gemenskap som varken inkluderar eller utesluter. Tolstoj är inte kritisk till politik, eller till omvälvande samhällsförändringar. Vad han vill säga är att det inte finns något mer radikalt än att uthärda motsägelsen istället för att försöka undfly eller utplåna den. Innan detta sker kommer ingen betydande politisk förändring vara möjlig. Som jag tidigare citerat skriver Hayden White, "History is not something that one understands, it is something one endures – if one is lucky."²³ Vad han glömmer att skriva är att det absoluta finns just i detta uthärdande. Att uthärda historien är att uthärda dess motsägelsefullhet, att inte låta sig slitas sönder av den. Hegel skriver att livet är kraften att hålla fast och uthärda motsägelsen inom sig, anden är kraften att uthärda motsägelsen i tanken, och det goda är inget annat än att bli medveten om detta.

23. White 2007, s. 110.

Edwin Kalmteg

Till Marx ånyo

Utkast till en nymaterialistisk historiematerialism

Huvudfelet med all hittillsvarande materialism ... är att föremålet, verkligheten, det sinnliga, bara uppfattas i form av objekt eller åskådningar; däremot inte som sinnlig mänsklig verksamhet, inte som praxis; inte subjektivt. Detta är anledningen till att den verksamma sidan utvecklats av idealismen men inte av materialismen – men bara abstrakt, eftersom idealismen naturligtvis inte känner den verkliga, sinnliga verksamheten som sådan.¹

Karl Marx historieanalys är idag ett av de mest välkända anspråk på en historiefilosofi. Så välkänd är denna historiefilosofi att det tycks banalt att idag återge denna. Har Marx inte redan fått fel? Var är den sista striden som ni sjunger om? För alla känner vi väl igen oss. Läsare! Tillåt dig sitta längst bak i en föreläsningssal, sammanhang spelar mindre roll, vare sig detta är ett gymnasieklassrum eller ett av de mångfaldiga ”kommunistiska” partiernas lokaler, så lär det se ut ungefär såhär. Pådraget inleds med läsandet av det slående men stilistiska Kommunistiska Manifestets inledande mening: ”Historien om alla hittillsvarande samhällen är historien om klasskamp.”² Ett passivt upprådande av Marx historiesyn, som ensidig och reduktiv följer ofta denna meningens obligatoriska upprepning. Vare sig föreläsaren med

hänförelse citerar Stalin, Trotskij, det givna förbundets beskäggade herre eller läser ur läromedel för sociologi. Ja, oavsett ingång kommer det att låta ungefär såhär. -’Den historiska utvecklingen drivs av klassernas emellan, oförsonligt motsatta intressen. Detta är historiens motor, hjulen har snurrat i urminnes tider –även innan hjulet. Alla tidigare samhällsstadier har på detta sätt uppstått – och denna motsättning tog oss senast ur feodalismen, till kapitalismen. Krönt under den franska revolutionen står borgaren idag som herren på täppan. Men i historiens automobil sitter bakom ratten i vårt kapitalistiska samhälle faktiskt proletariatet, som skall bringa oss kommunismen, alltså historiens slut.’ Denna läsning av Marx, som en som tänker in determinism och teleologi i världshistorien, ska jag i det som följer problematisera. Och detta utifrån Marx egna skrifter.

Jag hör till nymaterialismens marxister. Denna relativt unga idétradition står ännu splittrad men förenas bäst som den materialistiska kritiken av Kants epistemologi. Ett bidrag till en nymaterialistisk marxism har redan utarbetats av Thomas Nail i hans Marx in Motion, denna betecknar han en ”kinetisk marxism”. Kritiken av Kant inom marxismen föregår nymaterialismen avsevärt. I Alfred Sohn-Rethels Intellectual and

1. Karl Marx, ”Teser om Feuerbach”, i Marx: Texter i urval, Övers. Sven-Eric Liedman, red. Sven-Eric Liedman, Björn Linnell. (Stockholm: Ordfront Förlag, 2003), s. 117.

2. Karl Marx, Friedrich Engels, Det kommunistiska partiets manifest, Övers. Anonym, (Stockholm: Nixon, 2009) S. 29

Manual Labor uttrycks detta. Dessa verk finns ständigt i bakgrunden av vad som följer. Och inspirerat av hans kända utläggning om apans anatomi kommer vi att jobba oss bakåt från ett sent brev, med nedstamp för varje årtionde, ner till hans ungdomsskrifter. Vad som urskiljer vår historiematerialism som en nymaterialism är att vi trycker på den performativa karaktären i den historiska utvecklingen; som immanent verkan, som alltid är i rörelse. Nymaterialism i allmänhet, och vår variant i synnerhet, karaktäriseras av att den förstår de ontologiska och epistemologiska kategorierna som sammanhängande till den grad att den senare blir ointressant. En epistemologi utvecklad i det borgerliga samhället skulle vidare endast fungera för att understödja de existerande produktionsförhållandena och är till sin grund idealistisk då den tar det borgerliga medvetandet som sitt objekt. Ontologin är historisk och regional då det här är en fråga om de produktiva medlens specifika utvecklingsgrad. För den marxistiska nymaterialisten är inte materia en substans i den klassiska betydelsen, som något som allt kan utbytas mot och åter bli. Det är alltså inte fråga om ett ekonomiskt utbyte i materien. Detta är av materiens immanent kreativa och aktiva karaktär. Materia är riktigt ställt obetingad rörelse. Med 'kreativ' åsyftas här att materien är självorsakande så att dess aktivitets källsprång är immanent. Vad dessa bestämmelser innebär är att man måste förstå materian som inte bara passivt existerande oberoende av vårt medvetande, som leran ur vilken vi blåser liv i samhället, utan också såsom skapande av det mänskliga medvetandet. Detta är följaktligen hur vi förstår Marx postulat av den historiska materialismens metod:

Det materiella livets produktionssätt betingar den sociala, politiska och andliga livsprocessen överhuvudtaget. Det är inte människornas medvetande som bestämmer deras vara utan tvärtom deras samhälleliga

vara som bestämmer deras medvetande,³

På detta följer att det vi kan veta är helt beroende av det som är, och det som är för en specifik epoks utbytesförhållanden. Men det är också en metodologisk utsaga då Marx kallar detta för hans ledtråd. Vi sporras till syfte att aldrig ta medvetandets natur som sann och istället följa dess motsättningar till deras grundval. Alltså det borgerliga samhället, ett i grunden splittrat och dualistiskt samhälle. Vidar är det mot uppfattningen av materia som representation, som något vilket bara är objekt för människan att omforma, som vi positionerar materia som aktivt kreativ. Tesen jag driver i vad som följer är att man kan förstå Marx som att han redan förespråkade en nymaterialistisk filosofi avant la lettre. Jag tror även denna nymaterialistiska läsning av Marx filosofi kan ses tillsammans med vad jag hävdade ovan gällande den s.k. historiefilosofin för att ge den hängivna marxläsaren en förnyad förståelse för den historiska materialismen. Marx historieskrivning består alltså inte i vad som av vissa karaktäriserats som en 'stadiobaserad och deterministisk' historiefilosofi. Marx levde själv länge nog för att se sådana felkaraktäriseringar av sin filosofi slå rot. 1877 adresserar Marx ett brev till N.M. Michailovskij, redaktör för narodnikernas tidning otetjstvennyje zapiski, en tidig och spretig vänstertendens i Ryssland. I detta brev skriver Marx att det är fel "att förvandla min historiska skiss av kapitalismens utveckling i västeuropa till en historiefilosofisk teori om en allmän utvecklingsgång som ödet tvingar på varje folk, oavsett vilka historiska omständigheter de än må befinna sig i" (min kurs).⁴ Nej, den historia som Marx presenterar i slutet av Kapitalet är en specifik historisk utveckling. Absurt görs detta påstående då det eljest är i kapitalet som Marx talar om den romerska republikens landlösa plebejer som tog samma utveckling i strid, lät sig inte bli proletariat – vägrade arbetsmarknaden. Så om Marx är

3. Karl Marx, "Till kritiken av den politiska ekonomin", i *Texter i urval*, Övers. Sven-Eric Liedman, Red. Sven-Eric Liedman, Björn Linnell. (Stockholm: Ordfront Förlag, 2003) S. 240

4. Karl Marx, "Brev till redaktion för otetjstvennyje zapiski", i *Texter i urval*, Övers. Sven-Eric Liedman, Red. Sven-Eric Liedman, Björn Linnell. (Stockholm: Ordfront Förlag, 2003) S.429-430

motsatt att utveckla denna historieskiss till en allmän teori, vari ligger vårt företag? Att spåra Marx som Marx. Följa den ledtråd som finns i hans skrifter. Ställa frågorna igen. Vi finner vidare exempel på denna position i Marx brev från 1881 till Vera Zasulitj, en kvinnliga narodnik, i frågan om de ryska 'jordbrukskommunen'. I jordbrukskommunens samhällsform finner Marx en liknande dualism som i den hos det kapitalistiska samhället som "medger ett alternativ: dess egendomselement besegrar dess kollektiva element, eller också besegrar det senare det förra. Allt beror på den historiska miljö i vilken den befinner sig."⁵ Som känt inträffade det tidigare och Ryssland, senare Sovjet, blev av den nya ekonomiska politiken och 5-årsplanerna en av världens främsta kapitalistiska ekonomier. I syfte att omvandla den gamla jordbrukskommunen gav bolsjevikerna vika för det stadiebaserade tänkandet och myten om socialistisk varuproduktion. Detta lands ekonomiska politik var främst lassalleansk, då de, likt det tyska arbetarpartiets s.k. "Gothaprogram". De tog den idealistiska positionen att "Arbetet är källan till all rikedom".⁶ Varpå Marx invänder att "Naturen är i lika hög grad källan till bruksvärdena (och av sådana består väl ändå den materiella rikedom!) som arbetet."⁷ Det är i bruket som människan ställer sig med naturen, hon skiljer sig från den blott i utbytet, alltså produktionen av bytesvärden. Om mänskligt arbete var källan till all rikedom skulle hon nödvändigtvis äga en ontologisk separation från naturen, något vi inte kan tillåta. Men att den proletära revolutionen oktober 1917 skulle ta socialdemokratien som sin ledstjärna var aldrig ett nödvändigt resultat. Och ur varje misslyckande öppnar historien sig på nytt. En ny värld finner vi i den gamlas död osv. osv.. Det vi har sett i Ryssland med oktobers öppning mot något nytt hann Marx se i Pariskommunen. Det var två dagar efter Pa-

riskommunens fall, denna 'möjliga kommunismens' revolution, som Marx i ett tal säger att den arbetande klassen vet med sig att den "måste genomgå långa strider, en hel serie historiska processer, varigenom människorna likväl omständigheterna helt och hållet kommer att förvandlas."(min kurs.)⁸ Vi ser alltså de historiska processerna, klasstriderna, som föreliggande och som grundval till människans omstörtning. Det är ingen egendomlig observation; att Marx höll människans natur som sammanhängande med produktionssättet är vedertaget. Men detta är inte starkt nog, vi säger att kommunismens rörelse utgör en ny ontologi. Denna förändring tar sitt uttryck i brottet med den gamla världen, vi finner detta då Marx i talets inledning säger att "arbetarklassen kan inte helt enkelt ta det färdiga statsmaskineriet i besittning och sätta det i rörelse för sina egna ändamål."⁹ Brottet är alltså en nödvändig grundval i den kommunistiska ontologin, det kommunistiska livet. Pariskommunen och därtill etableringen av den första proletarietets diktatur hade onkeligen efterdyningar i Marx tänkande men även dessförinnan i 1867 med publiceringen av Kapitalet finner vi stöd för vår tes. Kapitlets första bands disposition vittnar redan om den historiska metod som Marx följer. Han börjar nämligen i det som är föreliggande i kapitalismen, varan. Marx bestämmer varan som "först och främst ett yttre föremål, ett ting, som genom sina egenskaper tillfredsställer mänskliga behov av något slag."¹⁰ Vi går under bokens gång från varan till den primitiva ackumulationen och kapitalismens framväxt i de europeiska kolonierna i det tjugofjärde respektive tjugofemte kapitlet. Vi kommer att se detta tillvägagångssätt; då Marx går från det föreliggande till det fördolda. Detta är samma ledtråd han följer i vad vi kallade det historiematerialistiska postulatet. I det välkända exemplet med rocken och linnevävens

5. Karl Marx, "Tredje utkastet till Vera Zasulitj", i Om förkapitalistiska produktionssätt, Övers. Erik af Edholm (Stockholm: Bo Cavefors Bokförlag, 1970) S. 93

6. Karl Marx, Kritik av Gothaprogrammet, Övers. Katarina Sundqvist (Stockholm: Ordfront, 1975) S. 12.

7. Marx, Gothaprogrammet, 1975, S. 12.

8. Karl Marx, "Pariskommunen", i Texter i urval, Övers. Sven-Eric Liedman, Red. Sven-Eric Liedman, Björn Linnell. (Stockholm: Ordfront Förlag, 2003) S. 410.

