Ordning

Nr. 2 – Våld



Skribenter

Mingus Bjerg Pers

Edwin Kalmteg

Emma Gustavsson

Per M. Gustavsson

Johannes Ruin

Björn Selling

Augusti 2026

Ordning nr. 2
Våld

Om författarna

Björn Selling studerar filosofi och deltar i arbetet med denna tidskrift.
Kontakt: bjse03[@]gmail.com

Mingus Bjerg Pers er dimittend fra filosofi ved Södertörns Högskola. Aktuel med specialeprojektet, *Who comes after the political subject?*, der kan findes på Diva Portal og PhilPapers.org

Per M. Gustavsson PhD, forskar om artificiell intelligens, cybernetik och sociotekniska system. Hans arbete handlar om vad som händer med ansvar och mänsklig orientering när ingen ensam aktör längre äger helheten.
https://www.researchgate.net/profile/Per-Gustavsson-2
https://www.linkedin.com/in/pergu
https://orcid.org/0000-0001-9423-9079

Johannes Ruin är poet och låtskrivare med debutsingeln ”Shivers and Disgrace”

Emma Gustavsson studerar filosofi och historia vid Södertörns högskola och driver bland annat bloggen *Negative Communism.*
Personlig Hemsida: https://www.kommunismen.org
Negative Communism: https://kommunismen.substack.com

Karl Marx var bland annat en poet från Trier i Tyskland.

Edwin Kalmteg studerar filosofi och är ansvarig utgivare för denna tidskrift.

Ordning nr. 2. Utgivningsår 2026.
ISSN - 3119-3765

Ansvarig utgivare: Edwin Kalmteg.

Redaktionsmedlemmar: Abel Gombos, Björn Selling, Edwin Kalmteg, Emma Gustavsson, Natalie Fondin, Ellis Lipsker, Alexander Jabber, Erik Tingby, Joel Sundkvist.

Formgivning: Emma Gustavsson, Natalie Fondin.

Originalare: Emma Gustavsson.

Tidskriftsföreningens styrelse: Edwin Kalmteg, Emma Gustavsson, Björn Selling, Abel Gombos, Mingus Bjerg Pers, Natalie Fondin, Ellis Lipsker, Erik Tingby.

Kontakt
e-post: tidskriften.ordning@gmail.com
hemsida: www.tidskriftenordning.org
instagram: www.instagram.com/tidskriften.ordning

Rekommenderat Pris: 100kr.

Innehåll

Edwin Kalmteg, *Förord* ... s.7

Björn Selling, *Skickelsen järnhård* ... s.8

Mingus Bjerg Pers, *Voldens metafysik* ... s. 15

Per Gustavsson, *Våld utan förövare* ... s. 24

Johannes Ruin, *Grundgropen* ... s. 34

Emma Gustavsson, *Pogrom eller Program?* ... s. 35

Emma Gustavsson, *Det finns bara tillhörighet* ... s. 45

Karl Marx, *Förnimmelserna* ... s. 59

Edwin Kalmteg, *Våldet tuktar* ... s. 60

Förord

Edwin Kalmteg

Våldets filosofi, om en sådan finns, tar i numret mångfaldiga former. Det opersonliga och det konkreta. Det personliga och det abstrakta. De alla kritiseras, de alla anammas. Om du finner en röd ledtråd som går genom numret så är detta att våldet är faktiskt och att det måste bemötas. Den som ryggar undan den viker sig. Den okuvade är enskilt sårbar men för den våldsutövande är mödan aldrig värd. Ordnings position ska snarare syfta till att klargöra våldet, det demystifierar våldet som dess konsekvens snarare än dess råa oförmedlade verklighet. Om vi tar våldet för vad det är vore det ett rent åskådande företag. Feuerbachs kärlek tar här ingen plats. Vi tar det i flera led men stannar aldrig vid dess trapp. Våldet har istället fått träda in genom dörren till vårt palats. Låt var och en ta henne till sin sängkammare. Skända henne, frälsa henne, tillbe henne. Kära läsare, gör detsamma, välj fritt om du vill göra våld på våra ord, eller ta dem som den älskare du inte kan annat än underkasta dig. Där våra ord tar slut eller ter sig otillräckliga bör du stanna upp och bereda en motoffensiv. Vi sätter inte punkt för något och varje tolkning som omtolkning du finner här är ett barn av inavel. Detta inavlade barn, detta missfoster, påminner om våldet som ger upphov till sig själv. Det dåliga våldet som endast är en upprepning av sig självt. Modern som tvingas bära detta barn förlöser blott samma våld som inseminerat henne. Barnet är våldets bärare, våldets köttsliga inkarnation.

Skickelsen järnhård

Björn Selling

Bröder skola slåss och bli varandras bane,
barn utav systrar bryta mot seden,
det är hårt i världen, hordom mycken,
yxtid, knivtid, kluvna sköldar,
stormtid, vargtid, förrn världen störtar –
ingen man skall den andre skona.

Völvans spådom, *Den poetiska Eddan*

Filmen *Det var bara en olycka,* regisserad av Jafar Panahi, gick på bio 2025 och utspelar sig i samtida Iran. Filmen skildrar Vahid, en mekaniker, som tror sig känna igen den man som torterade honom under hans tid i fängelset, Eghbal, när denne stannar vid Vahids verkstad. Eghbal har av en olycka råkat köra över en hund och behöver reparera sin bil. Vahid gömmer sig från Eghbal och eftersom han tvingades bära ögonbindel i fängelset är han inte säker på mannens identitet, allt han känner igen är mannens röst och gnisslet från den protes Eghbal bär under sitt högra knä. När Eghbal vandrar omkring i Vahids verkstad, utan att veta att en man han torterat befinner sig därinne, väljer Panahi att inte visa oss Eghbal själv, vi hör enbart ljudet från hans protes samtidigt som vi ser hur Vahid, skräckslagen, gömmer sig. Ljudet från benet fullkomligt innesluter Vahid, han kvävs nästan i det.

Efter att Eghbal lämnat hans verkstad följer Vahid efter, när ingen ser på smäller han till Eghbal i huvudet med en spade och lägger honom i sin skåpbil. Vahid vill visa upp honom för andra som torterats, han hoppas de kan bekräfta att den man han kidnappat faktiskt är torteraren. Under resten av filmen utspelar sig denna strävan efter visshet om den kidnappade mannens identitet och ett land skildras där opersonligt förtryckande våld är en oundviklig del av vardagen. Det våld Panahi skildrar är inte de brutala övergrepp som filmens karaktärer utsatts för i fängelset, eller det krig i vilket Eghbal förlorade sitt ben. Detta uppenbara våld låter Panahi förbli i bakgrunden, i stället lyfter han fram det systematiska våld som är en oundviklig del av varje iraniers vardag.

I sin text om *Iliaden* förklarar den franska filosofen Simone Weil att denna sorts allomfattande våld är oundvikligt i mänskligt liv och att detta faktum ingenstans skildras så väl som i Homeros episka dikt. De första raderna i Weils text lyder som följande:

Iliadens sanna hjälten, dess verkliga subjekt, dess mitt är kraft. Kraft som används av människan, kraft som förslavar människan, kraft inför vilken människans kött ryggar tillbaka. I detta verk, visas alltid den mänskliga anden som modifierad av sina relationer med kraft, som undansvept, förblindad, av just den kraft den trodde sig kunna hantera, som vanställd av tyngden av den kraft den ger vika inför. För de drömmare som ansåg att kraft, tack vare framsteg, snart skulle höra till det förflutna, kan *Iliaden* te sig vara ett historiskt dokument; för andra, med skarpare blick, som placerar kraft, idag som igår, i mitten av mänsklig historia, är *Iliaden* den renaste och mest förtjusande spegel. Att definiera kraft – det är det x som förvandlar vem som än utsätts för det till ett ting. Begagnat till sin gräns förvandlar den ordagrant människan till ett ting; den gör honom till ett lik. Någon var här, och nästa sekund finns det ingen här alls.[1]

Trots att *Iliaden* är ett tämligen gammalt verk iscensätter den en struktur, enskilda människor som känner sig obeskrivligt små i relation till den kraft som styr deras handlingar, den kraft i

1. Simone Weil, ”L’ Iliade Ou Le Poème De La Force”, Édition du groupe ”Ebooks libres et gratuits” (2004), 3. Den definition av våld, eller kraft, som Weil föreslår, att kraft är det x som förvandlar den som utsätts för det till ett ting, anammar jag i denna text.

vars händer de både förvandlar andra och själva förvandlas till ting, som fortfarande råder. Möjligtvis skulle vi vilja hävda att vi idag är mer upplysta än de antika grekerna och att vi inte längre tror på främmande krafter eller på ödet. Vad vi än menar oss tro är det dock uppenbart att vi agerar på samma sätt i vår vardag. Till exempel förutsätter vi att de papperslappar vi betalar med, eller idag snarare de siffror vi ser på vår skärm, besitter en viss inneboende kraft. Och det gör de ju också. Den som är rik är kraftfullare. Det kan verka enkelt att säga att papperslapparna bara har värde för att vi ger dem värde, men den kraft de besitter är ingen vi kan sätta oss själva utanför. Det är en kraft bortom oss som individer, om än inte tillhörande en allsmäktig tänkande Gudom.