9. Ibid. S. 400.

10. Karl Marx, Kapitalet: Kapitalets produktionsprocess, övers. Ivan Bohman, (Lund: Arkiv Förlag, 2018), s. 31.

förhållande till varandra beskriver Marx värdet av dessa som sammanhängande, som att de "framträder här genom dess egen relation till den andra varan."¹¹ Men i det att vi förstår värdeförhållandet två varor emellan "bedöms den endast från denna sida[linnevävens], som förkroppsligat värde, som värdekropp. Trots hans tillknäppta uppträdande har linneväven i honom känt igen den närbesläktade sköna värdesjälen. Rocken kan emellertid inte gentemot väven representera värde, utan att värdet samtidigt visavi väven antar formen av en rock."¹² I detta utdrag beskriver Marx hur linneväven som ren värdekropp är jäktad till att bli rock, den känner den "sköna värdesjälen"¹³ alltså rocken och åtrår dess form. Marx tillskriver med andra ord varan en slags agens, han ser värdeskapandet som immanent orsakat. Vi säger att den är fri utan objekt, utan vilja. Om detta inte skulle framgå klart nog från det tidigare utdraget ur kapitalet så följer direkt på detta att Marx skriver att "Likaså kan individen A inte förhålla sig till individen B som till ett majestät, utan att majestädet för A antar B:s fysiska gestalt och därför växlar anletsdrag, hår och ännu mycket annat med den aktuella landsfadern."¹⁴ Linneväven förklarar sig alltså som rock likt den som vill ta ett majestäts plats i landet. Marx kollapsar i detta också separationen mellan varans ontologi och människans. De äger samma sorts agens, alltså den som är immanent och som endast är i stånd att ändra form i skenet av verklig förändring. Att detta inte är en fråga om ontologisk förändring framgår ännu tydligare från diskussionen i det femte kapitlet då detta är på tal. Här beskriver Marx inledningsvis arbetet: "Genom denna rörelse påverkar hon den yttre naturen och förändrar densamma men förändrar samtidigt sin egen natur."¹⁵ Det är denna växelverkande rörelse mellan mänsklig frihet och materians frihet som de bägge står i stånd att förändras. Vidare diskussion avstår

jag från här för att istället gå vidare till vår läsning av Kapitalets förarbete: Grundrisse.

I dessa manuskript som är skrivna vintern 1857-58 finner man en rad historiska utläggningar; detta främst i inledningen och i avsnittet "förkapitalistiska produktions- och egendomsformer". Den historieskrivning som vi tidigare såg i Kapitalets disposition görs explicit när Marx skriver att "Människans anatomi ger nyckeln till apans anatomi. (...) Den borgerliga ekonomin ger alltså nyckeln till den antika etc."¹⁶ Korrekt förstår vi detta som att det i den antika ekonomin som bidrog till den kapitalistiska ekonomins framväxt inte kan förutses förens kapitalismens fulla utveckling. Det är också en dubbel rörelse då han också skriver att den befintliga ekonomin endast kan förstås i ljuset av dessa tidigare produktionsförhållandena eftersom rester av dem består ända in i vår tid. Erinra det vi läste ovan av Marx när han skrev till Zaslutjch; att det är de historiska förhållandena som bestämmer huruvida den ryska jordbrukskommunen utvecklas. Detta förklarar vidare motsättningen till utvecklingsbegreppet då han skriver att denna "beror över huvud därpå, att den senaste formen betraktar de tidigare som steg upp mot den själv och att den, eftersom den sällan ... är i stånd att kritisera sig själv ... uppfattar dem ensidigt."¹⁷ Marx avfärdar alltså än en gång, de som anklagar honom för en stadiebaserad historieskrivning, och i ännu högre grad beskyllningen på teleologi. När man ser allt detta tillsammans måste man förstå Marx som först och främst en rörelsefilosof, rörelsen är det enda som är förutsatt men dess riktning är inte betingad utöver omöjligheten av en återvändo. Materia är riktigt ställt alltid i rörelse och definieras så för Marx. Marx ser detta och inte minst i den historiska rörelsen som fortgår utan uppehåll. I en diskussion om den materiella utvecklingens förhållande till den konstnärliga

11. Ibid. S. 44.

12. Ibid. S. 45-46.

13. Ibid. S. 46.

14. Ibid. S. 46.

15. Ibid. S. 153.

16. Karl Marx, Grundrisse: Ett urval, Övers. Sven-Eric Liedman, (Hägersten: Tankekraft Förlag, 2010) S. 63.

17. Ibid. S. 63-64.

ställer Marx läsaren frågan "är Akilles möjlig med krut och kulor? Eller huvudtaget Iliaden med tryckpressen[?]"¹⁸ I detta ser vi en slags historisk ontologi, det blir direkt uppenbart för läsaren att en sådan historia görs direkt barnslig av vår tids teknologiska position. Samtidigt är det ju detta som Marx ger som skäl till vår fortsatta fascination med det antika, dess barnslighet. Han skriver att de antika berättelserna får en att vilja "själv sträva efter att återskapa barnets sanning på en högre nivå."¹⁹ Han skriver om denna "natursanning" som skildras i konsten, att den aldrig kan återvända eftersom vi inte åter kan blåsa liv i den 'materiella grundvalens anatomi.'²⁰ Om man vill ta den yngre Marx språkbruk så säger vi gärna att ontologin och anatomin är högst sammanhängande. Direkt blir analogin i avsnittet "förkapitalistiska produktions- och egendomsformer" då Marx skriver att ägandeförhållandena är en lika viktig förutsättning för att den individualiserade arbetaren ska framträda "är i lika hög grad en förutsättning för hans verksamhet som hans hud, hans sinnesorgan."²¹ I detta avsnitt ger Marx också en kort utvikning om hur en kommunistisk ontologi ser ut, det blir här en oförmedlad rörelse, en "utveckling i vilken människan inte reproducerar sig i någon bestämd form, utan producerar sin totalitet, inte försöker bli något som redan blivit till, utan befinner sig i varandets absoluta rörelse."²² Det är då den kommunistiska människans produktionsförhållanden som sätter henne i stånd till denna ohämmade rörelse. Det är den kommunistiska försoningen mellan samhällsvarelser människan och djurvarelser människan. Hon skiljs från sina medborgare i samma mån hon skiljs från sina produktionsmedel. Ingetdera är för henne utan alltid för någon annan. Varje medmänniska är en motståndare och varje

maskin ställer sig mot henne likt linneväven gör rocken; försöker ta hennes plats. I den historiska rörelsen tar kommunismen fasta på den kapitalistiska människans splittrade subjekt, hennes inneboende dualism. Denna kommer av varans dubbla ansikte, likt Janus på myntet, i dess bruksvärde som skiljs från dess bytesvärde. Se här till Descartes; vars tvivel endast blir möjlig i det borgerliga samhället. När man faktiskt kan tro sig bli lurad av en ond demon är det blott uttrycket av en ond värld. En kluven värld som ger illusionen av dig som ett subjekt skilt från det ytre.

'Men hur förklarar du då Manifestet!' Hör jag redan skanderas. Lugn kära läsare "Historien om alla hittillsvarande samhällen är" fortfarande "historien om klasskamp."²³ Och riktigt ställt är samhället än idag uppdelat i proletariat och bourgeoisie, som det också var 1847. Detta följer också på vad vi sett ovan, men vi kan inte förstå detta så starkt som den som startade sin läsning i manifestet. Klasskampen är visserligen en historisk process men för att förstå vilken art denna process hör till kommer jag att behandla alla de större verk Marx skrev under 1840-talet som en hop. Det framgår som tydligast ur "De ekonomisk-filosofiska manuskripten" då Marx skriver att "kommunismen som sådan är inte målet för den mänskliga utvecklingen, inte det mänskliga samhällets slutgiltiga gestaltning."²⁴ Det är alltså inte ett historiens slut som införs av kommunismen. Men det är enligt Marx en verklig nödvändighet i egenskap av logisk nödvändighet.²⁵ Åter till Manifestet hittar vi några av Marx mest radikaliserade formuleringar. Dessa formuleringar skulle vid första anblick motsäga det vi etablerat ovan som den deterministiska logikens otillräcklighet för att förklara den historiska materialismen. Ja, den som endast har läst Manifestet kan rent av

18. Ibid. S. 68.

19. Ibid. S. 68.

20. Ibid. S. 67 f.

21. Karl Marx, "förkapitalistiska produktions- och egendomsformer" i Grundrisse: Ett urval, Övers. Erik af Edholm, (Hägersten: Tankekraft Förlag, 2010) S. 225.

22. Ibid. S. 228.

23. Marx, Engels, manifestet, 2009 S. 29.

24. Karl Marx, "De ekonomisk-filosofiska manuskripten", i Texter i urval, Övers. Sven-Eric Liedman, Red. Sven-Eric Liedman, Björn Linnell. (Stockholm: Ordfront Förlag, 2003), s. 93.

25. Ibid. S. 93.

ursäktas för att hysa denna felaktiga uppfattning. Speciellt i avslutet av bokens första kapitel då de skriver att; borgaren "producerar framför allt sin egen dödgrävare. Dess undergång och proletariatets seger är lika oundviklig"²⁶ tycks denna uppfattning understödjas. Men i detta måste förstås att han inte talar om en universell historieskrivning. Visserligen är det här bara frågan om vad som följer på den fullt utvecklade kapitalismen och detta är kommunismen. Detta har jag inte motstridit ovan och än mindre skulle jag strida mot denna uppfattning (för vad skulle då vår historiematerialism bestå i?). Det man inte får tro för detta är att det är historiens slut, det är blott slutet på historien som driven av klassmot-sättningar. Det är alltså den 'hittillsvarande' historien som drivits av klasskamp. Och detta är än en gång i linje med vad vi sett ovan om kommunismens inträde, alltså den nya ontologin, den nya världen. Än starkare finner vi även i manifestet detta då de vänder sig mot de "eviga sanningar såsom frihet, rättfärdighet o.s.v., vilka är gemensamma för alla samhällstillstånd. Men kommunismen avskaffar de eviga sanningarna, den avskaffar religionen och moralen istället för att omskapa dem, den står därför i strid med all hittillsvarande historisk utveckling."²⁷ Det finns inga eviga sanningar för marxisten, detta skulle kräva en oföränderlig vara alltså en materia som inte förstås som rörelse. Till dessa eviga sanningar som här radas upp hör så klart religionen och filosofin. Den senare av dessa kan rimligen förvåna vissa läsare och samtidigt te sig självklar för andra. Jo enligt en viss tradition skulle Marx kastat av sig filosofin 1847 i den elfte tesen om Feuerbach då "Filosoferna har bara tolkat världen på olika sätt, det gäller att förändra den."²⁸ Det är riktigt att "filosofin

står i historiens tjänst – att avslöja självalienationen i dess oheliga gestaltningar ... Kritiken av himlen förvandlas därmed till kritik av jorden".²⁹ Efter "Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin" kan vi inte längre så enkelt sluta oss till denna uppfattning. Ty filosofin är inget självändamål – dess objekt är sitt eget upphävande. Det är riktigt ställt att "Ni kan inte upphäva filosofin utan att förverkliga den."³⁰ Här har vi en central del av Marx verk som avslöjas men som sällan förtydligas. Alla har vi väl läst när Marx beskriver hur människan i det kommunistiska samhället kan "göra det ena i dag, det andra i morgon, jaga på morgonen, fiska på eftermiddagen, sköta kreatur på kvällen och kritisera efter kvällsmaten".³¹ Det han målar upp här är arbetsdelningen som upphävd och till detta avskaffas den intellektuella särställning. Den intellektuella och den manuella arbetarens mödor blir en och den tidigare går till världen, ställer sig på fötterna. Men i det att filosofin förverkligas ska den också överges; hon överlämnas då till historiens hänsynslösa kritik. All hittillsvarande filosofi blir blott historisk kurios, även Marx enastående Kapitalet blir nu blott arkivmaterial. Upphävandet är kommunismens står inte detta klart för läsaren redan nu så görs det uttryckligt i Marx mest tillspetsade definition av kommunismen. Då han skriver att "Kommunismen är för oss inte ett tillstånd som skall uppnås inte ett ideal, efter vilket verkligheten skall inrätta sig. Det vi kallar kommunism är den *verkliga* rörelsen"³² som upphäver det nuvarande tillståndet."³³ Kommunismen som rörelse sammanfaller med filosofins förverkligande alltså "Filosofin är hjärnan hos denna emancipation, dess hjärta är proletariatet. Filosofin kan inte förverkligas utan proletariatets upphävande och pro-

26. Marx, Engels, manifestet, 2009 S. 50.

27. Marx, Engels, manifestet, 2009 S. 67.

28. Marx, "Teser om Feuerbach", i *Texter*, 2003 S. 120.

29. Karl Marx, "Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin", i *Texter i urval*, Övers. Sven-Eric Liedman, Red. Sven-Eric Liedman, Björn Linnell. (Stockholm: Ordfront Förlag, 2003) S. 38.

30. *Ibid.* S. 44.

31. Karl Marx, Friedrich Engels, *Den Tyska Ideologin, i Människans frigörelse*. Övers. Sven-Eric Liedman. (Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 1995) S. 147.