De krafter som människan enbart kan buga inför, som de kallar för gudar, är som sagt naturkrafterna. Livet i antikens Grekland, särskilt under den arkaiska tiden, var ett liv nära naturen, människan visste att en storm var allt som behövdes för att hon aldrig skulle se solen igen. Weil lyfter i sin text fram hur Homeros ofta liknar de stridande med just naturkrafter: ”Häri finner vi krigets sista hemlighet, en hemlighet Iliaden avslöjar i sina liknelser, som liknar krigarna antingen till eld, flod, vilda djur eller Gud vet vilken blind katastroforsak, eller annars till skrämda djur, träd, vatten, sand, till vad som helst i naturen som sätts i rörelse av yttre krafters våld.”[2] Det våld som förvandlar de som utsätts för det till ting förvandlar även de som utför det till ting, till blinda krafter. Weil skriver: ”Våldet utplånar alltså vem som än vidrörs av det. Det framträder som lika yttre för användaren som för offret.”[3]

I denna våldets växelverkan menar Weil att det finns en öppning mot en annan sorts ordning, i insikten att både förövare och offer står under samma yttre tvång kan de se sig själva stå på samma nivå, de är lika utsatta och svaga. För att åter nämna Panahis film kan vi tänka oss hur de korrupta tjänstemän som kräver mutor känner att de inte kan göra något annat, ifall de utmanade systemet skulle de själva straffas, eller till och med hur den som torterade fångar inte gjorde detta för pervers njutning eller stolthet och pliktkänsla, utan för att den var rädd för konsekvenserna ifall den sade emot. Detta sätt att betrakta frågan kan verka absurt, det borde vara uppenbart vem som är förövare och vem som är offer, men inom en struktur av våld där en opersonlig kraft hänger över oss alla kan inte en sådan ren uppdelning mellan de goda och de onda göras. Weil skriver att de lidanden som borde vara omöjliga att bära ändå fortsätter att ske, eftersom de har ”sin egen specifika tyngd.”[4] Av denna sort är det våld vi läser om och frågar oss hur det kan fortsätta, samt det vi själva utsätts för men inte inser finns. Det är även denna opersonliga aspekt titeln på Panahis film lyfter fram, *Det var bara en olycka,* de mest avgörande av händelser är ytterst inte grundade i någonting alls, det finns ingen bakom ridån som drar i trådarna. Förövare och offer är underordnade samma eviga kraft, en kraft bortom varje personifiering.

Det finns alltså, menar Weil, i våldets universalitet en öppning mot nå-

2. Weil ”L’ Iliade Ou Le Poème De La Force”, 23.
3. Weil ”L’ Iliade Ou Le Poème De La Force”, 17.
4. Weil ”L’ Iliade Ou Le Poème De La Force”, 20.

got annat. Weil kallar det för miraklet, ”en själ som har trätt in i kraftens fält kommer inte undan av mindre än ett mirakel. ”Sådana mirakel är av en sällsynt och kort varaktighet.”[5] Weil menar att det förekommer mirakel i Homeros berättelse, hon nämner Thetis kärlek till sin son Akilles, Hektors och Andromakes kärlek, Akilles och Patroklos kärlek, till och med den ömsesidiga respekt som skildras mellan Priamos och Akilles när Priamos anländer till Akilles tält för att be om att återfå sin sons kropp. Dessa scener är visserligen vackra, men jag delar inte Weils uppfattning att de skildrar mirakel. Den kärlek *Iliaden* tillåter är kärlek till familjen, till vännen eller till den respektingivande fienden, och det är en kärlek grundad i en viss uppfattning om våldets nödvändighet. Kärleken mellan Akilles och Patroklos förändrar inte deras öde.

Detta sätt att se på världen delas av vad vi skulle kunna kallas för ändlighetsfilosofi som är populärt nu. Detta är en förståelse av världen och människan som betonar dödens nödvändighet som den yttersta förenande punkten för allt liv. Dess representanter vill utmana den totala makt de menar att tidigare filosofi tillskrivit människan, eller subjektet. Det självenhetliga bemästrande rationella subjektet visar sig vara svagt och bristfälligt, underordnad något obeskrivligt större än subjektet. Denna övertygelse läggs ofta fram i sammanhang som menar sig vilja försvara naturen från människans våldsamma bemästrande frammarsch och befria något levande, omätbart, kroppsligt och inte rationellt.

Problemet med denna hållning är att det fortfarande är subjektet som underordnar sig självt, som säger att det finns något annat större och mäktigare än subjektet. Subjektet kan inte undvika att lämna sina fingeravtryck efter sig. Det räcker inte att säga att vi aldrig kan veta vårt öde ifall vi fortfarande är säkra på att det finns ett sådant. Miraklet som bryter våldets struktur kan inte vara enbart kärlek till en annan bristfällig och ändlig människa i en otillräcklig värld, denna hållning har redan accepterat strukturens omnipotens. Det kan bara vara sant att inget undgår döden om inte ens döden själv undgår sin död.

Slutet av Panahis film skildrar detta, det är steget Panahi tar bortom Weil och *Iliaden*. Vahid och Shiva, en kvinna som också torterats av Eghbal, binder honom vid ett träd och försöker få honom att erkänna. Eghbal hävdar först att han inte vet vad de pratar om och att de har kidnappat fel person. Efter ett tag erkänner han dock att han är Eghbal, han skryter om det han har gjort och förklarar att de inte kan mörda honom eftersom han då skulle bli en martyr för den iranska regimen. Då berättar Vahid och Shiva för Eghbal att hans fru fött en son medan han varit kidnappad vilket får Eghbal att bryta ihop och be om ursäkt för det han gjort. Nu menar han att han inte ville tortera men att han inte visste vad han annars skulle göra och att han behövde pengarna. Efter detta erkännande släpper Vahid och Shiva honom fri och kör därifrån. Vad vi antar vara några dagar senare ser vi Vahid hjälpa sin mor med förberedelser inför hans systers bröllop, en vit bil som liknar Eghbals kör fram till huset samtidigt som Vahid går in för att hämta något. Panahi klipper

5. Weil ”L’ Iliade Ou Le Poème De La Force”, 24.

till en närbild av Vahids bakhuvud och nacke, Vahid har frusit fast och bakom honom hörs gnisslet från Eghbals protes.

Den amerikanska filosofen Joan Copjec skriver: ”Likt smärta strålar ljud ut, såvida inte det är bundet till en plats, alltså, till en källa i det visuella fältet.”[6] I textens början beskrev jag en av filmens första scener, när Eghbal går runt i Vahids verkstad men inte är i bild, och vi hör gnisslet från hans protes. Ljudet från benet fullkomligt innesluter Vahid, han kvävs nästan i det, det är våldets och kraftens ljud. På samma gång får Vahid möjligheten att vara någon helt annan, att göra precis vad som helst. Han slits ut ur sin vardag och in i en möjlighet; han kidnappar den man som plågat honom. I filmens avslutande scen omringas Vahid åter av detta ljud och Eghbal är ännu en gång inte i bild, i viss mening har vi återvänt dit vi började, eftersom Vahid inte dödade Eghbal finner han sig återigen i samma förtryck. Det finns dock en avgörande skillnad, Eghbal är inte längre en fruktad torterare, en mäktig och farlig person. Han har förnedrats på alla tänkbara sätt under filmens gång, han skiter ner sig, han får sin protes avsliten, han blir slagen, hotad och drogad, han gråter, han ber för sitt liv, han krälar i stoftet. Den totaliserande kraft, den som förvandlar allt till ting, har nu själv rubbats. Den är inte längre absolut och främmande, den haltar och gnisslar.

Det är möjligt att kritisera karaktärerna i denna film av olika anledningar, vi skulle kunna hävda att de borde mörda sin torterare, eller att de tvärtom aldrig borde kidnappat honom. Denna avslutande scen gör dock invändningar av denna sort meningslösa. Hur enkelt det än rent praktiskt kan vara att döda någon är det inte enkelt att vara säker. När Vahid och Shiva släpper Eghbal fri är det inte för att de är övertygade pacifister som vänder andra kinden till, de är själva aldrig säkra på vad de gör eller varför. På samma sätt skulle man kunna fråga sig ifall Eghbals sista erkännande egentligen är autentiskt eller om det är ännu en mask han iklär sig för att inte bli mördad. Denna fråga är lika meningslös. Det finns inget autentiskt eller icke-autentiskt Eghbal skulle kunna göra, han må upprepa de lögner andra inpräntat hos honom men han är själv inte säker på vad som är sant. Med andra ord, i denna scen uppvisas individens svaghet och maktlöshet, utan att en bakomliggande makt som faktiskt styr saker och ting förutsätts. Ett system är ett system, det är på samma gång inget mer än en stor grupp människor som alla säger att ’så är det bara’. Jag föreslår inte att vi kan lösa problemet genom att påpeka att kejsaren är naken, tvärtom är det just eftersom kejsaren är naken som vi har dessa problem. En struktur som faktiskt besatt fullkomlig makt skulle enbart vara vad den var, allt skulle uppslukas av den och ingen skulle någonsin vara missnöjd. Det är maktens tomhet, dess icke-existens, som gör det möjligt för oss att föreställa oss den som en opersonlig och främmande kraft.

Filmens avslutande scen, som jag vill hävda skildrar ett mirakel, är inte en scen av kärlek, förlåtelse, respekt, det

6. Joan Copjec, *Cloud: Between Paris and Tehran*, (Cambridge: The MIT Press, 2025), 74. Min översättning. Original: ”Like pain, sound radiates, unless it is tied to a place, that is, to a source in the visual field.”