32. I originalöversättning blir "die wirkliche Bewegung", "den verkliga utvecklingen" men per privat kommunikation med översättaren; Sven-Eric Liedman går det "absolut bra att översätta det 'rörelse' och 'kanske har du rätt ang bewegung'".

33. Marx, Engels, "Tyska ideologin", i *Människans frigörelse*, 1995 S. 150.

letariatet kan inte upphävas utan att filosofin förverkligas.³⁴ Vad vi landar i blir detsamma, upphävandet av det nuvarande tillståndet, arbetsdelningen, de eviga sanningarna och människan så som vi idag känner henne.

Vi kommer nu till den föreliggande textens sista avdelning och Marx tidigaste verk. Doktorsavhandlingen den tjugotvå-åriga Karl Marx avlade 1841 under titeln "Skillnaden mellan den demokritiska och epikureiska naturfilosofin" innehåller hans främsta diskussioner om materiens beskaffenhet. Denna text tillsammans med dess förarbete "Anteckningsböcker om epikureisk filosofi" är trots respektive titel främst en exeges av den romerska poeten Lucretius så kallade atomlära. I vad jag har skrivit ovan har jag medvetet undvikit att tala om vad Marx skriver om materia som sådant. Själv undviker han att begreppsliggöra materian och förhåller sig istället till den praktiskt. För materialisten är frågan om materiens existens en icke-fråga. Lucretius belyser detta bättre än någon annan i filosofikanonen. Han talar om 'rämmen', 'alstrande kroppar', 'ursprungskroppar' och 'frön' i syfte att redogöra för tingens natur utifrån den minsta tänkbara kroppens begrepp. Marx inleder avhandlingen med att fastställa att "Epikuros antar en trefaldig rörelse hos atomerna i tomrum."³⁵ Med detta har han redan satt atomens rörelse i ett dialektiskt språkbruk. Vad jag undvikit att tala om ovan, den dialektiska materialismen finner vi först i början av Marx karriär. Rörelsen kommer visa sig vara en enda rörelse, den verkliga rörelsen, men av språklig konvention måste vi behandla dem som tre särskilda. Den första av dessa rörelser som Marx diskuterar är kroppens fall då "punkten upphävs i linjen"

detta gör även "varje fallande kropp i den räta linjen som den beskriver."³⁶ Alltså har kroppen ingen självständig existens i linjen, ingen identitet. Och då atomerna "är i ständig rörelse" så "försvinnet de i den räta linjen" till den grad att Marx säger att "atomens soliditet är ännu inte befintlig".³⁷ Det är i den andra rörelsen, clinamen eller deklinationen, som den räta linjen negeras så att "från clinamen den självbejakande rörelsen härrör, relationen, dess bestämning som bestämning av sig själv och ingen annan."³⁸ Detta är en rörelse som är obestämd både i tid och rum och som sker vanemässigt utan ett objekt, vi kan benämna den som en böjelse. Att den är obestämd innebär även att dess riktning är obestämd, alltså bryter den determinismens orsakskedja; clinamen är "det något i dess bröst som förmår motkämpa och motså."³⁹ Clinamen är alltså en kontingent rörelse som ligger till grunden för vår konkreta verklighet, och i egenskap av kontingent är den oförenlig med teleologi. Då clinamen motkämpar linjen sätts kroppen i relation till de många kropparna så de repellerar varandra vilket ger upphov till den sinnliga världen.⁴⁰ De ingår en "syntetisk förening".⁴¹ Atomens självmotsägelse är vad som ger dem sin verklighet då de måste skiljas från sin essens och göras verkliga.⁴² Det är böjelsen från idén av atomen som faller i den räta linjen som sätter dess verklighet, sätter den i direkt relation till de många atomerna, alltså en materiell relation.⁴³ Detta är den historiematerialistiska metoden igen, Marx säger att man bör "gå baklänges från det senare till det tidigare och låta den själv sin egendomliga ställning uttala."⁴⁴ Marx kommer följdriktigt till sin metod i studien av Lucretius och Epikuros. Då detta även är deras förhållande

34. Marx, "hegelska rättsfilosofin", i *texter*, 2003 S. 54.

35. Karl Marx, *Differenz Der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie*. I Marx-Engels Gesamtausgabe. Band I/I (Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1975) S. 33 (Min övers).

36. Marx, *Differenz, I MEGA, I/I, 1975, S. 35* (Min övers).

37. Marx, *Differenz, I MEGA, I/I, 1975, S. 35* (Min övers).

38. Karl Marx, "Hefen zur epikureischen Philosophie". I Marx-Engels Gesamtausgabe. Band IV/I (Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1975) S. 147 (Min övers).

39. Marx, *Differenz, I MEGA, I/I, 1975, S. 36* (Min övers).

40. Marx, *Differenz, I MEGA, I/I, 1975, S. 38*.

41. Marx, *Differenz, I MEGA, I/I, 1975, S. 39* (Min övers).

42. Marx, *Differenz, I MEGA, I/I, 1975, S. 39-40*.

43. Marx, *Hefte, I MEGA, IV/I, 1975, S. 84*.

44. Marx, *Hefte, I MEGA, IV/I, 1975, S. 102* (Min övers).

när han säger att "Lucretius må ha hämtat denna förklaring från Epikuros eller inte. Det hör inte till saken." (...) "Detta tjänar mig samtidigt som rättfärdigande, om jag ger en helt annorlunda uppdelning från den som Epikuros hade."⁴⁵ Vi måste alltid gå tillbaka men stanna i det föreliggande, engagera en praktisk abstraktion och ställa frågorna igen. Tillåt mig här citera Prometheus. De, enligt Marx, gudsföraktandes gud, filosofernas helgon:

Om något syns dig svårtytt eller gåtfullt, så spörj ånyo. Du får klart besked, ty jag har tid långt mera än jag önskar.⁴⁶

45. Marx, Hefte, I MEGA, IV/I, 1975, S. 147 (Min övers).

46. Aiskylos, *Den fjättrade prometheus*, I De grekiska tragedierna, Övers. Emil Zilliacus (Stockholm: Vertigo förlag, 2005) S. 117.

Varför ”Kapitalet” inte är ett historiskt verk

Marx, vems Marx?

Edwin Kalmteg argumenterar tidigare i denna skrift för en nymaterialistisk läsning av Karl Marx, där han ses som en rörelsefilosof. Jag är förespråkare för en annan läsning av Marx - jag kommer i denna text hävda att Karl Marx historiska anspråk i själva verket är logiska anspråk skrivna med hjälp av historiska exempel. När Kalmteg skriver att "[Kapitalets] första bands disposition [redan vittnar] om den historiska metod som Marx följer"¹ menar vår dynamiske Karlskronit mycket riktigt att Marx "går från det föreliggande till det fördolda," men han tillägger därefter att bokens rörelse från varan till den ursprungliga ackumulationen är en historisk rörelse. Här invänder jag mot Blekingen då jag ser Marx företag som en logisk framställning, där en formbestämning,² alltså den högre abstraktionsnivån, vecklar ut de mer konkreta nivåerna ur sig. Vidare, där vår Kalmteg finner historia och immanent rörelse, finner jag en immanent logik. Låt mig ge min sida av apans anatomi för att förklara. "Människans anatomi ger nyckeln till apans anatomi. (...) Den borgerliga ekonomin ger alltså nyckeln till den antika

etc."³ För mig uttrycker det här att den fullt utvecklade formen, låt säga en blomma, ger nyckeln bakåt till mindre utvecklade former, till knoppen, men den kan aldrig säga oss något om nästa form, eller om en sådan finns. Det här är inte ett historiskt uttryck enligt mig, utan snarare är det ett logiskt uttryck om formbestämningar. Det är således omöjligt att säga något om kapital om det inte framträder i verkligheten. Om Marx menade att tala om kapitalismens utveckling historiskt, har han gjort ett katastrofalt misslyckande. Ifall någon vill skriva en bok om kapitalets uppkomst i historien hade den tjänats bättre av att helt enkelt föra historievetenskapliga studier om varje faktiskt delmoment i kapitalismens utveckling med källgrundad empiri.

Kalmteg har rätt, men hans tolkning är inte den enda som är riktig. Jag ämnar inte att kritisera "Till Marx ånyo," mitt mål är att nå längre i diskussionen om Marx metod än en historieskildring och en rörelseontologi kan. För mig är dessa två inte oväsentliga, men det är den immanent kritiken av den borgerliga politiska ekonomins kategorier som är kärnämnet i Kapitalet. Bokens dispo-

1. Edwin Kalmteg, Till Marx ånyo

2. En formbestämning är den specifika sociala form genom vilket ett innehåll överhuvudtaget existerar och framträder under i verkligheten; i sig är en form på så vis alltså det objektiva kärlet för ett subjektivt innehåll. Begreppet formbestämning avser hur ett begrepp eller en entitet förvarar särskilda egenskaper genom invändig negation, och därmed övergår från ett abstrakt, omedelbart tillstånd till ett konkret, förmedlat tillstånd. Det är processen där något definierar sig själv genom sin relation till något annat, vilket gör bestämningen avgörande för entitetens egen identitet och utveckling

3. Kalmteg jfr Karl Marx. Grundrisse: Ett urval, (2010) Tankekraft Förlag, s. 63

sition är inte en framställning av historiens gång utan av kapitalets begreppsliga struktur. Marx säger just detta i sitt efterord, men jag överlåter tolkningen av ämnet till den eminente marxologen Michael Heinrich.⁴

Kapitalet berättar inte sagor

Marx öppningsmening slår an tonen: "Rikedomerna i samhällen härskade av det kapitalistiska produktionssättet framträder som en 'oerhörd varuackumulation.' Den enskilda varan framträder som den rikedomens grundläggande form. Därför börjar vår undersökning genom att analysera varan."⁵ Som vi alla vet börjar bibeln med skapelsen, med att Gud sade: "låt det vara ljus" och så var det ljus; men den världslige Marx börjar med varan, trots att den inte uppkom först.⁶ Han börjar med varan för att den är den minsta analyserbara beståndsdel av den kapitalistiska helheten. Undersökningen börjar med vad som brukar talas om som de 200 mest komplicerade sidorna Marx författat: det här är väldigt tydligt inte ett historiskt projekt.⁷ Som Michael Heinrich skriver i sin introduktion är Kapitalet ett teoretiskt, inte historiskt verk (vilket mitt företag ämnar att visa), men Kapitalet är inte heller ett ohistoriskt verk. Det är ett verk som befinner sig inom och arbetar genom historia, utan att göra anspråk på att vara en historiefilosofi. Verket existerar inom historien tror sig därför inte kunna frigöra sig från sin givna historiska period. När Marx rör sig genom historiska skeenden; ursprunglig ackumulation, arbetsdagslagstiftning, kolonialism, kompletterar det den teoretiska framställningen,⁸ men det är inte i huvudsak det som presenteras i dessa kapitel.⁹ Kategorier-

na är historiskt specifika, giltiga bara för den epok där varuproduktionen dominerar,¹⁰ men de är inte historieskrivande menar Heinrich.¹¹

Moishe Postone radikaliserar denna insikt och menar att Marx' sena kritik inte för sin diskussion om arbete i allmänhet utan om en historiskt specifik roll som arbetet spelar i det kapitalistiska samhället allena.¹² Kapitalet ämnar att beskriva allmänna företeelser som är historiskt specifika till kapitalismen. Postone fortsätter med att säga att de marxiska kategorierna inte är ekonomiska kategorier i gängse bemärkelse utan "kategorier som ingår i en kritisk etnografi av det kapitalistiska samhället, genomförd inifrån."¹³ Värde syftar inte på rikedom i allmänhet enligt ovanstående citat av Marx. För honom är värdet en specifik och flyktig kategori i samhällen där det kapitalistiska produktionssättet härskar.¹⁴

Värdeformen: en logisk utveckling

Om Kapitalets disposition inte är historisk, vad är den? Den är enligt Marx eget erkännande en dialektisk framställning, kategorierna vecklas ut ur varandra. Denna dialektiska framställning är kritikens form och inte tillämpningen av en färdig metod på ett stoff:

"[Lassalle] kommer att få lära sig den hårda vägen att det är en sak att genom kritik föra en vetenskap till den punkt där den kan behandlas dialektiskt, och en helt annan att tillämpa ett abstrakt, färdigt logiskt system på vaga aningar om just ett sådant system."¹⁵

Hela utläggningen om värdeformen i Marx kapitel om varan visar denna metod i hand-

4. Michael Heinrich. An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital, (2012) Monthly Review Press. s. 36-38

5. Karl Marx. Capital: Critique of Political Economy, Volume 1, (1867:2024) Princeton University Press. (C1) s. 13

6. Varor har existerat långt innan kapitalismen (jfr C1, s. 682, där Marx själv anmärker att formernas succession inte motsvarar den historiska utvecklingen)

7. Historiska studier gör sällan denna sortens rigorösa arbete, de är mer lättsamma

8. Heinrich, s. 31-32

9. Till exempel är i hög grad kapitlet om ursprungliga ackumuleringen en diskussion om hur kapitalet producerar sina egna förutsättningar, jfr Sören Maus Mute Compulsion s. 226 "Capital posits its own presuppositions"

10. C1, s. 52

11. Heinrich, s. 32

12. Moishe Postone. Time, Labor, and Social Domination, (1993) Cambridge University Press. s. 4-5

13. Postone, s. 18

14. Postone, s. 25 jfr C1, p13

15. MECW 40:261, hämtat från Heinrich, s. 37

ling. Marx börjar i det som framträder med bytesvärdet. Han skriver att det är ett förändringsbart kvantitativt förhållande, "de proportioner enligt vilka en typ av bruksvärde byts mot en annan."¹⁶ Efter detta härleder han ur framträdandet vad som ligger under det. Om olika varor byts mot varandra i bestämda proportioner måste de vara lika med ett gemensamt tredje. Detta tredje kan inte vara någon naturlig egenskap för "Inte en atom av naturligt material ingår i dess värdeföremålslighet"¹⁷ och på så vis visar det sig vara abstrakt mänskligt arbete, alltså värdesubstansen.¹⁸ Här sker en avgörande rörelse: Marx härleder det abstrakta arbetet ur bytesvärdet, han berättar absolut ingenting om dess historia.