är en scen av osäkerhet. I ett samhälle grundat i systematiskt våld vet vi redan vad polisen vill ha av oss, vi vet vad vi kan och inte kan säga, vi vet var vi kan och inte kan vara. När Eghbal står bakom Vahid och vi enbart ser Vahids bakhuvud och axlar vet vi ingenting. Eghbal kan vara där för att bestraffa Vahid, för att kräva en ursäkt, för att pressa honom på pengar, för att be om förlåtelse, för att ge honom pengar, poängen är att vi inte vet. Vad denna scen visar är inte något som är speciellt för just detta möte mellan dessa två män. Denna scen låter oss se inte enbart individens, människans maktlöshet, utan på samma gång strukturens. Hur ofta vi än sett samma mönster av våld upprepa sig kan vi aldrig vara säkra på att det kommer ske på samma vis igen. Det oförutsägbara i mötet mellan två människor visar strukturens yttersta maktlöshet.

Detta innebär inga uppmaningar, från denna insikt kan vi inte dra några lärdomar om vad som är rätt och fel, vad vi borde eller inte borde göra. Jag vill inte entydigt hävda att det är fel att döda fienden eftersom fienden också är människor, jag kan dock inte heller säga att det är rätt. Denna otrygghet är öppningen i strukturen, en möjlighet för något annat. Om inget undgår sitt öde, om den stackars individen är utlämnad åt makter som vida överskrider hennes förstånd, om ändlighetsfilosofin hade rätt, skulle tvivel av denna sort inte vara möjligt. Det innebär inte att vi kan undkomma ödet, lösa alla problem och vara lyckliga, men det innebär att vi inte kan förutsätta någon plats där sann kunskap om vad som är rätt och fel finns.

Jag tror att de tänkare som vill kuva ett bemästrande kapitalistiskt västerländskt subjekt genom att betona vår yttersta bristfällighet och vår oförmåga att förstå världen i sin helhet väljer fel väg. Varje försök att återvända till en förhistorisk renhet, oförmedlad av förnuft, en värld som är kroppslig och sann, kommer enbart återinstifta ett lika brutalt barbari som det vi nu ser utspela sig. Kritiken mot intellektets strävan efter maktfullkomlighet får inte romantisera en opersonlig och brutal makt som straffar Ikaros högmod.

Weil avslutar sin text med att förklara att Europas folk aldrig sedan Iliaden skapat något av samma genialitet, men att de kanske kan återvända till dessa höjder ifall de lär sig att ”det inte finns någon flykt från ödet, lär sig att inte beundra kraften, inte hata fienden, eller förakta den olyckligt lottade. Hur snart detta kommer ske är en annan fråga.”[7] Denna beundran av kraften når ingenstans sådana höjder som hos kraftens kritiker, denna beundran behöver vi lämna bakom oss. I Iliaden är det dock ingen som älskar sin fiende. Iliadens ändlighet är inte nog. Det är mot miraklets möjlighet jag vill rikta min blick, så som det skildras av Panahi. Det enskilda subjektet är bristfälligt, men det är även makten, och vi kan aldrig med fullkomlig säkerhet veta vad vi har att förvänta oss.

Litteratur:

Copjec, Joan, *Cloud: Between Paris and Tehran*, (Cambridge: The MIT Press,

7. Weil ”The Iliad or, The Poem of Force”, 331. Min översättning. Original: ”there is no refuge from fate, learn not to admire force, not to hate the enemy, nor to scorn the unfortunate. How soon this will happen is another question.”

2025).
Weil, Simone, ”L’ Iliade Ou Le Poème De La Force”, Édition du groupe ”Ebooks libres et gratuits” (2004),
Weil, Simone, ”The Iliad or, The Poem of Force”, *Politics* 2:11 (1945), 321 – 331.

VOLDENS METAFYSIK: FRA SPEKTAKEL TIL RYTME

En Overflyvning af Saleh Abdelaziz' Speciale: The Rhythmics of Brutality and Anticolonial Violence

Mingus Bjerg Pers

Min ven og tidligere med-studerende Saleh Abdelaziz har for nylig afleveret sit speciale, *The Rhythmics of Brutality and Anticolonial Violence*, ved Södertörns Högskola i Stockholm. Jeg fungerede i den sammenhæng som det man vist nok kalder en "opponent", og udarbejdede derfor en præsentation af hans arbejde, som jeg læste højt på universitetet den 1. juni 2026 til Abdelaziz' eksaminering. Eftersom Abdelaziz selv er i gang med at omskrive sin tekst til udgivelse andetsteds, har det ikke kunnet ladet sig gøre at udgive et uddrag her i Ordning. Istedet spises i derfor af med en variation over min præsentation, hvori jeg forsøger at gengive den oprindelige teksts bevægelse så nøgternt som det nu er muligt på den plads der her står til rådighed. Både Abdelaziz' speciale og min "opponering" blev oprindeligt udfærdiget på Engelsk, men er her oversat til Dansk, hvilket selvsagt medfører nogle terminologiske komplikationer. De steder hvor det er blevet for grelt, har jeg indsat den oprindelige tekst i kantede parenteser.

Iøvrigt… psst, inden vi kommer til sagen: Vi har hørt på vandrørene at man, hvis man skriver en mail direkte til Abdelaziz (på salehazizf91@gmail.com) kan være så heldig at få fingre i specialet i dets helhed – det kan kun anbefales!

Men hermed, i første omgang, min overflyvning: Abdelaziz har skrevet et speciale om volden som sådan og om (bosætter-)kolonial vold specifikt. I den forbindelse sætter han sig tre sammenvævede mål: 1. At bedrive en kritisk analyse af den rådende opfattelse ifølge hvilken vold først og fremmest

må forstås som en "umiddelbar overskridelse" [immediate violation][1] udført af én distinkt aktør overfor en anden. 2. At forskyde vores opfattelse af volden væk fra denne umiddelbarhedens scene henimod de strukturelle, metafysiske og politiske søjler på hvilke den hviler. Et felt som Abdelaziz, med inspiration fra Fred Moten og Stefano Harney, kalder "brutalitet". 3. At præsentere en konceptualisering af en anti-kolonial vold der tager bestik af denne forskydning, og som dermed får som sit sigte at afbryde eller forstyrre brutalitetens processer.

I tekstens første kapitel præsenterer Abdelaziz sin fortolkning af måden hvorpå vold vanligvis opfattes. Her fremtræder volden helt afgørende som afgrænsede hændelser – som overskridelser forvoldt af én overfor en anden, og dermed, hvis afgrænsetheden skal stå til troende, som en afbrydelse af et iøvrigt fredeligt status quo. Volden melder sig som en overskridelse, ikke som en systematisk eller konstitutiv betingelse for en given indretning af det sociale. En sådan opfattelse dominerer ikke blot de billeder med hvilke volden almindeligvis forbindes, men også vores afhjælpende indsatser. I det Abdelaziz kalder den "mainstream menneskerettigheds-diskurs" (6) bliver den overskyggende horisont dermed "den umiddelbare lindring af synlig lidelse" (6) snarere end strukturel transformation.

For at forstå hvad der er på spil i denne opfattelse af volden mobiliserer Abdelaziz som det første Derridas diagnose af "nærværsmetafysikken" – en metafysisk indretning karakteriseret ved forvekslingen af væren som sådan med et specifikt temporalt domæne: det umiddelbart nærværende "nu". Dette "nu" – viser det sig idet Abdelaziz kort gennemløber Derridas opgør med Husserls fænomenologi – kan dog kun selv *være*, for så vidt det er suppleret af, eller kan støtte sig til, "et ikke-nu der udgør mulighedsbetingelsen for nærværet selv" (8). Et sådant "ikke-nu", insisterer Abdelaziz, skal dog ikke kun forstås udfra fænomenologiens skemaer. Via indførslen af Marx' fetichisme-begreb bliver det her klart, at de mulighedsbetingelser der usynliggøres indenfor en nærværsmetafysisk horisont ikke blot er protention og retention og andet perceptivt habengut, men også og i særdeleshed de processer gennem hvilke perceptionens genstand er blevet produceret og bragt hen for næsen af et subjekt i første omgang. Hvis det hos Marx hedder sig, at produktionen er usynliggjort i den feticherede vare, så udvider Abdelaziz i kor med Sara Ahmed begrebet, sådan så det ultimativt benævner hele det virvar af politiske, metafysiske, sociale og historiske processer der har frembragt et givent objekt, og som samtidig overses i objektet for så vidt det anskues eller erfares som "afskåret fra dets egen ankomst" (9).

Det er dette udvidede begreb om fetichismen, der for Abdelaziz udgør den prisme gennem hvilken den dominerende opfattelse af volden må fortolkes. Volden forstået som en isoleret hændelse og som en "umiddelbar overskridelse" udført af en afgrænset agent overfor en distinkt patient, er udtryk for en *feticheret* vold, der bidrager

1. Saleh Abdelaziz, *The Rhythmics of Brutality and Anticolonial Violence*, 5 (ikke udgivet). Herefter henvises der direkte til Abdelaziz' tekst i parenteser.

til at usynliggøre sine egne strukturelle mulighedsbetingelser. Når vi, som Abdelaziz eksemplificerer det, modsætter os Israels bosætter-koloniale ekspansion med henvisning til en "overtrædelse" af international lov, med henvisning til disproportionalitet eller overskridelsen af en normaltilstand, så risikerer vi altså at fetichere disse voldelige excesser på en sådan vis, at de strukturelle betingelser – normaltilstandens egen brutalitet – gøres utilgængelige eller uforståelige. Det er med henblik på afviklingen af en sådan fetichisme at Abdelaziz ønsker at "forskyde analysen af vold fra den umiddelbare krænkelses scene, til niveauet for dens strukturelle produktion" (16).