Från värdesubstansen utvecklar Marx den enkla värdeformen.¹⁹ Denna form genererar den utvidgade formen som i sin tur genererar den allmänna värdeformen, som når sin kulm i penningformen.²⁰ Varje steg är en logisk nödvändighet och varje ny form vecklas ut ur den föregående. Penningen är inte något som "uppfanns" historiskt i Marx bok, utan den nödvändiga framträdelseformen av det mått som redan är immanent i varorna under de givna förhållandena. Det är inte pengar som gör varorna jämförbara, det är på grund av att de är jämförbara som alla varor kan mätas i en och samma specifika vara - just pengar.²¹ Denna metods filosofiska grund är härledd av Marx från Hegels Logikens vetenskap. Hegel insisterade på att "denna rörelse, som är begreppets immanenta utveckling, är begreppets absoluta metod."²² Detta är i min mening exakt den rörelse Marx genomför: att begreppet utvecklar sig självt, framställningen följer sålunda begreppets immanenta logik.

Särskilt avgörande för oss är Hegels vä-

senlära. Att till exempel värde utan pris, abstrakt arbete utan konkret form, vore en dålig abstraktion fångas av Hegels princip att "Väsen måste framträda."²³ Väsen kan inte existera som en dold substans bakom framträdelsen. Väsenlärans formbestämningensbegrepp, enligt Hegel, lyder "Allt bestämt hör i allmänhet till formen; det är en formbestämning i den mån det är något som är postulerat och därmed skiljer sig från det som det utgör formen för."²⁴ Det här är det som Marx tillämpar i sin egen analys, varje kategori i Kapitalen är en Formbestimmung som utvecklas ur den föregående.

Nu över till marxismens kanske mest hylade hegelförvrängare, Theodor W. Adorno, som drar den kritiska konsekvensen av detta. I hans termer är motsägelsen [contradiction] "icke-identitet under identitetens aspekt."²⁵ Jag tolkar ovanstående som att det borgerliga samhällets kategorier framställer sig som identiska med verkligheten, som naturlagar, men att denna identitet är skenbar. Adorno skriver också lysande om vad jag ser som samma sak som Marx gör i sitt kapitel om fetischism, "Sanningen har förenats med substansen, som kommer att förändras; att sanningen är oföränderlig är en villfarelse inom den första filosofin. De invarianta egenskaperna tar sig inte uttryck på exakt samma sätt i historiens och medvetandets dynamik, men de utgör ögonblick i denna dynamik; när de stabiliseras som transcendens blir de till ideologi."²⁶ Historiskt specifika förhållanden framträder som naturens egen ordning. Vi vet att kategorierna är verkliga men deras verklighetssken döljer deras historiska specificitet; det går att inte bara att tolka, det går att förändra.

16. Cf, s. 14

17. Cf, s. 25

18. Cf, s. 15-18

19. Cf, s. 44-47 dvs. 20 alnar linneväv = 1 rock

20. Cf, s. 155-158

21. Cf, s. 188

23. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *The Science of Logic*, (1812:2010) Cambridge University Press. s. 10-11

23. Hegel, s. 418

25. Hegel, s. 390

25. Theodor W. Adorno. *Negative Dialectics*, (1966:2004) Routledge, s. 5-6

26. Adorno, s.40

Immanent kritik

Marx ämnar inte skapa en alternativ politisk ekonomi, hans verksamhets mål är att kritisera den borgerliga politiska ekonomins kategoriella förutsättningar. Han är inte vänsterricardian,²⁷ hans mål var en kritik av borgerliga självförståendet som helhet. Eller i Marx egna ord till Ferdinand Lassalle:

*"Det arbete jag för närvarande ägnar mig åt är en kritik av ekonomiska kategorier eller, om man så vill, ett kritiskt exposé av det borgerliga ekonomiska systemet. Det är både ett exposé och, på samma sätt, en kritik av systemet."*²⁸

Postone uttrycker detta som att Kapitalet "är uppbyggd på ett strikt logiskt sätt som en immanent kritik, det vill säga en kritik som utgår från en ståndpunkt som är immanent i, snarare än utanför, dess undersökningsobjekt."²⁹ Kritiken står inte utanför kapitalismen och betraktar den från det arkimediska helikopterperspektivet, den griper kapitalismens egna kategorier och visar vad de döljer genom att utveckla dem ur sig själva.

När vår Marx i sitt efterord skriver att hans dialektiska metod är Hegels motsats menar han blott att hans studie startar och slutar i handling och materia. Genom att greppa ett samhälles materia kan vår metod låta oss förstå det givna samhället.³⁰ Det revolutionära i Marx sätt är inte de delar som ständigt tolkas och omtolkas som grunder för världsåskådningar, historiesyner etc., det revolutionära är den immanenta kritiken som visar att kapitalismens kategorier inte är naturlagar utan historiskt specifika samhälleliga former. Kategorierna är "samhälleligt giltiga till och är sålunda objektiva i förhållande

till produktionsförhållandena i detta historiskt specifika produktionssätt, varuproduktionen,"³¹ men just därför upphör de att gälla med den epok som producerar dem.

Kapitalets kritiska kraft

Sektionen om varans fetischkaraktär är inte ett tillägg till värdeformsanalysen utan dess avslöjande konsekvens och även varför den är den sista delen om vi följer Marx egen framställning av varuformen. Om värdeformen är en logisk utveckling av kategorier uppstår frågan: varför framträder dessa kategorier som naturlagar? Marx eget svar är att varuformen själv producerar detta. "[varuformen] återspeglar för människorna de samhälleliga egenskaperna hos deras eget arbete som objektiva egenskaper hos deras arbetsprodukter, som socio-naturliga egenskaper hos dessa ting."³² Den samhälleligt nödvändiga arbetstiden gör sig till en "reglerande naturlag i produkternas oavsiktliga, ständigt föränderliga utbytesförhållanden, precis som tyngdlagen gör när någons hus faller på deras huvud."³³ Det är lika mycket naturlag som gravitationen, fastän samhälleligt betingad. För det historiskt specifika samhälleliga förhållandet har antagit en form som verkar med samma tvingande kraft som en naturlag. De former som framträder som naturlagar är de former som "skapar den borgerliga politiska ekonomins kategorier."³⁴ Det är i deras förhållande till deras historiskt specifika produktionssätt som de får sin legitimitet och objektivitet. Vi förstår alltså att de är verkliga former, men de är förgängliga - de har en rörelse, men också en immanent logik inom de bestämda samhällsförhållandena.

Adornos formulering fångar den filosofiska

27. Vänsterricardianism är en benämning för de marxister som behandlar socialt nödvändig arbetstid som en möjlighet att optimera statskapitalistiska planekonomier, ofta till tillväxt som ska gynna de fattiga, de förminskar alltså Marx kritik av den politiska ekonomin till en idé för hur man kan rationalisera kapitalismen

28. MECW, 40:270; citerad i Heinrich, s. 34

29. Postone, s. 21

31. CI, s. 709-710

31. CI, s. 52

33. CI, s. 52

33. CI, s. 51

34. CI, s. 52

innebörden: den borgerliga upplysningen har avfärdat väsensbegreppet som metafysik, men har därmed gjort sig blind för att framträdelsen inte är detsamma som väsendet.³⁵ För att ge ett exempel i Marx lära så är värdet väsen, men värdet kan ta en mångfald av former: sin enkla form, allmänna form och sin penningform, men det är fortfarande värdets väsen i de alla. Hegels insikt i detta område är att väsen och framträdande är förbundna med varandra,³⁶ Marx genidrag är att ta denna logik till att kritisera den politiska ekonomin. Eftersom väsen och framträdande är med varandra förbundna måste värdet framträda som pris, det abstrakta arbetet måste framträda som konkret arbete, ständigt detta abstrakta i dess konkreta form. Det samhälleliga måste framträda som naturligt och det är just denna nödvändighet som fetischismen består av.

Kapitalets metod är samtidsstudiernas metod. Kapitalet är inte historiefilosofi. Det är en immanent kritik av det borgerliga samhällets kategorier, genomförd med en metod som härleds ur Hegels logik och som visar att dessa kategorier är historiskt specifika samhälleliga former som framträder som naturlagar. Marx' disposition är logisk i den bemärkelse att den inte förhåller sig till kronologi eller källor. Varan uppträder inte först på den historiska scenen, men varan är bokens början för att den är den enklaste formen ur vilken alla övriga kategorier kan härledas. Den ursprungliga ackumulationen kommer sist inte för att den kom sist historiskt utan för att den först kan förstås efter att kapitalets inre logik har blottlagts. Den nymaterialistiska läsningen fångar viktiga aspekter av Marx, främst då rörelsen, men det jag nu i detta företag försökt belägga är just hur ohistoriskt Marx förhåller sig till sitt historiebruk. Hans framställning griper ett givet samhälle genom dess egna kategorier, visar vad dessa kategorier döljer och pekar därmed mot deras upphävande. Marx säger det bäst själv:

”[Min metod] förskräcker medlemmarna av den tyska borgarklassen ... eftersom den positiva dialektiska förståelsen av det som existerar samtidigt innebär en förståelse av dess negation eller dess nödvändiga undergång. [Min metods] väsen är kritiskt och revolutionärt”³⁷

Kapitalet är samtidsstudiernas metod. Det som gör boken ständigt relevant är att den visar hur man kritiserar det samhälle man lever i med dess egna kategorier. Dess metod upphör att gälla samma dag som de kategorier den kritiserar upphör att strukturera vårt samhälleliga liv. Jag hoppas, och önskar att ni också hoppas, att Marx namn glöms av den anledningen.

Vorwärts immer, rückwärts nimmer... digga.

35. Adorno, s. 112

36. Hegel, s. 418

37. CI, s. 709-710

Politikens sekularisering

Abel Gombos

Under modernitetens allmänna sekularisering omvandlas också politikens grundvillkor. Samhällets och maktens förhållande undergår en fundamental rubbning. Denna rubbning står i Claude Leforts beskrivning av den moderna politikens situation som bakgrund för både demokratins möjlighet och auktoritär politik. Dess skifte, som beskriver en "sekularisering av politiken", ska den följande diskussionen närma sig genom olika skeden ur dess historiska övergång och utifrån hans analys betrakta den problematik som därmed inträder i vår samtid. Mot denna bakgrund ställs sedan en politisk läsning av Baruch Spinoza genom Antonio Negri i centrum, för att undersöka hans tänkandes potentiella aktualitet för en tid som är märkt av "politikens sekularisering".

Franska revolutionens brott i den symboliska ordningen

Denna sekularisering av politiken och den samhälleliga tillvaron fullföljs, i Leforts skildring, med franska revolutionen, som markerar det modernas politiska genombrott. Ett skifte som ytterst kan centreras kring ögonblicket av kungens, Ludvig XVI-s, avrättning. Franska revolutionen och dess kungamord betecknar ett brott i den symbol-

iska ordningen – ett symboliskt kungamord utöver den konkreta händelsen – och den gradvis underminerade feodala världen.¹ Hannah Arendt framhäver i samband med detta upplevelsen av en fullständigt ny begynnelse, en erfarenhet som saknar verklig motsvarighet i tidigare epoker, och vållar en förskjutning i den dittillsvarande tidsuppfattningen, då dess kontinuitet och sammanhang löses upp. Trots djupa skillnader, som hon redovisar genom tidsbegreppets successiva växlingar under den europeiska historien, från antikens till kristendomens, delade de alla förståelsen att de "mänskliga angelägenheterna var stadda i oavslutlig förändring men frambringade aldrig någonting helt och hållet nytt", utan fortgick snarare inom "ett naturligt eller historiskt skådespel som i grund och botten alltid förblev detsamma".² Erfarenheten av revolutionen bröt detta sammanhang och öppnade mot "idén om att historiens lopp med ens börjar på nytt, att en helt ny berättelse, förut okänd och aldrig förtald, håller på att ta form".³ Förskjutningen till det moderna tidsbegreppet upphäver därigenom den slutna kontinuitet som föregick brottet, och definieras snarare av bristen på övergripande sammanhang och enhet – erfarenheten av nu-ets, samtidens lösryckthet och en oåterkallelig inkoherens i historien.