I specialets andet kapitel vender Abdelaziz sig derfor mod det han, samstemmigt med Moten og Harney, kalder "brutalitet". Et begreb der, i modsætning til det dominerende begreb om "vold", benævner det Abdelaziz kalder en "verdens-formende tæthed" (20); en rytmisk og fortløbende politisk-metafysisk proces der "gør verden tilgængelig for visse, mens den samtidig udsletter andre eller henviser dem til en tilstand af halvt levende halvt døde." (20) Det er netop denne permanente brutalitet der usynliggøres hver gang den spektakulære eller excessive overskridelse feticheres. Brutaliteten udstrykker sig, som Abdelaziz skriver, i individuering (20) – det vil sige, i den bevægelse gennem hvilken det feticherede nærværs selv-identiske enheder frembringes som sig selv. En bevægelse Moten og Harney beskriver som "den brutale reduktion af noget til det ene".[2] På den baggrund bliver Abdelaziz' vejledende spørgsmål, hvad det er for individuerings-processer der ligger til grund for, og er usynliggjort i, opfattelsen af vold som en umiddelbar overskridelse, navnligt i den (bosætter-) koloniale kontekst. I den sammenhæng identificeres to hovedsagelige aspekter: På den ene side givetheden af en ukrænkelig individuel krop – på den anden side reduktionen af det rum hvori overskridelsen udspiller sig til en rolle som neutralt bagtæppe. Disse to forudsætninger kommer dermed til udgøre de to baner indenfor hvilke en analyse af brutaliteten udspiller sig.

Som det første vender Abdelaziz sig til spørgsmålet om kroppen. Hvis en sådan krop, indenfor rammerne af den feticherede scene, opfattes som en diskret og naturlig enhed, så hviler denne antagelse på at kroppen her er "afskåret fra sin ankomst", altså fra måden hvorpå den socio-historisk er produceret. For at stille spørgsmålet om kroppens "ankomst" introducerer Abdelaziz Hortense Spillers' sondring mellem krop [body] og kød [flesh] (24). Her benævner kød-det det som er antecedent til kroppen – en antecedens der dig ikke skal forstås som et empirisk oprindelsespunkt eller et biologisk substrat, men snare som en værensmåde der er forment adgang, og dermed "endnu ikke" har enteret "rettighedernes skema, identitetens grammatik og antagelsen om suveræn selv-besiddelse". Der er dermed tale om en logisk og politisk antecedens til kroppen, som vi først eksponeres til "i lyset af dispossesion, idet 'Afrikaneren' slavegøres og transubstantieres til et sortfarvet [blackened] objekt" (24).

2. Stefano Harney and Fred Moten, "On Violence #2: Online Lecture," Minute 17-18. Citeres i Abdelaziz, *The Rhythmics of Brutality and Anti-colonial Violence*, 20.

I afro-pessimistiske fortolkninger af dette "kød" indtager det pladsen som den "konstitutive yderside" (24) overfor hvilken det selv-besiddende individs "krop" hævdes. I Fred Motens fortolkning, derimod, gøres det gældende at "kødet" – til trods for at vi kun eksponeres *for* det i kraft af racialt slaveri og kolonialisme – ikke dermed kan reduceres *til* et sådant abjekt objekt, men at det også og samtidig udgør en "grufuld gave" (25). Som Abdelaziz udtrykker det "åbner det mod modaliteter af væren der ikke kan reduceres til det suveræne subjekts logik" (25). Kødet, eller det Moten kalder "sorthed", er ikke blot en liminal zone af ikke-væren overfor hvilken en bestemt metafysisk stadfæstes, men også en "aktiv" ante-ontologisk eller "an-original" "afvisning af at koagulere til fast form, en uophørlig differentiering, samling og spredning der overstiger ontologiens regulative fangarme" (27). Det er præcis denne "an-originale" spredning som ontologien i første omgang ser det som sin opgave at indfange, tæmme, domesticere eller dræbe. Som Abdelaziz skriver er "suveræniteten netop navnet på denne reaktive strategi mod spredning" (27).

Kroppen, i modsætning til det racialiserede "kød", bliver dermed navnet på det korporlige for så vidt det ejes af et suverænt selv-besiddende subjekt – og den ukrænkelige krop som vi husker den fra den feticherede volds scene, er altså specifikt den krop der tilhører et subjekt der antages at være suverænt, frit og rationelt og dermed "kompetent" til et sådant selv-ejerskab. Hos John Locke finder Abdelaziz en paradigmatisk beskrivelse af denne relation mellem kroppen og det besiddende subjekt (28). Her er det kroppen som det selv-identiske subjekts "oprindelige" ejendom, der funderer ethvert videre ejerskab. Hvis dette selv-besiddende subjekt hos Locke stadig tages for givet, så indtræffer et afgørende videre skridt i forhandlingen mellem subjekt, krop og ejerskab ifølge Abdelaziz hos Hegel (29). Her lyder det sådan, at dette suveræne selv – for at komme til sig selv i første omgang – netop er nødt til at *sætte* en sfære af ren eksterioritet; en sfære for det der er "ufrit, upersonligt og uden rettigheder",[3] som subjektet siden kan appropriere i selv-bestemmelsens bevægelse. I den forstand bliver individet, som Abdelaziz skriver, "bestemt og aktualiseret *som* individ *gennem* ejendom" (31). Forskellene til trods er vi altså, både hos Locke og hos Hegel, vidner til det Abdelaziz med Denise Ferreira da Silvas ord kalder "interioritetens onto-epistemologiske primat".[4] Selvom Hegel insisterer på eksterioriteten som betingelse for en selv-nærværende interioritet, så forudsættes der ikke desto mindre hos begge tænkere "et selv-grundende, selv-nærværende, suverænt subjekt udstyret med rationalitet, frihed, vilje og muligheden for selv-bestemmelse" (31), overfor hvilket "eksterioriteten frarøves sin relation, værdi og betydning og konstitueres som det der kan approprieres,

3. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* ed. Allen W. Wood, trans. H. B. Nisbet (Cambridge University Press, 1991), 73. Citeret i Abdelaziz, *The Rhythmics of Brutality and Anticolonial Violence*, 30.

4. Denise Ferreira da Silva, *Toward a Global Idea of Race* (University of Minnesota Press, 2007), 40. Citeret i Abdelaziz, *The Rhythmics of Brutality and Anticolonial Violence*, 31.

ødelægges eller ejes" (31). Det suveræne subjekts individuering synes dermed at hvile på "en fortløbende tilintetgørelse af sammenfiltringer og anderledeshed hvorfra en perlerække af modernitetens centrale formationer – herunder folkemord, kolonialisme og miljømæssige ødelæggelser – er udsprunget og fortsat udfolder sig" (32). Ikke desto mindre kan denne fortløbende tilintetgørelse ikke registreres som vold. For så vidt volden forstås udfra sin feticherede form, altså som afskåret fra sin ankomst, er det *netop* individueringens bevægelse der udgør den konstitutivt usynliggjorte mulighedsbetingelse.

I tekstens næste moment vender Abdelaziz sig mod den anden skjulte forudsætning for den feticherede vold: det neutrale rum. Imod denne forestilling om rummet som et blot og bart bagtæppe, og henimod en analyse af de egentlige spatiale elementer af en kolonial brutalitet mobiliserer Abdelaziz begrebet om "logistik" (33). I forlængelse af konstitutionen af den feticherede forestilling om individet gennem dets besidderiske relation til kroppen i særdeleshed og eksterioriteten i almindelighed, konceptualiseres denne feticherede eksterioritet her som domineret af "beregningen af bevægelse, og ordningen af rum, tid og genstande som adskilte, håndterbare og tilegnelige enheder der antages at være tomme og afvente udfyldelsen af deres egenskaber" (34). Disse logistiske formationer skal, som Abdelaziz skriver, igen forstås som reaktioner på en antecedent spredning og sammenfiltring, hvorfor logistikken ultimativt må forstås som et "tab af deling" (34). Dette tab kan dog, ligesom subjektets individuering, ikke registreres indenfor rammerne af et nærværsmetafysisk gestalt, idet det der går tabt, ifølge en sådan metafysik, ikke *er* før logistikkens individuerende indtog. Denne antecedente ikke-eksistens – antecedensens egen ikke-eksistens – indebærer at rum og tid, indenfor den fetichistiske horisont, først synes at opstå i lyset af ejerskabs-relationer, hvilket igen betyder at "ejerskabs-systemer, kolonial ekspansion, logistisk kapitalisme og spatial regulering" (34) naturaliseres som den spatio-temporale værens grundlæggende koordinater. Denne naturaliserede rum-tid er ifølge Abdelaziz fundamentalt domineret af det kapitalistiske mantra, "total bevægelse + total tilgængelighed" (34), men eftersom den logistiske ordning af rum-tiden allerede selv er en reaktion på en mere oprindelig spredning, så er indfrielsen af dette mantra samtidig "afhængig af differentieret blokering og indeslutning" (35). På den baggrund viser det sig altså at logistikkens videnskab er helt sammenvævet med "hvidhedens videnskab" (35) og med produktionen af koloniale rum. Gennem denne "brutale" politisk-metafysiske produktion konfigureres en indretning af verden hvori kolonialister og koloniserede bebor forskellige zoner af spatial regulering som den rumlige værens naturligt givne arkitektur.

En af disse zoner – den der bebos af kolonialisten – karakteriseres ved overflod; de øvrige zoner af varierende grader af udmattelse og udpining. Den ene zones overflod forudsætter de øvrige zoners udpining. Kolonialistens zone er struktureret på en sådan vis, at den bedst kan forstås som bio-politisk, hvorimod de øvrige bedst kan begribes som udtryk

for forskellige former for nekro-politik. Som Abdelaziz skriver er logikken bag Israels bosætter-koloniale brutalitet "ikke at administrere Palæstinensisk liv, men at forvalte dets kollaps og ødelæggelse" (38) – altså en nekro-politisk ansats der som oftest ikke kan fremtræde som vold på den feticherede scene, idet den først og fremmest er struktureret efter den dynamik Achille Mbembe beskriver som "territorial fragmentering, indespærring og bosætter-ekspansion"[5] – en dynamik der, ifølge Abdelaziz "transformerer rummet selv til en kvælende struktur" (38). Det viser sig dermed at være afgørende for Abdelaziz at vi – selv i det aktuelle øjeblik hvor folkedrabet i Gaza har muliggjort en vis synlighed – ikke feticherer det vi her får øje på som en overskridelse, men istedet "forstår det som en del af en længerevarende Nakbas fortløbende spatio-temporale rytme, der igen selv er indlejret i en moderne/kolonial verden konstitueret gennem individuering, logistik og folkemorderisk brutalitet" (38). På den baggrund vender Abdelaziz derfor sin opmærksomhed mod det han kalder brutalitetens "rytme" (42).

Abdelaziz foreslår her, at denne rytme, "gennem hvilken suveræn individualitet, ejerskabsforhold og spatial orden konstitueres og opretholdes" (42), kan forstås ved hjælp af Derridas engagement med strukturalismen. Strukturen har, ifølge Derrida, altid været betinget af et strukturerende princip, der selv er undtaget fra strukturens spil af forskelle. Denne undtagede bestanddel kan dog ikke længere, som det historisk har været tilfældet, forstås som noget substantielt eller nærværende, men må istedet forstås som en funktion; som en plads hvori et metafysisk oprindelsespunkt installeres for at begrænse strukturens "spil". Abdelaziz konceptualiserer på den baggrund brutaliteten som "et tæt tyngdepunkt [...] der søger at lukke, indespærre og begrænse det 'bio-sociale' livs spil" (44). Brutaliteten udgør dermed den "fortløbende ordning af en verden indenfor hvilken folkemorderisk 'vold' ikke fremtræder som en begivenhed, men som en bæredygtig social og spatial form" (45). En sådan ordning pulserer mellem folkemorderisk overskridelse og diplomati, men uagtet hvor på dette spektrum vi befinder os, er det den samme grundlæggende rytme vi befinder os i – en rytme karakteriseret ved individueringen af det bio-sociale indi det selv-besiddende subjekt og hans spatio-temporale regime.

I tekstens sidste kapitel vender Abdelaziz sig mod spørgsmålet om den anti-koloniale, eller anti-brutale, vold – altså den vold der "udføres" fra den ikke-position der tilfalder dem der er ekskluderet fra det selv-besiddende subjekts model. En sådan vold, argumenterer Abdelaziz med henvisning til Moten og Harney, må forstås som det der "slår skår i brutaliteten [messes brutality up], forstyrrer dens rytme og destabiliserer dens individueringsregime" (47). Med henvisning til det Engelske "mess" etymologiske ambivalens, argumenterer Abdelaziz for at denne vold både indebærer en bevægelse der forpurrer brutaliteten, men også en bevægelse der samler

5. Achille Mbembe, *Necropolitics* (Duke University Press, 2019), 92. Citeret i Abdelaziz, *The Rhythmics of Brutality and Anticolonial Violence*, 80. Citeret i Abdelaziz, *The Rhythmics of Brutality and Anticolonial Violence*, 38.

de oprindelige forskelle i en masse eller til en "messe", der dermed kollektivt beskyttes mod brutalitetens individuerende og separerende greb. En sådan beskyttelse kan selvfølgelig ikke forstås udfra "selv-forsvarets" model. Som Abdelaziz skriver har "de usuveræne fordømte [wretched] intet der har koaguleret til et separat eller suverænt selv der kunne forsvares" (48). I modsætning til et sådant "selv-forsvar" må den anti-brutale vold forstås som en form for socialitet der ikke er grundet i individet eller i nogen individueret eller bestemt fælleshed, men derimod i en fortløbende samling og spredning af forskelle der udfra et bestemt perspektiv netop er antecedente til ethvert individuerende indgreb. I lyset af en sådan temporalitet når Abdelaziz frem til at den anti-brutale vold også og helt afgørende er en ante-brutal vold; en "oprørsk produktion af forskel"[6] der går forud for brutaliteten, og som den først sidenhen forsøger at indespærre gennem indførslen af individueringens lov. Anti-kolonial vold kommer dermed til at benævne en oprørsk socialitet, der ikke blot er reaktiv, men *både* går forud for *og* overskrider ethvert forsøg på at individuere, regulere eller beherske den.

Horisonten for denne socialitet kan ikke blot forstås som inklusionen af ekskluderet "kød" i den universelle kategori for det selv-besiddende subjekt og dets juridiske person-status. Dette subjekts universelle status var netop, i første omgang, resultatet af en kolonial ordning, hvorfor den koloniseredes eksklusion ikke bør forstås som en kontingent situation der kunne omstødes, for dermed at genoprette en "egentlig" universel orden. Tværtimod, eftersom hele brutalitetens politisk-metafysiske orden er "baseret på racialitet og på adskillelsen mellem interioritet og eksterioritet" (57), er den koloniserede *konstitutivt* ekskluderet fra det såkaldt universelle subjekts kategori.

I et forsøg på at bevæge sig hinsides inklusionens model afslutter Abdelaziz derfor sit speciale ved at teoretisere en anden horisont for den anti-koloniale vold. I modsætning til forestillingen om inklusion, men også i modsætning til forestillingen om en art ubesmittet fantasi der skulle kunne tænke sig frem til sociale former der var uberørte af brutaliteten, insisterer Abdelaziz på det han kalder en "stridslysten dimension" [combative dimension] (59) – forsøget på at "nedrive, deformere og af-strukturere det som brutaliteten har bygget og insisterende forsøger at opretholde" (60). Denne destituerende bevægelse – som Frantz Fanon kalder dekoloniseringens "tabula rasa"[7] – udgør tilsyneladende mulighedsbetingelsen for enhver "ny begyndelse". Ikke desto mindre, og mens Abdelaziz affirmerer behovet for en sådan strid, problematiserer han dog samtidig ideen om denne "nye begyndelse", på den baggrund at den synes at forudsætte "den suveræne evne til at afskære sig fra alt der gik forud; til at indstifte tiden som fra et nulpunkt" (63). Begge forudsætninger der karakteriserer netop det suverænt selv-besiddende

6. Stefano Harney and Fred Moten, *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study* (Minor Compositions, 2013), 109. Citeret i Abdelaziz, *The Rhythmics of Brutality and Anticolonial Violence*, 50.

7. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Richard Philcox (New York: Grove Press, 2014), 1. Citeret i Saleh Abdelaziz, *The Rhythmics of Brutality and Anticolonial Violence*, 60.

subjekt og dets domesticerede eksterioritet. Ved at vende sig tilbage mod Moten og hans alternative temporalitet, finder Abdelaziz istedet de begrebslige midler til at forstå stridens horisont og ressourcer som "den genopvækkende deltagelse i et intenst ante-brutale felts 'generelle antagonisme' der går forud for og overskrider enhver brutal orden" (63). Med andre ord, i mobiliseringen af de uberegnelige bio-sociale forviklinger som ingen brutal orden vil kunne gøre det endeligt af med, netop fordi en sådan orden, idet den henviser sin anden til et felt af ren abjekt eksterioritet, også henviser denne anden nøjagtig til et sted hvor *muligheden* for en socialitet der endnu ikke er indskrevet i brutalitetens egen metafysiske orden består som mulighed. I en stadig større parafrase bliver konklusionen altså, at brutaliteten – idet den hviler på henvisningen af nogen til et ydre – altid også genopretter muligheden for sin egen voldelige, ante/anti-brutale, afvikling.

Bibliografi

Abdelaziz, Saleh. *The Rhythmics of Brutality and Anticolonial Violence*. Speciale i filosofi ved Södertörns Högskola. Stockholm: Ikke udgivet, 2026.

Da Silva, Denise Ferreira. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2007.

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press, 2014.

Harney, Stefano, and Fred Moten. "On Violence #2: Discussion." YouTube video. Akademie der Künste der Welt. June 21, 2022. https://www.youtube.com/watch?v=eR3YjbB5sic. (Accessed June 21, 2026.)

Harney, Stefano, and Fred Moten. *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*. Wivenhoe; New York; Port Watson: Minor Compositions, 2013.

Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Edited by Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Mbembe, Achille. *Necropolitics*. Durham, NC; London: Duke University Press, 2019.

Våld utan förövare

Per Gustavsson



Framsidan till ”Leviathan”, graverad av Abraham Bosse, med bidrag från författaren Thomas Hobbes. Verket tillhör Public Domain.