¹ Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, 13-17. (Cambridge: Polity Press, 1988).

² Hannah Arendt, *Om revolutionen*, 22. (Göteborg: Daidalos, 2021).

³ *ibid.*, 22.

Brottet i den symboliska ordningen som franska revolutionen fullföljer föregrips av framväxande samhällsförändringar under perioden av feodalismens stegvisa desintegration. Med det symboliska kungamordet, beskriver Lefort, upphävs maktens befästelse i suveränens person och kropp. Motsvarande till denna maktens symboliska "desinkorporering", som han bildligt beskriver, går även den själv-representation i vilken samhället av ancien régime såg sin enhet och identitet, centrerad kring den suveräna makten genom identifikation med den.⁴ Men upplösningen av den dittillsvarande fixeringen av makten såsom oskiljaktigt förenad med suveränens person följs dock inte av att monarken ersätts av folket som maktens innehavare, snarare återstår enbart en obestämdhet. Maktens ställning i demokratin är, med Leforts formulering, en "tom plats": i avsaknad av bestämd representation, ett symboliskt tomrum, utan att förkroppsligas i en ny individ eller kollektiv som dess centrum.⁵ Med maktens fundamentala obestämdhet efter franska revolutionens symboliska kungamord sker ett paradigmskifte i övergången till den moderna "sektoraliserade" politiska erfarenheten och dess villkor.

Inledningsvis kan detta skifte synliggöras mer utförligt mot bakgrund av den traditionella monarkin och den feodala världen. Monarken intog den centrala positionen i det teologiskt grundade politiska paradigmet som kretsar kring den suveräna makten – representerad av, förkroppsligad i kungens person. Detta innebär ingen obegränsad makt, utan en dubbeltydighet hos monarkens gestalt, där Lefort framhåller Ernst Kantorowicz studie om den under medeltiden utvecklade bilden av kungens kropp som en dubbel kropp: både dödlig och odödlig. Å ena sidan den naturliga kroppsligheten, å andra sidan monarken såsom Guds ställföreträdare och

representationen för staten, det politiska samhället och dess enhet med den suveräna makten. Genom dess andra, ställföreträdande position, är suveränen förankrad i en obetingad transcendent grund och förlänas dess auktoritet och legitimitet genom att i sin person företa dess principer.⁶ Samhället av ancien régime, menar Lefort, representerade en kollektiv identitet för sig själv i monarkens kropp genom att identifiera sig med den suveräna makten och den transcendent, teologiska dimension vars ställföreträdare kungen stod som. I representationen av denna "kropp" – vilken får åtskilliga uttryck i den klassiska politiska teorin i bilden av "samhällskroppen", inte minst Leviathan – integreras samhället med suveränen såsom dess "huvud", dess centrum och organiserande, ledande princip.⁷ Genom den enhet och kollektiva identitet som ges av "kroppen" som förmedlad av "huvudet" speglar samhället sig självt som en enad substantiell organisk helhet, i vilken samhällets heterogenitet, splittringar och pluralitet reduceras till enhet och uniformitet. Samhället föreställs därmed som själv-identiskt, med en imaginär essens, varigenom det uppfattas som möjligt att benämnas som Ett ("the People-as-One", med Leforts beteckning för motivet av folket såsom homogen enhet) och att identifiera sig genom denna representation.⁸ "Samhällskroppen" som hypotetiserad entitet ses i den feodala världsbilden som sådan att hierarkierna mellan dess medlemmar och indelningen av stånd och sociala ställningar vilar på en obetingad grund. Dess distinktioner och klassificeringar framträder inte som kontingenta, tillfälliga i ett samhälle som är dynamiskt och föränderligt, utan befästa i transcendent principer. Feodalismens symboliska ramverk fördelar markörer för "samhällskroppens" olika positioner och tilldelar genom dem medlemmarna bestämda denotationer inom den sociala strukturen. Den feodala är således en värld

4 Lefort, *Image of the Body and Totalitarianism*, 302. I The political forms of modern society: bureaucracy, democracy, totalitarianism. (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1986).

5 Lefort, *Democracy and Political Theory*, 17.

6 *ibid.*, 17.

7 Lefort, *Image of the Body and Totalitarianism*, 302.

8 *ibid.*, 306.

av fixerade och permanent fastställda värden och beteckningar, vari dess ståndshierarki får ett kategoriskt fundament såsom inskriven i dess förståelse av den kristna ordningen. En avgörande dimension i upplevelsen av en fullständigt ny begynnelse genom den franska revolutionen som Arendt poängterar är därför dess egalitära och universalistiska anspråk – bland vars främsta uttryck är "Deklarationen om människans och medborgarens rättigheter". Med avseende på deras egentliga omfattning är dessa anspråk på inget sätt oproblematiske. Kontrasterande mot tidigare epoker innebär de dock en grundläggande vändning. "Det finns ingen period i historien", betonar hon, "som förklaringen om människans rättigheter kunde gå tillbaka på."⁹ Tidigare epoker hade högst framfört en viss egalitarism i teologiska termer, det vill säga likhet inför Gud, men oförytterliga politiska rättigheter i kraft av födsel skulle, som hon framhåller, för alla föregående perioder ha framstått som en självmotsägelse.¹⁰

Med revolutionens vändning, dess brott med den feodala världsbilden, och ytterst dess kungamord, huggs "sambällskroppens" huvud varmed även sambället symboliska kroppslighet, dess representation som själv-identisk enhet, upplöses. Förlusten av denna figur för självförståelse, för att identifiera sig självt med en essentiell identitet, har däremot inte övergången till en ny representation som konsekvens: istället inträffar för första gången konfrontationen med den sambällliga tillvarons och politikens grundlöshet, desintegrationen av dess obetingade fundament. Kvar blir endast obestämdheten. Ingen ny substantiell representation för identifikation, utan ett symboliskt tomrum. Inte en övergång från suveränen till folket, utan öppningen av det tomrum som det symboliska kungamordet lämnar markerar "politikens sekularisering". Men franska revolutionens fullföljelse av denna upplösning

kan inte betraktas isolerat, och innan den moderna, "sekulariserade" politikens och sambälliga tillvarons villkor kan presenteras utförligare behöver detta paradigmskifte ställas i ett vidare sammanhang. Lefort beskriver en gryende process sedan modernitetens begynnande skeden, som bryter fram definitivt och fullbordas med kungens giljotinerings.¹¹ Han talar framför allt om Tocquevilles analys av den "demokratiska revolutionens" förlopp, som den senare benämner det, vilken inleds med samhällsförändringar sedan 15- och 1600-talet och fortgår genom 1800-talet. Även om det inte uttryckligen benämns av honom är det tydligt att han beskriver kapitalismens framväxt. Under denna period framträder, i varierande gestalter, nya sociala former och praktiker, liksom nya politiska åskådningar, som enligt Tocqueville rör sig mot vad han beskriver som utjämningen av villkor (equalization of conditions). Självklart förverkligades därigenom ingen egentlig jämlikhet, men dessa förändringar underminerar stegvis den suveränitetscenterade representationen av makten och sambället som dess integrerade kropp. I likhet med feodalismens symboliskt markerade och befästa hierarkier. Hans främsta insikt här menar Lefort är att demokratin inte primärt förstås som ett styrelseskick utan en sambällsform.¹²

Denna moderna övergång mot en sambällsform som öppnar för demokrati kan konkretiseras och placeras i en vidare kontext genom Durkheim. Hans klassiska teori om "mekanisk" och "organisk" solidaritet (förstått som sammanhållning, integration) genljuder förändringar som Lefort framhåller och ger dem en ytterligare åskådlighet. Durkheim beskriver därigenom historiska sambällsförändringar fram till hans egen samtid under sekelskiftet 18- och 1900-talet, som vid ett antal mötespunkter med Lefort delvis återspeglar hans analys och tillfogar den en övergripande ram. Hans teori ak-

9 Arendt, *Om revolutionen*, 44.

10 *ibid*, 37-38.

11 Lefort, *Image of the Body and Totalitarianism*, 303.

12 *ibid*, 302-303.

tualiserar spänningen rörande samhällets sammanhållning, identifikation och enhet, liksom å andra sidan dess inre skillnader, splittringar eller konflikter – som blir grundläggande problem framöver i Leforts beskrivning av demokratins erfarenhet – och undersöker dess historiskt växlande former.

Den mekaniska solidariteten – som främst beskriver för-moderna och mindre, framför allt jordbrukssamhällen men som delvis även fortlever senare – skildrar slutna samhällen med kraftigt traditionsbunden auktoritet och en låg arbetsdelning, vars sammanhållning beror av dess homogenitet och en strängt befäst normativ reglering genom okränkbara principer. Durkheim formulerar bland annat i denna kontext sitt begrepp om det kollektiva eller gemensamma medvetandet. Dess gestalter, "immateriella sociala fakta", överskrider varje individuellt medvetandes tillfällighet och har såsom allmänna en viss självständighet inom en bestämd kulturell och historisk ram, men är samtidigt föränderliga. Det gemensamma medvetandet betecknar i korthet allt som ett samhälles medlemmar delar som generellt utbredda inom ett givet sammanhang – språk, värderingar, moral, normer, sociala och kulturella former, osv. Den mekaniska solidaritetens grund i likformighet innebär en identifikation med det kollektiva medvetandets principer, som i det för-moderna samhälle där den "mekaniska" integrationen är övervägande får sin legitimitet utifrån teologiska källor. I likhet med den feodala världens symboliska ramverk överhuvudtaget, och i synnerhet dess hierarkier vars termer förstås som fixerade i den religiösa ordningen, presenterar Durkheim ett paradigm av obetingade värden och bestämda principer för identifikation.

Grundvalen för den successiva övergången till ett samhälle av huvudsakligen "organisk" sammanhållning är i hans teori omvandlingen av ekonomiska strukturer. Genom bland annat marknadens expansion, gryende industrialisering och därmed sammanhängan-

de demografiska förändringar genom bland annat en begynnande urbanisering upplöses den mekaniska solidaritetens traditionella samhällen allt mer och människor skiljs från deras sociala former. Med dessa förlopp sker en tilltagande arbetsdelning, specialisering och differentiering av livsaktiviteter, vilket Durkheim ser som främsta upphovet till den nya formen av enhet. Genom upplösningen av den mekaniska solidaritetens samhällen rubbas den enhetlighet och slutenhet som var deras förutsättning. Den organiska solidariteten baseras inte längre på homogenitet och traditionsbundenhet, utan ett stegrande ömsesidigt beroende mellan samhällets medlemmar. Övergången från "mekanisk" till "organisk" solidaritet – som dock på inget sätt utesluter varandra fullständigt, utan snarare handlar om den enas företräde framför den andra i ett givet samhälle – innebär ett skifte mot växande interna olikheter, en större heterogenitet med skiljaktigheter och splittringar. Befästelsen av värden och principer av okränkbarhet undergrävs således mer och mer. Därigenom öppnar den organiska solidaritetens samhälle mer utrymme för en mångfald av personliga värderingar, liksom ifrågasättandet av etablerade värden eller praktiker och avvikelser från dem. Samhällets enhet under den organiska solidaritetens prevalens är därmed samtidigt förbunden med dess ökande differentiering och omvandlingen av tidigare sociala former, praktiker, livsformer och åskådningar. Genom beröringspunkter och korresponderande historiska processer i deras beskrivning av kapitalismens framväxt tycks också övergången som skildras i Durkheims teori kunna knytas till Tocquevilles beskrivning för att rama in det moderna paradigmskifte som franska revolutionen fullföljer i ett vidare sammanhang.

Den "sekulariserade" politiska erfarenheten

I och med brottet i den symboliska ordningen som franska revolutionens kungamord vållar förlorar politiken dess förankring i den trans-

cententa, obetingade pol som kunde förlåna det ett fundament och rendera dess representationer slutenhet och befästelse. Makten förkroppsligas inte längre av kungen, ses inte längre som ett med dennes person. Medan samhällets gestaltning såsom monarkens kropp, centrerad kring och fogad till den suveräna makten, "huvudet" sönderfaller. Dess hypostasering som ett själv-identiskt kollektiv som sätts genom den själv-representation i vilken samhällets medlemmar ser sin identitet undergrävs. Både makten och samhället "desinkorporeras" och lämnar inget annat än ett symboliskt tomrum. Politiken och samhället möter sin grundlöshet – och detta definierar den "sekulariserade" politiska erfarenhetens situation. Denna omvandling öppnar både upp demokratins möjlighet, samtidigt som den är utgångspunkten för Leforts förståelse av modern auktoritär politik, ytterst totalitarismen. Det är även mot bakgrund av detta som Spinozas teoretisering av demokrati genom Negris läsning ska presenteras.