När slaget lämnar handen

Det är lätt att tala om ansvar när någon har slagit någon annan i ansiktet och blodet rinner från knogarna. Handen finns där. Såret finns där. Spåret finns där. Våldet har en riktning. Svårare blir det när ingen hand ensam bär slaget. När våldet i stället byggs av blickar, uppmaningar, skärmdumpar, delningar och den sorts tystnad som låter allt fortsätta. Ingen verkar ha gjort tillräckligt mycket för att ensam kunna hållas ansvarig. Ändå ligger någon kvar med konsekvensen. Det är där Leviathan börjar ändra form. Hos Hobbes var Leviathan den suveräna makt som samlade människors våld och ansvar i staten. I den digitala offentligheten sker nästan det omvända: makten sprids ut över tusentals aktörer, och ansvaret löses upp i samma rörelse. Ingen håller vapnet ensam, men tillsammans skapas en kraft som är minst lika verklig.

Våldet har inte alltid en tydlig aktör. Federal Bureau of Investigation (FBI) beskriver nätverk som 764 som löst sammansatta internationella digitala extremistmiljöer där unga rekryteras till utpressning, exploatering, självskadeuppmaningar och nätverksbaserad grymhet. I sådana miljöer sprids handlingen över många händer. Gränsen mellan deltagare, åskådare och förövare blir svår att dra. Ingen enskild aktör tycks kontrollera helheten, och ändå uppstår koordinering. Våldet växer fram genom relationer och feedbackloopar mellan människor som bara ser delar av helheten. Det vore ett misstag att se detta som enbart en följd av digital teknik. De digitala systemen förstärker snarare en äldre rörelse där ansvar gradvis har skilts från handling. Industrialismen mekaniserade kroppen. Byråkratin gjorde människan till ett administrativt ärende. Som Jacques Ellul[1] visar tenderar tekniska system samtidigt att bli så sammanlänkade och självförstärkande att ingen enskild aktör längre kan sägas styra helheten. Man föreställer sig ett kontrollrum, men finner i stället människor, processer och tekniska infrastrukturer som var och en bidrar med en del. Beslutet sprids genom nätverket.

När artificiell intelligens träder in i dessa miljöer blir kedjan ännu svårare att följa. Det handlar ofta om statistiska system som beräknar sannolikheter och redan finns inbyggda i vardagen genom klassificeringar, prediktioner och rekommendationer.[2] Rekommendationssystemen förstärker vissa handlingar och dämpar andra. Ingen behöver längre ge order i klassisk mening. Genom systemens återkoppling börjar nätverket i stället förstärka sin egen riktning.

Den digitala människan framträder allt oftare som modell. Profiler och beteendemönster skapar versioner av individen som tekniska system kan använda innan de möter människan själv. Frågan är därför inte bara hur artificiell intelligens möjliggör våld. Frågan är varför våldet blir lättare att producera just när förövaren blir svårare att hitta? Svaret är att våldet inte längre behöver organiseras som en order från en identifierbar aktör. Det kan uppstå genom nätverk av förstärkning där många människor bidrar med små handlingar utan att någon ensam kontrollerar helheten. Ju mer

1. Jacques Ellul, *The technological society*, övers. John Wilkinson (Vintage Books, 1964) p. 79-147 (94-115, 133-147), 196-245.
2. Stuart Russell och Peter Norvig, *Artificial intelligence: a modern approach*, 4:e uppl. (Pearson, 2021). 385–427, 651–721.

effekten produceras genom relationerna mellan deltagarna, desto svårare blir det att lokalisera en ensam förövare.

När förövaren försvinner i kedjan

Våldet lämnar den direkta konfrontationen och börjar istället cirkulera genom språk, bilder, signaler och nätverksrörelser. Det betyder inte att det fysiska våldet försvinner. Tvärtom kan de digitala processerna förstärka det genom att normalisera, koordinera och eskalera handlingar som till slut får materiella konsekvenser. Men relationen mellan handling och skada förändras. Nätverksbaserade miljöer producerar former av grymhet där befallningen ersätts av förstärkning. Ingen behöver ensam formulera ordern. Nätverket skapar istället ett kontinuerligt tryck där deltagarna driver varandra mot alltmer extrema uttryck.

Nätverket fungerar genom mer än hot och ideologisk övertygelse. Det är därför exploateringen blir så svår att lämna. Ofta saknas den stabila ideologiska kärna som präglade äldre former av extremism. Deltagandet blir viktigare än övertygelsen. Det som tidigare krävde ideologisk disciplin kan nu produceras genom nätverkets förstärkningsmekanismer. I denna miljö blir gränsen mellan åskådare och deltagare allt svårare att upprätthålla. Varje delning och kommentar blir samtidigt en signal tillbaka in i nätverket. Plattformarna reagerar på uppmärksamhet och förstärker det som skapar mer aktivitet. Våldet drivs vidare av tekniska och sociala feedbackloopar. Det uppstår genom acceleration snarare än genom disciplin. I nätverk som 764 framträder denna logik med särskild tydlighet:[3] Status skapas genom eskalering. Synlighet belönas. Tillhörighet måste hela tiden bevisas. Grymheten behöver inte längre döljas. Den spelas upp, sparas, delas och förstärks. Avståndet blir mentalt. Slaget tycks inte längre vila i någon enskild hand. Handlingen sprids över användare, plattformar och algoritmiska system tills det blir svårt att avgöra var ansvaret egentligen börjar. Samtidigt flyttas delar av människans orientering ut till nätverket självt. Som Gary Klein visar i *Sources of Power: How People Make Decisions* formas människans orientering och beslut ofta genom mönsterigenkänning och den information som omgivningen gör tillgänglig. Rekommendationssystemen börjar styra uppmärksamheten innan människan själv hinner göra det. Våldet lämnar inte kroppen. Det tar bara en omväg genom nätverket. Självskadebeteenden, psykisk utmattning, sömnbrist och känslan av att gradvis förlora orienteringen uppstår inte vid sidan av nätverket, utan genom dess kontinuerliga styrning av uppmärksamhet. Kroppen bär fortfarande slaget.

I essän *Till kritik av våldet* analyserar Walter Benjamin hur moderniteten förändrar relationen mellan våld, rätt och legitimitet. Ansvar kräver platser där människor kan se vad som hänt, tala om det och hålla varandra ansvariga. Nätverket gör dessa platser svårare att hitta. Kommunikation och orientering flyttas in i plattformar som deltagarna själva bara delvis förstår. Frågan är inte längre bara vem som handlar. Frågan är också om de system genom vilka handling och kommunikation organiseras fortfarande

3. Federal Bureau of Investigation, ”Violent online networks target vulnerable and underage populations across the united states and around the globe”, Federal Bureau of Investigation, 06 mars 2025.

gör gemensamt ansvar möjligt.

I *Eichmann i Jerusalem* visar Hannah Arendt hur handling kan döljas bakom lydnad och administrativa procedurer, så att människan inte fullt ut möter konsekvenserna av det hon gör. I nätverket går denna rörelse vidare. Handlingen sprids över miljöer där ingen ensam längre ser helheten. Det mest oroande är därför inte nätverkens extremitet utan deras banalitet. Våldet framträder inte längre som ett avbrott i den tekniska ordningen, utan som en möjlighet i dess normala sätt att fungera. Samma system som organiserar kommunikation, arbete och social tillhörighet producerar också miljöer där grymhet kan cirkulera nästan friktionsfritt mellan användare, plattformar och algoritmiska system. Våldet framstår då inte längre som en handling någon ensam utför. Det blir något nätverket producerar genom deltagare som bara delvis förstår den helhet de själva upprätthåller.

När Leviathan blev cybernetisk

Det vore ett misstag att se nätverksvåld som något som uppstod med internet. Det är snarare kulmen på en längre rörelse där handling, kontroll och ansvar gradvis skilts åt. I *Övervakning och straff* analyserar Michel Foucault hur det moderna samhället utvecklar disciplinära former av makt. Kroppar organiseras genom övervakning, normalisering och institutionella praktiker som formar människors handlande. Men redan här börjar våldet flytta sig från den synliga suveränen till administrationen, proceduren och systemet. Max Weber beskrev byråkratin som ett tekniskt överlägset sätt att organisera samhället.[4] Människan är inte längre bara kropp, hon blir också ett ärende.

Med cybernetiken förändras perspektivet ytterligare. När Norbert Wiener formulerade cybernetiken som vetenskapen om kontroll och kommunikation flyttades uppmärksamheten från aktören till relationerna mellan delarna.[5] Samhället började förstås genom feedbackloopar, signaler och flöden. Den klassiska politiska filosofin utgick från aktören och beslutet. Cybernetiken utgår från processer och relationer. De digitala systemen är därför inte ett brott med cybernetiken, de är dess fortsättning. Plattformar, rekommendationssystem och artificiell intelligens fungerar genom kontinuerlig reglering av uppmärksamhet, beteende och perception. Det centrala är inte längre att befalla. Det är att styra villkoren under vilka människor orienterar sig.

Här förändras också våldets form. Den disciplinära ordningen krävde synliga institutioner och tydliga hierarkier. Nätverket fungerar genom deltagande, cirkulation och feedbackloopar. Användaren producerar själv de data och relationer som gör regleringen möjlig. Artificiell intelligens förstärker denna rörelse. Som Stuart Russell och Peter Norvig beskriver bygger många moderna AI-system på statistiska modeller och sannolikhetsberäkningar snarare än mänsklig förståelse av världen. Algoritmen behöver därför inte förstå människan för att kunna forma hennes beteende. Det är därför missvisande att beskriva den tekniska ordningen som antingen centraliserad eller decentraliserad. Nät-

4. Max Weber, *Ekonomi och samhälle: Förståelsesociologins grunder*, vol. 1 (Daidalos, 1983).

5. Norbert Wiener, *Cybernetics: Or control and communication in the animal and the machine* (MIT Press, 1948).

verket fungerar genom många små operationer som hakar i varandra.[6]

Plattformen reglerar användaren samtidigt som användaren producerar plattformen. Algoritmen formar beteendet samtidigt som beteendet tränar algoritmen. Kontroll och beslut samlas inte längre självklart i en hierarki, de rör sig genom relationerna. De tekniska systemen ser inte bara handlingar, de hjälper också till att avgöra vad människan ser. Rekommendationssystem börjar styra uppmärksamheten innan användaren själv hinner göra det. Perception och orientering organiseras allt oftare genom tekniska system. Därför förändrar AI inte bara besluten, den förändrar spelplanen. Plattformar och artificiella intelligenser är inte längre bara verktyg man använder. De blir miljöer man orienterar sig genom. Där lär sig människan vad som är viktigt, vad som är hotfullt, vad som är möjligt och vad som ens går att se. I *The Technological Society* beskriver Jacques Ellul hur tekniken gradvis upphör att vara ett redskap under människans kontroll och i stället blir den miljö inom vilken människan handlar, fattar beslut och orienterar sig. Det är inte främst en fråga om att tekniken blir mer effektiv, utan om att dess logik börjar forma villkoren för mänskligt omdöme. I nätverket går denna rörelse vidare. Ansvar och intention ligger inte längre samlade där vi brukar leta efter dem. De glider in i processer, modeller och förstärkningsmekanismer. Frågan blir därför inte längre bara vem som handlar, utan genom vilket system handlingen blev möjlig. Det centrala problemet är inte frånvaron av aktörer, utan att handlingens operationella villkor har blivit distribuerade över nätverk som ingen ensam aktör överblickar. Systemet möter modellen innan det möter människan.

När beslutet förlorar sin plats

Artificiell intelligens förstärker den rörelse som har präglat hela den digitala utvecklingen: att handling, beslut och ansvar gradvis skiljs åt. Här framträder den som en modellapparat; den sorterar, predicerar, genererar och förstärker utan att själv behöva förstå världen. Beslut börjar fattas genom modeller som inte ens de ansvariga institutionerna alltid kan se in i. Rekommendationssystem, automatiserade riskbedömningar och generativa modeller hjälper delvis, men det är inte alltid klart var handlingen börjar. I datan? I träningen? I användaren? I feedbacken? Orsakskedjan blir ett nätverk i sig.

Det betyder inte att människan försvinner ur dessa processer. Tvärtom. Hon finns överallt: som användare, träningsdata, operatör och deltagare. Men hennes roll förändras. Hon står inte längre utanför och styr. Hon är inne i flödet. Hon matar systemet, påverkas av systemet och blir samtidigt en del av de beslut som systemet producerar. Människan försvinner inte ur nätverket. Men hon uppträder allt oftare samtidigt som individ, subjekt, datapunkt och modell.

I *Sources of Power: How People Make Decisions* beskriver Gary Klein beslutsfattande som beroende av människans förmåga att känna igen meningsfulla mönster i en situation och handla utifrån dem. Den tekniska ordningen gör något annat. Den läser inte spelet. Den beräknar sannolikheter. När systemen

6. Wiener, *Cybernetics: Or control and communication in the animal and the machine*.

börjar avgöra vilka signaler människan möter förändras också villkoren för omdömet. Det är också därför den tekniska ordningen producerar en märklig dubbelhet. Individen blir alltmer synlig som data, men allt svårare att hitta som ansvarig aktör. Systemet vet mer om henne än tidigare. Ändå blir det mer oklart vem som handlar. Plattformen pekar på algoritmen. Algoritmen pekar på datan. Datan pekar tillbaka på användaren. Ansvaret går runt och hittar ingen hand.

Här blir artificiell intelligens inte bara en teknisk fråga. Den blir en fråga om hur världen är ordnad politiskt. Vad händer med demokratin när beslut produceras genom system som ingen fullt ut kan överblicka? Vad händer med juridiken när handlingen sprids över människor, modeller och automatiserade processer? I *Slottet* skildrar Franz Kafka en ordning där makten är ständigt närvarande men samtidigt omöjlig att lokalisera. Därför är han här inte främst en dystopiker, utan en diagnostiker. Systemet fortsätter att verka även när ingen längre tycks förstå helheten. Det är också nätverkets erfarenhet. Systemen formar människans liv, men besluten rör sig genom procedurer, modeller och feedbackloopar utan att hela vägen leda tillbaka till en hand. Problemet är inte bara att beslut fattas snabbare. Problemet är att beslutet inte längre ligger på en plats.

När algoritmen inte behöver förstå

Det föregående avsnittet handlade om hur beslut allt oftare formas genom modeller och nätverk. Detta avsnitt handlar om något närliggande: perceptionen. Frågan är inte längre bara hur människor fattar beslut, utan också hur de förstår världen. Cyberpunken, med William Gibsons *Neuromancer* som ett av sina mest inflytelserika verk, föreställde sig en framtid där makten hade ett tydligt ansikte. Megakorporationer, övervakningsstater och artificiella intelligenser framträdde som synliga maktcentra mot vilka individen kunde rikta sitt motstånd. Även i denna dystopiska framtidsvision fanns ett relativt stabilt subjekt: människan stod mot systemet. Den digitala samtid som nu växer fram följer en annan logik. Makten saknar allt oftare ett tydligt centrum. Plattformar, algoritmer, användare och artificiella system verkar tillsammans i nätverk där gränsen mellan aktör och omgivning gradvis blir allt svårare att dra. Vi fick inte cyberpunkens tydliga fiender. Vi fick nätverk.

Kontroll utövas genom deltagande, feedbackloopar och kontinuerlig justering.[7] Därför blir den digitala ordningen svår att förstå genom äldre föreställningar om propaganda eller manipulation. Påverkan kommer inte längre nödvändigtvis utifrån, den produceras genom nätverket självt. Användaren förstärker nätverket samtidigt som nätverket förstärker användaren. I denna miljö förändras också identiteten. Profiler och beteendemönster skapar modellerade versioner av individen som i många sammanhang blir mer funktionellt relevanta än den fysiska personen själv.

Michael Grieves och John Vickers beskriver digitala tvillingar som modeller för simulering, prediktion och beslutsstöd. Men de pekar också mot något större: människan översätts till något som kan simuleras, förutsägas och hanteras. Representationen är inte längre bara

7. Gilles Deleuze, ”Postscript on the societies of control”, *October* 59 (1992): 3–7.

en bild; den börjar arbeta i infrastrukturen. Den digitala tvillingen är inte längre bara en representation av individen. Den riskerar att bli hennes operationella ersättare. Här blir artificiell intelligens avgörande. Som Stuart Russell och Peter Norvig beskriver bygger många moderna AI-system på statistiska modeller som kan klassificera, predicera och generera utan att förstå världen på mänskligt vis. Därmed blir också perception reproducerbar i industriell skala. Bilder, röster, texter och identiteter kan genereras, kopieras och spridas med minimal mänsklig ansträngning. Skillnaden mellan mänsklig och syntetisk kommunikation blir allt svårare att upprätthålla. Deepfakes, syntetiska röster och AI-genererade personas gör det möjligt att manipulera inte bara information utan själva villkoren för autenticitet. Nätverket styr inte bara handlingar; det hjälper också till att avgöra vad människor får syn på. Plattformarna organiserar villkoren för uppmärksamhet, orientering och verklighetsuppfattning. Perception blir i ökande grad något som delas mellan människa och system. Människans orientering formas allt oftare genom flöden vars logik hon själv bara delvis förstår.

När också dokumentation blir syntetiskt reproducerbar förändras relationen mellan människa, minne och historisk kontinuitet. Dokumentationen upphör att vara ett stabilt ankare för ansvar. Den digitala infrastrukturen producerar inte bara kontroll. Den producerar också närhet. Människan börjar relatera emotionellt till system vars logik i grunden är teknisk. Här uppstår också en ny form av ensamhet. Zygmunt Bauman beskrev den sena moderniteten som flytande snarare än stabil.[8] Identitet och tillhörighet blir allt mindre varaktiga. I den digitala miljön intensifieras denna rörelse ytterligare. Ensamheten uppstår inte för att nätverket saknas. Den uppstår för att nätverket alltid är där. Kanske är det därför den tekniska ordningen känns så drömlik. Människan lever bredvid modeller av sig själv. Hon ser världen genom system hon bara delvis förstår.

AI-systemen ersätter inte människan. De producerar allt fler versioner av henne och fyller världen med modeller och representationer. Det är här den post-cyberpunkiska ordningen skiljer sig från tidigare dystopier. Det centrala hotet är inte längre den allsmäktiga maskinen. Hotet är att människan får allt svårare att avgöra vem som handlar, vem som talar och vad som kan betraktas som verkligt.