Den fundamentala obestämdhet som det symboliska kungamordet lämnar medför också upplösningen av bestämda markörer i samhällets symboliska värld. De förlorar den grundade, fixerade ställning som det teologiska paradigmet förlånade dem genom medvetenheten om att de saknar substans och nödvändighet. Utifrån denna punkt kan de olika inriktningarna vars möjligheter är inneboende i den moderna, "sekulariserade" politikens grundvillkor vecklas ut – både demokratins och auktoritarismens problematik. Leforts tes är att demokratin inbegriper i sig självt risken för dess upphävande. "Sekulariseringen" är aldrig fulländad eller irreversibel. I hans förståelse av modern auktoritär politik utvecklas dess logik alltid i linje med förnekandet av "sekulariseringen". Genom avvärjningen av demokratins brist på fundament, dess kontingens och öppenhet mot en "imitation" eller pseudo-rekonstruktion av den traditionella, teocentriska representationen av den suveräna makten och samhället som dess integrerade kropp. Med maktens och

samhällets symboliska "desinkorporering" rubbas identifikationens solidaritet, medan maktens gestaltning och förankring i en bestämd kropp såsom dess centrum undergrävs. Tillsammans med alieneringen från den kollektiva identifikationens enhet desintegrerar även grunden för den kategoriska giltigheten av den symboliska värld vars förankring låg i transcendent principer, personifierade i suveränen som deras förkroppsligare.

Erfarenheten av den grundlöshet och främlingskap som inträder såsom den "sekulariserade politikens" belägenhet gör demokratin ständigt utsatt för att avvärjas genom viljan att "återställa" den förlorade grundvalen och enheten. Denna förmenta "rekonstruktion" leder dock aldrig till ett harmoniskt, stabiliserat tillstånd, utan kan bara anta auktoritära former som driver mot konsolideringen av en nivellerande maktordning, mot instiftandet av en substantiell identitet i ett samhälle fritt från inre splittringar. Självklart förstår Lefort även den traditionella symboliska "inkorporeringen" av samhället och makten som falsk ontologiskt betraktad, men den upprätthölls av den teologiska världsbildens obetingade grund. Dess moderna "imitation", som utgår från den "sekulariserade" politiska erfarenheten, kan endast bli en pseudo-rekonstruktion som övergår i våld och reduktionen av samhällets skillnader. Demokratin kan därför fortleva under acceptansen av omöjligheten att identifiera sig i en enande kollektiv representation. Denna omöjlighet hör samman med maktens symboliska tomrum, demokratins "tomma plats". Dess obestämdhet, saknaden av en fastställd representation vari den inkarneras, är irreducibel och konstitutiv med avseende på både makten och samhället – vilka godtas såsom "desinkorporerade". Med andra ord förstås samhället som odefinierbart i enhetliga och identifierande kategorier som sätts i föreställningar om en gemensam essens.

Genom att betrakta den moderna auktoritarismen utifrån erfarenheten av "politikens

sekularisering” utvidgar Lefort dess problematik till en fråga om hela samhället. Med samhällets och maktens ”desinkorporering” rubbas de bestämda symboliska referenspunkter, denotationer som markerar jag, inordnat i och definierat genom det kollektiva vi, med dess enande identitet. I kontrast till detta tillskriver den auktoritära politiken dess symboliska ramverk en högre auktoritet, varigenom det förlänas en grund och framställs som slutet genom en transcendent källa. Denna tendens mot ”återställandet” av befästa symboliska markörer är för Lefort en av huvudfunktionerna för ideologiska diskurser. Den söker då rekonstruera Folket-som-Ett (the People-as-One), en substantiell essens, samtidigt som den också alltid har behov av att utpeka den andre, som exkluderas och förkroppsligar det otillåtna eller orättfärdiga samt hotet mot och avvikelserna från det föreställda vi-et. Ideologins befästelse av ett symboliskt ramverk i en imaginär högre auktoritet och obetingad pol kan anta en rad olika former: Nationen, Gud, påstådda förfäder som förebilder, Partiet eller variationer av föreställningar om ”det gemensamma ursprunget”. Dessa figurerar som grundande principer som förlänar stadga till det kontingenta och i kraft av att uppfattas som centrum eller den ordnande principen för den kollektiva identiteten, essensen får de statusen av transcendent auktoritet. Därigenom inkorporeras åter samhället och maktens position och en tendens mot auktoritär ”rekonstruktion” sätts i rörelse. Det sker en identifikation med den kollektiva representationen samt makten som dess centrum och yttersta förkroppsligare – som ger kropp åt den transcendent dimensionen och får sin auktoritet av den. Lefort betonar att denna auktoritära dynamik som en omfattande samhällsföreteelse generellt drivs av instabilitet och osäkerhet, i situationer som eskalerade konflikter eller ekonomiska kriser. Brännmärkningen och fördömandet av de som försätts till kategorin av den andre, i likhet med den utbredda

konformitet som uppträder verkställs, sprids och upprätthålls dock således i hans beskrivning av stora mängder i hela samhället och kan inte enbart förstås utifrån maktens organ.

“Sekulariserad politik” genom Spinozas demokrati

Spinoza, som befinner sig i modernitetens tidigaste skeden, framställer ett filosofiskt ramverk som trots dess historiska distans från oss ändå kan sträcka sig in i vår tids horisont och han är kanske den första tänkaren av en ”sekulariserad politik”. Antonio Negris samtida nyläsning av Spinoza aktualiserar honom som en demokratisk teoretiker med relevans också för dagens värld. Negris förståelse av hans tänkande kan åskådliggöras genom samläsningen av Etiken och den ungefär samtidiga men aldrig färdigställda texten Politiskt traktat. Det finns här inte tillräckligt utrymme för en detaljerad beskrivning av hans filosofi, utan den kommer att diskuteras från ett mer övergripande perspektiv. Spinozas ontologi, så som han presenterar den i Etiken, förefaller inbegripa en inre konflikt vars ena riktning mynnar ut i ett traditionellt ramverk, medan dess andra strömning, som ska vecklas ut i det följande, sätter honom i relation till vår tid och formar utgångspunkten för hans demokrati. Kortfattat ger den senare läsningen hans etik företräde, i vars termer substansbegreppet förstås. ”Substansen” eller ”Gud”, det liktydiga begreppspar som utgör grundvalen i Spinozas ontologi, är då alltid redan splittrad; inte den allomfattande monistiskt själv-identiska princip som den många gånger tolkas som utan världen som ett öppet och irreducibelt sammanhang av relationer. Således är ”Substansen” alltid konkret, partikulärt existerande: som det enskildas kraft, potentia, dess kapacitet till aktivitet. Men även det som står bakom conatus-principens konstruktivitet såsom, i dess mänskliga skepnad, begäret mot stegringen av denna kapacitet.¹³ Förmågan till aktivitet,

¹³ Spinozas uttryckliga formulering av conatus i termer av självbevarelse ser ut att sakna denna konstruktiva inriktning, men i ljuset av dess ontologiska ställning såsom konkret manifestation av varats aktivitet – aktivitetens, rörelsens ontologiska prioritet, varigenom Spinoza fundamentalt bearbetar förhållandet mellan form och materia, där den senare inte ses som passivt bestämd av den förra – framträder den

för människan handling och tänkande, är den centrala problematiken i Spinozas etik, då dess stegring innebär ett ökat självstyre – som betecknar hans förståelse av frihet.

Immanensen hos Spinozas ontologi, dess uteslutande av all transcendens bortom världen, blir avgörande för både etiken och övergången till politik. Den etiska intensifieringen av kapaciteten till aktivitet rör sig inte mot atomisering utan har en orientering mot etablerandet av relationer såsom en möjlighet till den ytterligare stegringen av denna kraft. Mänskliga sammanslutningar, som Spinoza skriver, når en ökad samfäll potentia.¹⁴ I samband med detta inträder den politiska konstitutionens perspektiv. Associationerna, relationerna mellan människor utgår alltid från de konkreta, involverade individerna och innebär en kontinuerlig spänning mellan antagonism och sammanhållning. Den demokratiska politikens avgörande fråga handlar mot denna bakgrund, som Negri poängterar, om "relationen mellan utvecklingen av de individuella cupiditates [begären – det vill säga den etiska stegringen] och konstituerandet av multituden: detta är politikens objekt [...]. Men detta är även politikens subjekt."¹⁵ Multituden är den politiska konstitutionens subjekt, som kan formas genom associationen av individer, ytterst på basis av begäret mot stegring som utgör den potentiella sammanhållande länken mellan dem. Deras association drivs dock inte av någon nödvändighet, och multitudens organisation upprätthålls bara genom de partikulära och konkreta relationerna mellan dess aktörer. Således reducerar dess formation inte de inbördes skillnaderna, i likhet med omöjligheten – genom den fundamentala ontologiska splittringen – att avlägsna den grundläggande bräckligheten i och med konflikten och

desintegrationens möjlighet. Multituden antyder följaktligen på inget sätt en hypostaserad kollektiv essens, liksom dess enhet inte vilar på en gemensam enande identitet.

Snarare är multituden möjlig genom en immanent dynamik som går från det ontologiska begreppet om "Substansen", dess konkreta existens som potentia, kapacitet till aktivitet och conatus, den etiska stegringen av denna förmåga mot etablerandet av relationer med andra i riktning mot en vidare ökad plural kraft. I Spinozas Politiskt traktat omformuleras sedan potentia som naturrätt.¹⁶ Dess övergång till civilrätt sker, då politiken betraktas med avseende på demokratin utifrån Etikens ontologi, genom multitudens konstituerande rörelse: ett samfältt handlande på vars grundval politiska relationer konstrueras.¹⁷ Negri betonar frånvaron av det sociala kontraktet i Politiskt traktat, som innebär att det i demokratins konstitution inte sker en överföring av rätten till en transcendent makt.¹⁸ Således finns det ingen abstrakt fixering av de politiska principerna och relationerna då maktens transcendens blir till fundament, utan, i enlighet med Lefort, bevarandet av den irreducibla obestämdheten och splittringen av både samhället och makten. Överhuvudtaget etableras ingen makt extern och överordnad i förhållande till multituden, snarare är maktens position underordnad dess samhälleliga kraft, potentia.¹⁹ Multitudens demokrati utesluter därigenom alla givna, obetingade värden och kan endast få dess legitimitet utifrån den tillräckligt utbredda konsensusen av dess aktörer. Antagonismens och sönderfallets möjlighet finns således närvarande, liksom den primära ontologiska splittringen – och utrymmet för pluralitet samt ifrågasättande, kritik lämnas öppen utan hypostasering av en substantiell enhet.

som en drivkraft mot överskridelsen av det givna.

14 Baruch Spinoza. *Ethics : With The Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*, s.142-143. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1992).

15 Antonio Negri, *Politiskt traktat, eller grundandet av den moderna demokratin*. I Montan, Carl & Spindler, Fredrika (red.), Att läsa Spinoza, 136. (Hägersten: Tankekraft, 2016).

16 Benedictus de Spinoza. *A theologico-political treatise and A political treatise*, s. 291-292. (New York: Dover, 1951).

17 Negri, *Politiskt traktat, eller grundandet av den moderna demokratin* s. 135.

18 *ibid*, s. 139-141. I *Politiskt traktat* behandlar Spinoza naturrätt och övergången till civilrätt framför allt i bokens första fyra kapitel.

19 *ibid*, 141.

Även om avsnittet om demokrati i Politiskt traktat aldrig hann bli färdigställt innan Spinozas död ligger därmed den egentliga utgångspunkten för teoretiseringen av demokrati och en "sekulariserad politik" i hans ontologi och dess brott med den auktoritära logiken i reduktionen till Ett. Tolkad längs den moderna inriktning som skrivs fram i hans sena verk framför han en genomgående underminering av essentialism, samtidigt som ontologin avlägsnar alla principer för transcendens, ursprung, ideal nödvändighet eller upphävandet av heterogenitet. Slutligen formulerar han en grundläggande konstituerande dynamik som bär på möjligheten att successivt bli till en politisk konstitution. Genom dessa moment närmar sig Spinoza Leforts diskussion och presenterar en filosofi vars termer leder mot ett demokratibegrepp som inte primärt centreras kring en fråga om styrelsesätt utan den skapande praktik varigenom dess konkreta politiska former kan konstitueras. Kanske kan hans filosofiska röst från modernitetens begynnelse möta genklang i vår egen samtids situation.

Naturhistoria är en självmotsägelse.

Varför uppvisar inte våra släktingar djuren någon sådan kulturkamp. Det vet vi inte. Högst sannolikt har några ibland dem – bina, myror-na, termiterna – kämpat i hundratusentals år, innan de kom fram till de statliga institutioner, den arbetsfördelning och den begränsning av individens frihet som vi idag beundrar hos dem. Sigmund Freud, Vi vantrivs i kulturen.

Darwinismen har fjärrmat människan från naturen samtidigt som distinktionerna människa och natur genom den darwinistiska teorin visat sig omöjliga att upprätthålla. Samma teori som förklarar vår uppkomst ur naturen beskriver även dess brist på gudomlig ordning bakom sig. Evolutionen har ingen mening, inget syfte, överhuvudtaget ingen teleologi. Inte bara en gudomlig ordning, utan en ordning i naturen överhuvudtaget blir suspekt ifall det inte enbart rör sig om ett subjektivt utlåtande kring hur naturen ter sig för oss. Människa natur, likt kultur och natur, blir till kategorier färgade av människans egenkärlek och svaghet för smicker. Historien har alltid handlat om människan och hennes projekt, det har varit filosofin genom exempel, det historiska skeendet är meningsfullt då det utgör den mänskliga viljan och andens agerande i världen. Den optimistiska historiesynen framstår idag som något löjväckande, en omöjlig saga att ta på allvar. Inte bara på grund av alla de kollapsade utopier som ligger

mellan oss och 1800-talets framstegstro utan även den längre linje som utgörs av framstegets utplåning av sig självt. Rationaliteten och vetenskapen som då de blir liktydiga med teknologisk utveckling blir direkt förstörande vad gäller tänkande, kultur och förnuft. Kanske var det en gång inte bara möjligt utan även rimligt att tro på framsteget, innan historien dementerade denna filosofiska position. Kanske var det alltid ett intellektuellt misstag som hade kunnat genomskådas men verkade trovärdigt därför att det lockade anhängare. Historien består av mänskliga drömmar och projekt som aldrig såsom praktik verkar ha lett till det som varit deras avsikt. Rör det sig inte om rena misstag är det en process som leder någon annanstans än planerat. Om något tenderar historien att överraska oss genom att i viss mån uppfylla förutsägelseerna men tvärt emot vår förväntan. Människan kan tänka sig en framtid men får en annan, människan kan agera utifrån sin tänkta framtid men har inte för det nödvändigtvis mer makt över den än ifall vi enbart agerat på ren instinkt. Det som hör till naturen ligger bortom det som kan formulera sin egen framtid eller ge sig sin mening. Naturen är krafternas spel med varandra, det är den blinda vilja till liv som ännu ej fått syn på sig själv. Det finns studier som tyder på att kråkor kan tänka flera steg framåt i tiden, och i viss mån föreställa sig sin framtid. Möjligen besitter bläckfiskar

och delfiner förmågor att formulera egna projekt och sträcka sig bortom enbart nuet och varat till ett möjligt kunna-vara. Detta skulle rimma väl med darwinismen, för varför skulle det naturliga urvalet ha gett upphov till en förmåga som enbart existerar hos en art? Vår intelligens är på sin höjd ett särdrag draget till överdrift. Skillnaden mellan människa och djur är inte essentiellt olik skillnaden mellan en korp och resten av livet på jorden. Ifall andra varelser än oss har "vaknat" behöver det inte heller göra uppvaknandet mindre fantastiskt, uppvaknandet är lika oerhört var gång det skett och förklaras inte bara för att artens uppkomst som biologiskt-organiskt-kemiskt system förstås som ett resultat av de blinda krafternas samspel. Naturen är blind, historien kan se, men historien tar alltid miste då den ser. Historien försöker att få syn på sig själv men ser aldrig mer än en självbetjäande synvilla. Historien har alltid varit historien om människan, dess början är utträdet, exilen från den blinda viljan till liv. Det är lätt att se denna förmåga att se som början på vårt släktes tragedi. Den blinda viljan till liv förstår inte sitt eget lidande, smärtan uthärdas, djuret kan känna sin hunger men förstår inte sin beklagliga situation. För att lämna naturen och erövra synen måste livet framstå i dess tragiska verklighet. Historien blir därmed en process för att läka det sår som medvetandet avslöjat, att bota den sjukdom, livet självt, som tills dess enbart har genomlevts. Detta är kanske en alltför specifikt kristen berättelse för att kunna antas som en universell skildring av mänsklighetens tillstånd. Då den kristna religionen enbart är en bland oräkneliga andra kan denna utsaga inte antas helt okritiskt. Risken finns att det enbart är nedärvda myter som återigen rekapituleras som om deras sanningsvärde var givet. Utanför den abrahamitiska religions-sfären finns de historiesyner som beskrivs som "cykliska"¹. Men även i cykliska kosmologier finns element av det tragiska, av exilen från urtillståndet, som del av varje världscyklus början. För vetenska-

pen blir den avgrund som medvetandet framträtt ur naturen, världen innan den börjat tänka sig själv. Med Darwin² upptäcker vi oss själva ännu fallandes genom denna avgrund, vi har aldrig tagit oss upp ur den. Medvetandets utträde ur den blinda kraftens domäner visar sig vara illusoriskt, inte mer än en blind man som bär en förkrympt man som kan blicka ut över landskapet från hans axlar. Civilisationen har aldrig betvingat naturen utan enbart uppstått som ännu ett sätt de uråldriga krafterna yttrar sig, en geologisk epok bland de andra. Antropocen, människans tidsålder, blir det begrepp som upphäver antropocentrismen. Industricivilisationen har omedvetet, blint, orsakat förändringar som skrivs in i berget som geologisk historia. Naturhistorien var tidigare enbart en krönika om de omständigheter som lyckades frambringa historien. Förberedelser inför historiens början. Det har kommit att bli en berättelse om vår framtid när tidigare skiften i klimat och massutdöenden blir referenspunkter för det som väntar oss. Det är, för att tala klarspråk, även vår samtid. Begreppet naturhistoria rymmer inom sig det som kommer att upphäva möjligheterna att tänka historia överhuvudtaget. Det andra milleniet kommer innebära historiens slut, om än inte i den konventionella betydelsen av denna fras. De mänskliga projekten som historien trots sig realisera är i själva verket lika irrelevanta för att förstå vår roll i kosmos som Tor för att förklara åskan. Den mänskliga kulturen och civilisationen visar sig för oss som ytskum av en solär ekonomis svallvågor. Att viljan till liv förmått se sig själv blir då enbart en förbannelse. Vår historia blir lika blind som naturhistorien och för nykter blick lika främmande, lika omöjlig att bli hemmastadd i som Silur-epoken. Även vår historia är blind. Från denna punkt öppnas två vägar för tänkandet. Antingen den materialism som befriats från sin barndoms idealism, där den mänskliga ekonomin och den allmänna ekonomin inte kan tänkas som åtskilda. Problemet för en sådan materialism är hur ett

1. I vilken utsträckning detta gör de oerhört varierande världsbilder det handlar om rättvisa går jag inte in på. Oftast ställs en linjär mot en cyklisk historiesyn, men det förekommer givetvis flera blandformer, möjligen även fullkomligt andra former att se historien på.
2. Givetvis har inte bara Darwin ära i de upptäckter jag syftar på, utöver biologin har även geologin sin del i det som skedde.

projekt där vi besitter agens kan formuleras. Ifall vi enbart är summan av de blinda krafternas lek, ifall vi helt ingår i den omedvetna naturen, så blir frågan hur vi kan göra annat än agera som det material dessa krafter verkar på. Kan materien resa sig gentemot naturkrafterna och finna en egen, motsatt, vilja? Om detta vore mer än en sällsam synvilla hos vårt begränsade medvetande så rör det sig om ett mirakel.³ Ett gudomligt ingripande där naturlagen upphävts. Måste en sådan materialism ta till mirakel för att undvika fatalism? Kan fatalism någonsin bli inspirerande och motivera handling? Den andra väg tänkandet kan gå är att helt enkelt utvidga historien till naturen, hävda att naturen alltid redan vaknat. Göra människans projekt samstämmigt med naturens projekt, upprätta en etik där natur och kultur distinktionen helt har tynat bort. Medvetandet har aldrig uppkommit, idéerna är världen och världen är idéerna. Denna väg närmar sig lätt Gud⁴, ifall en återkomst till Gudsbegreppet är steg tillbaka eller något välkommet kan hållas öppet. Dessa två vägar för tänkandet efter att historiebegreppet upphävts genom naturhistorien må vara motsatta varandra. Men det är nödvändigt för båda sidor att formulera sina alternativ med största möjlig tydlighet och klarhet. Så att de alternativ de erbjuder, och de vägar som ligger öppna för mänskligheten efter att vi upphävt oss själva som center, går att se.

På vilket sätt är idén om historien något annat än en idé om tidens natur?

Tiden kan ses som ett annat begrepp för förändring, tidens linjära linje uppkommer via orsak och verkan, i min mening är det lite mening att tala om tid i en annan mening. Newtons tid och rum såsom storheter som existerar även utan någon materia eller några skeenden som fyller dem blir omöjliga att föreställa sig. Det säger oss inget om tiden så-

som vi erfar den att tänka sig dem som något existerande utan innehåll, något rum utan innehåll eller ting de kan mätas utifrån är likt en tid utan händelser så nära en icke tanke det går att komma. Det finns ett sätt att tänka från ett mer fenomenologiskt perspektiv, såsom Heidegger för i vara och tid, där tidsligheten kommer ur nuet och de möjligheter, den kunna-varo som finns i en framtid eller kan återupptas från ett förflutet vi erfar i detta nu. Denna fenomenologiska tid är även den en tid som i slutändan betyder förändring, om framtiden är det som kan vara betyder det helt enkelt att vi föreställer oss en förändring från det som nu är. Tiden är därmed avhängigt av kausalitet, en orsak och en verkan. Det finns de som hävdar att tiden i själva verket inte existerar, allt som varit och allt som skall vara existerar enbart, nuet är enbart vårt subjektiva perspektiv på tiden. Denna ide har funnits i religiöst tänkande, där Guds perspektiv är ett evigt, tidlöst perspektiv. Men det är även en idé som finns inom modern fysik, Einsteins syn på tiden och rummet som ett kontinuum utgör en av de mest omvälvande förändringarna i synen på tid. Det finns även mer exotiska tankegångar. Spekulationer kring parallella universum har även lett in i tankar på parallella tidslinjer, där varje utfall skett i någon tidslinje, ett perspektiv som på ett föga tillfredsställande sätt erbjuder svar på alla frågor kring hur det kommer sig att världen är beskaffad som den är. Varje annan värld finns i en parallell värld, denna värld är som den är därför att någon tidslinje behövde följa detta utfall.⁵ En annan exotisk idé kring tiden är retrokausalitet, där framtiden orsakat det vi uppfattar som det förflutna. De exotiska spekulationerna kring tidens natur utgår ifrån att vi inte uppfattar tiden med våra sinnen och vårt medvetande såsom det verkliga är. Vart dessa spekulationer kommer att leda tänkandet i framtiden är svårt att gissa. Det som förenar dem alla är att de är teorier om

3. Även medvetandets begränsning som sådan är att betrakta som ett mirakel inom naturen.

4. En Gud skulle innebära lika mycket problem för den fria viljan som en materialistisk determinism, frihetens existens vore ett mirakel som bryter både mot det gudomliga och det materiella.

5. Den idén leder dock till ett annat, äldre problem, nämligen varför mitt medvetande existerar i just denna kropp. Hur kommer det sig att jag föddes som mig och inte som dig? Det enda svaret är väl rimligen att det inte går att veta, och att det därmed är något gåtfullt över medvetandet som aldrig kommer att bli kvitt. I min mening hade denna gåta bestått även om en fullkomlig förklaring av vad medvetande är och hur

förändring, alltså teorier om kausalitet, orsak och verkan. Historia som idé är någonting annorlunda, historia är idén att det i de förändringar som föregått oss går att avtäckta en struktur, ett mönster som kan bli till en berättelse. Denna berättelse handlar om oss, vi vet vilka vi är och även vad vi ska, eller kan bli genom den historia vi har om det som föregått oss. Det som skiljer denna ide från myten är att det historiska ögonblicket enbart sker vid ett enda tillfälle, historiens upprepning är snarare likhet än regelrätt upprepning. Den historiska tiden är även samma slags tid som vår egen, naturens lagar var desamma. De romare som byggde sina akvedukter levde i en tid där naturens lagar var samma som under korstågen eller 1970-talet, ifall en akvedukt byggdes enligt samma principer och material skulle den hålla lika bra under varje period av historien. Det som gjort vår värld till en annan än den romerska är människans eget verk, det är detta som utgör idén om historien. Historien som helhet blir då en manifestation av mänsklighetens vilja, de mänskliga projekten har en mening ifall historien har en riktning, ifall det betyder något att den moderna världen är en annan än den romerska. Det religiösa tänkandet har en annan princip, en övermänsklig princip vars perspektiv är evigheten, detta tänkande är därför något annat än det historiska tänkandet. Idén om historien är en humanistisk ide. Denna ide möter sin största kris när människan utan att egentligen vilja det även ändrar naturens grundvalar, ändrar både atmosfären och havens tillstånd på en skala som bara kan jämföras med förhistoriska massutdöenden och kataklymer.

Mänskligheten orsakar uppenbarligen en förändring på denna planet, en förändring som ger konsekvenser direkt motsatta vår arts intressen. Hur ska vi betrakta detta faktum, att de krafter som gjort människan mäktigare, bekvämare och befriat från naturens gränser och faror även kan komma att utplåna människors livsmöjligheter på denna planet? An-

tingen har detta skett omedvetet, den civilisation som betraktats som ett verk skapat genom mänsklighetens kollektiva vilja resulterar i en framtid diametralt motsatt människans vilja. Den historiska berättelsen är helt enkelt en falsk saga vi berättat om en värld vi inte begriper oss på. Eller så har även civilisationens baksida varit uttryck för mänsklighetens vilja, detta gör att historien faktiskt har en innebörd, en mening, och att den utgör ett narrativ som säger något om vilka vi är. Men det blir då en föga smickrande historia, ifall människan, om än förträngt, som en omedveten drift, velat förgöra sina chanser till överlevnad på denna planet. Även om människan finner ett sätt att lösa alla sina problem, rädda sin civilisation och skapa en framtida värld bättre än denna så är frågan om det går att rädda idén om historien. Har vi inte redan bevisat att denna värld inte nödvändigtvis följer den berättelse vi berättat för oss själva om den? Det kan verka rimligt att försöka hitta en berättelse om denna värld som går bortom oss själva, en berättelse inte om människan, utan om vår planet, vårt solsystem, vårt universum. Hur en så pass partikulär varelse som vår egen, som enbart har sina mänskliga ögon att tillgå, skulle kunna berätta denna berättelse är svårt att se. Återstår det då att helt enkelt ta farväl av berättelsen om världen över huvud taget? Förändringarna som utgör tiden har, som helhet, ingen betydelse, och planeten vi lever på har inget att göra med oss. Detta utgör kanske den största utmaningen för det mänskliga tänkandet, ifall denna utmaning faktiskt togs an och övervanns skulle de som kom ut på den andra sidan vara något radikalt annat än oss själva. Något annat än den varelse vi kallat människan.

det uppkommit var möjligt. I slutändan misslyckas varje förklaring med att förklara det mest gåtfulla med existensen.

OM MÄSTERVERKET

De många, ofta långa utläggningar kring allt från konst till liv som utgör stora delar av På spaning efter den tid som flytt ska inte ses som uttryck för en teoretisk hållning som kan tillskrivas Marcel Proust. Hans storverk är trots allt skönlitterärt, och de diskussioner som förs lägger han hos karaktärerna själva. Spaningens filosofiska behållning går djupare än så men låt mig ändå ta fasta och spinna vidare på en passage ur andra bandet, just för att se till den alltid så komplexa relationen mellan skapande och historia, och estetikens centrala roll i mänsklig förståelse över huvud taget.

I likhet med den äldre Swann har Marcel – eller vad man nu ska kalla Prousts huvudperson – svårt att greppa den store Vinteuils sonat för violin och piano med dess lilla fras, första gången han faktiskt hör den framföras. I takt med att han lyssnar till den fler gånger klarar dock uppfattningen gradvis, men den lilla frasen fortsätter länge att gäcka honom – den griper inte riktigt tag i Marcel och han begriper den heller inte. ”Därför att jag aldrig samtidigt lyckats älska allt vad denna sonat hade att ge mig,” låter Proust honom säga, ”tog jag den aldrig verkligen i besittning – den var som livet självt. Men de stora mästerverken gör oss mindre besvikna än livet och skänker inte genast det bästa av sig själva.”¹ Berättaren närmar sig här det jag vill komma åt: mästerver-

kets, det där riktigt brännande konstverkets suggestiva motstånd mot den omedelbara förståelsen. Han beskriver hur det i sonaten är de motiv man lägger märke till först som man också tröttnar på först, sannolikt för att det är de som minst skiljer sig från vad man tidigare är van vid. Värt att tillägga är att man ju rentav kan ha hört dem tidigare och att lyssnandet därmed – i alla fall inledningsvis – faller in i välbekanta banor, att det betingas av det som redan är etablerat. Det aktiva lyssnandet till det nya verket går dock alltså ut på att blicka bortom det (förmodat) välbekanta och att istället lägga örat mot de motiv och fraser som pockar på medvetandet, de som i sin nya dräkt dolt sig för en. Det är, menar berättaren, dessa som sist når fram till lyssnaren – men det är också dem hon själv sist lämnar.²

Mästerverket erbjuder här alltså ett motstånd mot den omedelbara förståelsen, ett motstånd som snarare uppmuntrar till än avskräcker från vidare lyssning. Motståndet är mästerverkets utmärkande drag – en klart modernistisk hållning. Både Swanns och Marcells mottagande av sonaten genom framför allt de två första banden i Spaningen visar tydligt på denna hållning. Poängen berättaren försöker göra är den att faktumet att ett konstverk med vad man idag skulle kalla ”verkshöjd” sällan möts av omedelbar

1. Marcel Proust, *I skuggan av unga flickor i blom*, övers. Gunnel Vallquist (Stockholm: Albert Bonniers förlag, 2021), 126.

2. *Ibid.*

beundran, beror på att upphovspersonen är en "undantagsmänniska", och att det nymodiga är svårt att riktigt begripa för den som är stämd mot förgången form. "Det är", skriver Proust, "själva hans verk som genom att befrukta de få själar som är i stånd att uppfatta det kommer dem att växa och förökas."³ Mästerverket skapas helt enkelt av mästaren till förmån för ett framtida andligt samhälle med kapacitet att förstå och uppskatta det, och det fåtal som gör det för vetenskapen vidare och formar på så sätt receptionshistoriens gång. Så var exempelvis fallet, upplyser berättaren om, med Beethovens sena stråkkvartetter, vilka krävde femtio år för att på riktigt slå rot i musikalskarens medvetande. Mästerverket skapar alltså möjligheten till ett efterkommande mer i linje med sin avbild, och konstnären måste därmed, om han vill att verket ska erhålla sin rätt, "slunga ut det på djupet, det vill säga mitt i en avlägsen framtid."⁴

Klart är alltså att idealet om konsten som ett mimetiskt hantverk är död och att konstnären måste vara beredd på att bli missförstådd av sin samtid – att mästerverket först i efterhand kan förstås som just mästerverk, i alla fall i den breda allmänhetens ögon.⁵ Men även om framtiden alltså förefaller vara mästerverkets rätta riktning, menar berättaren här att det kan vara farligt att ta för mycket hänsyn till den, på det förflutnas bekostnad. Han tar exempel från sin samtida modernism och framhåller hur det ofta kan te sig som att den egna tidens konst – eller vilken helst man lägger ögonen på – skiljer sig så markant från vad som föregått den, men klart är att detta är ett bedrägligt perspektiv. Ser man det så menar berättaren att man, som Proust skriver, "beaktar det föregående utan att ta hänsyn till att en lång assimileringprocess för oss för-

vandlat det till en visserligen skiftande men dock helgjuten enhet, där Hugo är granne med Molière."⁶ Vad som blir tydligt här är att mästerverket är vänt mot framtiden och att konsthistorien följaktligen är att se som en kontinuerligt utökad ansamling av skapandeögonblick, en som man dock inte ska stirra sig blind på. Skapandet rör sig mot den ovissa framtiden men genomförs ju i en given, historiskt betingad situation av en konstnär utan vetenskap om sin skapelses kommande status.

I den korta texten "Skapandet och det nya" berättar Bergson hur han, under första världskriget, flera gånger fick frågan hur han föreställde sig skönlitteraturens framtid efter krigsslutet, en fråga han är tydlig med att han inte gillar. Han menar nämligen att det är en framtid som över huvud taget inte går att föreställa sig: "Om jag visste hurudant morgondagens stora dramatiska verk skall bli, så skulle jag själv skriva det." ska han ungefär ha sagt till ett antal förvånade journalister.⁷ Som vis filosof ansågs han helt enkelt kapabel att säga något substantiellt om framtiden; problemet är ju dock att det, rent krasst, inte går. Bergsons poäng är att verken ännu inte är möjliga men att de, i och med den realisering som är konstverkets skapelseögonblick och endast då, kommer att ha varit möjliga. Han förtydligar att han därmed inte menar att "man skulle kunna sticka in något verkligt i det förgångna och på så sätt arbeta baklänges i tiden [...]", utan att det snarare handlar om att det möjliga då återfinns blott i det redan skapade, i historien – att det möjliga förutsätter ett retrospektivt förfarande. Bergson skriver vidare:

"I samma mån som verkligheten skapas, oförutsedd och ny, reflekteras dess bild oändligt bakåt i det förgångna; således befinns det,

3. Proust, I skuggan av unga flickor i blom, 127.

4. Ibid.

5. Benjamin argumenterar långs liknande linjer när han skriver att det "sedan urminnes tider varit en av konstens viktigaste uppgifter att framkalla en efterfrågan för vars fulla tillfredsställelse tiden ännu inte är inne." Han fokuserar visserligen på hur utvecklingen av den tekniska reproduktionen tillhandahåller nya konstnärliga möjligheter, men grundtanken är densamma: att vissa förändringar etablerar och möjliggör det som tidigare skapats fram, och att skapandet därmed i grunden är vänt mot den möjliga framtiden. Se Walter Benjamin, "Konstverket i reproduktionsåldern", i Bild och dialektik, övers. Carl-Henning Wijkmark (Göteborg: Daidalos, 2014), 89f.

6. Proust, I skuggan av unga flickor i blom, 126ff. Citatet taget från 128.

7. Henri Bergson, "Skapandet och det nya", övers. Algot Ruhe, Nordisk tidskrift 6, (1930), 450. Senare publicerad på franska som "Le possible et le réel", det vill säga "Det möjliga och det verkliga".

att den varit möjlig i alla tider; men det är i detta bestämda ögonblick den börjar att alltid ha varit det, och därför sade jag att dess möjlighet, som aldrig föregår dess realitet, kommer att ha föregått den så snart förverkligandet skett. Det möjliga är således det närvarandes hägring i det förgångna [...]”⁸

Det ligger, menar Bergson, en påtaglig illusion i att tänka, som han menar att man vanligtvis gör, att bilden av morgondagen redan ligger innesluten i det aktuella nuet som i morgon ska komma att förpassas till det förgångna. Man tänker att det möjliga skulle ha funnits till ”från början” och följaktligen realiserats genom något slags odefinierat levandegörande. Kritiken av detta perspektiv mynnar ut i några ganska hårda ord: ”Den i de flesta filosofiska åskådningarna immanenta och för det mänskliga förnuftet naturliga idéen om möjligheter, som förverkligas genom att de vinna existens, är således en ren illusion.”⁹

Vladimir Jankélévitch framhåller denna kritik av den allmänt utbredda tanken om att möjligheten föregår verkligheten som en kritik av vad han kallar ”retrospektionens illusion”.¹⁰ Han exemplifierar genom att tala om hur fabriceringen av mekanismer bygger på sammanförandet av enkla element enligt en ordning indikerad av en analys som alltid redan föregått fabriceringen själv. Fabriceringen utgör därmed alltid en retroaktiv handling – förståelse skapas utefter redan etablerade begrepp och formler. Jankélévitchs poäng, i linje med Bergsons, är helt enkelt att det mänskliga intellektet misstar denna retroaktiva ordning för en nyskapande; en synd som alltså utgör retrospektionens illusion. Att tänka att mästerverket som sådant ligger i skaparens medvetande innan skapelseögonblicket, som en möjlighet som bara väntar på att realiseras, är alltså en illusion. Detta ögonblick skapar istället verkets möjlighet, och det är först därmed det kan börja sägas utgöra innehållet för en möjlig historieskrivning.

Skapandet är alltså riktat mot framtiden, skapandet av det som över huvud taget ska komma att bli historieskrivningens innehåll. Att fastna i förfluten form innebär att begränsa sina uttrycksmöjligheter och att inte uppfylla det romantiskt-modernistiska kravet på ny-modighet – det mimetiska idealet är ju dött. Mästerverket tänjer gränserna för sin samtids förståelsehorisont men inte genom att kanalisera något från en annan tid eller rent av bortom tiden; konstnären skapar utifrån sin situation, utan vetskap kring hur potentiellt paradigmiskt det egna verket ska komma att bli. Dess djupa inverkan kan först i efterhand förstås på riktigt och då omkalibreras också all förståelse av denna historiska situation utifrån den inverkan man sedermera kommit att tillskriva den. Historien är till för framtiden, och blir för oss framtidsmänniskor helt enkelt otillgänglig i sig – den kan bara ses med våra ögon fästa på vad som kommit att forma oss och vår tid. Skapelseögonblicket öppnar upp en möjlig framtid men alltså inte ex nihilo, eller som en gåva från en framtida betraktare, för man kan, som Bergson framhåller, inte skjuta in något verkligt i det förgångna. Mästerverket cementeras på så sätt i efterhand som en central punkt utifrån vilken en estetisk medvetenhet sedan kan kalibreras och framtida historia skapas helt enkelt utan att fästa blicken för hårt vid både arv och möjligt eftermäle. Skapelseögonblicket äger rum här och nu – skriften kommer alltid efter. Kanske har sprängkraften i denna modernistiska hållning vid det här laget trubbats av något, men kanske finns här också något vi i vår trånga tid kan lära oss.

8. *Ibid.*, 451.

9. *Ibid.*

10. Vladimir Jankélévitch, Henri Bergson [1930, rev. 1959] (Paris: PUF, 2015), 19ff.

Samlat i denna tidskrift återfinns humanistiska skrifter. Främst syftar vi till att propagera för nya filosofiska strömningar, i det svenska språket. Det är en omaka skara som skriver, detta för att inte privilegiera en tradition. Om Ordning råder, råds ni stå på vakt.