När ansvaret inte hittar hem

Den moderna politiska ordningen har i hög grad vilat på föreställningen om det ansvariga subjektet. Juridik, moral och demokrati förutsätter att handling kan lokaliseras till en aktör som kan hållas ansvarig för sina beslut. Skuld, ansvar och omdöme kräver någon som kan säga; det var jag som handlade. Nätverket rubbar denna ordning. Handlingen ligger inte längre där ansvaret är vant att leta efter den. Beslut sprids över plattformar, algoritmer, användare och automatiserade system. Effekten uppstår genom samspelet mellan människor, modeller och feedbackloopar. I *The Theory of Communicative Action* argumenterar Jürgen Habermas för att demokratin förutsätter ett gemensamt rum där människor kan förstå varandra, pröva

8. Zygmunt Bauman, *Liquid modernity* (Polity Press, 2000).

varandras giltighetsanspråk och erkänna varandra som jämbördiga deltagare. Det är inte bara samtalet som står på spel, utan de gemensamma villkor som gör ansvar möjligt.

Även denna kommunikativa ordning rubbas. När perception, kommunikation och social orientering allt oftare förmedlas genom algoritmiska system fragmenteras de gemensamma rum där människor tidigare kunde pröva varandras påståenden och utkräva ansvar. Kommunikation flyttas till digitala plattformar vars logik deltagarna själva bara delvis förstår.

I *Eichmann i Jerusalem* visar Hannah Arendt hur handling kan utföras genom lydnad och administrativa procedurer utan att aktören fullt ut möter konsekvenserna av det hon gör. Det är därför ondskan kan bli banal: inte för att den saknar effekt, utan för att ansvaret löses upp i rutiner, institutioner och administrativa processer. I de tekniska nätverken förs denna upplösning av sambandet mellan handling och ansvar ett steg vidare. Handlingen sprids genom nätverket. Aktören finns kvar, men blir svårare att identifiera. Det betyder inte att ansvar måste återföras till en gammal centralpunkt. Snarare måste ansvar börja förstås som något som kan fördelas, prövas och följas genom de nätverk där handling faktiskt uppstår. Om beslut har blivit distribuerade måste också våra sätt att se, testa och bära ansvar bli det.

Den huvudlöse Leviathan

Det är frestande att förstå vår tekniska samtid som en fråga om snabbare system, kraftfullare algoritmer och mer avancerad artificiell intelligens. Men det är inte där den djupaste förändringen ligger. Det avgörande är inte att systemen blivit snabbare, det är att handlingen har börjat flytta på sig. Den huvudlöse Leviathan är inte frånvaron av makt. Det är en ordning där maktens effekter består samtidigt som något tydligt centrum för beslut, ansvar eller kontroll blir allt svårare att identifiera. Det som distribueras är inte bara våldet, även beslutet och perceptionen flyttar från identifierbara centrum till nätverk av relationer, modeller och förstärkningsmekanismer. De framträder som olika uttryck för samma underliggande rörelse. Den befinner sig inte längre där vi är vana att leta efter den. Inte i handen. Inte i ordern. Inte i beslutet. Inte i den enskilda rösten. Den ligger utspridd över flöden, modeller, plattformar, delningar, rekommendationer, tystnader och små förstärkningar som var för sig kan verka obetydliga, ändå finns effekten där. Någon skadas. Någon isoleras. Någon drivs vidare. Någon förlorar sin orientering. Någon kan inte längre avgöra vem som talar, vem som ser, vem som förstärker och vem som egentligen handlar.

Frågan om artificiell intelligens handlar därför inte bara om kontroll över maskiner. Den handlar om hur människor kan förbli ansvariga i miljöer där beslutet redan har spridits innan någon hinner säga: ”Det var jag som fattade det.”

Den gamla politiska ordningen letade efter ansvar i subjektet, ämbetet, suveränen och handen som slog. Den digitala ordningen lämnar oss med något annat. Ansvaret finns kvar, men rör sig genom nätverk där ingen ensam aktör äger helheten. Det är en våldsform där människorna är överallt, men där ansvaret inte längre följer handlingens väg. Leviathan

har kanske inte försvunnit. Kroppen finns kvar. Men huvudet är svårare att hitta.

Problemet är därför kanske inte främst att handlingen har förändrats, utan att våra sätt att förstå handling fortfarande utgår från en ensam aktör. Den digitala nätverksordningen gör det tydligt att beslut, ansvar och våld ofta uppstår genom relationer snarare än genom en enskild vilja. Om det är den värld vi lever i måste också våra sätt att förstå ansvar förändras. Annars kommer vi att fortsätta leta efter handen som slog, medan slaget redan har lämnat handen.

Litteraturlista

Arendt, Hannah. *Eichmann i Jerusalem: Den banala ondskan*. Daidalos, 1996.

Bauman, Zygmunt. *Liquid modernity*. Polity Press, 2000.

Benjamin, Walter. ”Till kritiken av våldet”. I *Bild och dialektik*, översatt av Carl-Henning Wijkmark. Bo Cavefors, 1969.

Deleuze, Gilles. ”Postscript on the societies of control”. *October* 59 (1992): 3–7.

Ellul, Jacques. *The technological society*. Översatt av John Wilkinson. Vintage Books, 1964.

Federal Bureau of Investigation. ”Violent online networks target vulnerable and underage populations across the United states and around the globe”. Federal Bureau of Investigation, 06 mars 2025.

Foucault, Michel. *Övervakning och straff: Fängelsets födelse*. Översatt av C. G. Bjurström. Arkiv förlag, 2003.
Gibson, William. *Neuromancer*. Gollancz, 1984.

Grieves, Michael, och John Vickers. ”Digital twin: Mitigating unpredictable, undesirable emergent behavior in complex systems”. I *Transdisciplinary perspectives on complex systems*, redigerad av Franz-Josef Kahlen, Shannon Flumerfelt, och Anabela Alves. Springer, 2017.

Habermas, Jürgen. *The theory of communicative action. Volume 1: Reason and the rationalization of society*. Översatt av Thomas McCarthy. Beacon Press, 1984.

Klein, Gary. *Sources of power: How people make decisions*. MIT Press, 1998.
Russell, Stuart, och Peter Norvig. *Artificial intelligence: a modern approach*. 4:e uppl. Pearson, 2021.

Weber, Max. *Ekonomi och samhälle: Förståelsesociologins grunder*. Vol. 1. Daidalos, 1983.

Wiener, Norbert. *Cybernetics: Or control and communication in the animal and the machine*. MIT Press, 1948.

Grundgropen

Johannes Ruin

Under påsksolens ledsamma torka
Löper han sin lina ut
Tanklöst Förvissad
Om kampens rättsamma slut

Som ett slag mot jorden
Och Myllan som förverkligar oss
Såg han en ensam ravin
”Här ska vi bygga!”
Vad annars?
En proletärens kabin

Han samlar sitt lag
Med grymhet och slag
Under torkans fördrag
De tjänar sin dag

Men titta! Så magra de är
Ådrorna som slickar benen
Ansiktena som förvridet slocknar
Och snabbt vaknar igen
I ett hungerns och våldets affär

Bakom ravinen gömmer sig borgarna
I hästarnas lik
I fårens inälvor
Ligger de sörjande
Tills männen knackar på

”Ut till sjöss era borgarbrackor!
Eller känn min hämnd mellan ögonen
Den är ljuv, men hård
Som borgen vi bygger”

Flickan hon skrockar
Och grymtar om våld
Hon har glömt sin mamma
Som skrutten och såld

”För flickan vi lever
För flickan vi slåss
Men å denna obeskrivliga tomhet!
Faller ner som en kloss”
Våldet börjar i hjärtat
Nog måste det ut?

”Tills kabinen är klar
Ska vi känna oss tunga
Utan mening ska vi jorden slunga
Men snart så snart
Ska vägen ta fart”
Skriker aktivisten
Så rart så rart

Snart blir de ett
Med våldet och spett
I den stinkande kylan
Sjunger flugorna nätt

Pogrom eller program?

Om vad våld gör och hur det riktas.

Emma Gustavsson



Demonstration mot pogromer i Amsterdam. 1919. På en skylt står det: ”Vi hedrar offren för pogromerna”. I bakgrunden syns Paleis voor Volksvlijt.
Verket tillhör public domain.

I – Vad ville Kämpa tillsammans?

För en tid sen började jag återkomma till texter jag tyckte mycket om i slutet av mina tonår. Tanken har varit, för att uttrycka det så högtravande som möjligt, att följa Immanuel Kants fotspår och åstadkomma en kopernikansk revolution genom att läsa om. För hans del var det David Hume; för min del, är det mest diverse ultravänster-, kommunisations-[1] och värdeformsteoretiker. I denna text, låt mig för er introducera *Kämpa tillsammans!* (KT) mycket trevliga text från 1998 titulerad ”If you want peace, prepare for war! – en kritisk granskning av icke-våldslig civil olydnad”.[2] Denna godbit utgjorde ett försök att med marxistisk begreppsdräkt dissekera den icke-våldsliga civila olydnaden som kampmetod.

Författarnas centrala tes är att icke-våldets effektivitet är en funktion av deltagarnas bruksvärde för kapitalet. Denna differentiella repression innebär att ju viktigare aktivisterna är för produktionssättet desto dyrare blir det för staten att slå ner dem och desto bättre ”fungerar” den fredliga protesten.

KT lämnar två frågor obesvarade: för vilka protesten är effektiv, och vad deras begrepp om effektivitet egentligen innebär. För mig väcker deras text också två frågor som de aldrig ställer sig själva och som vi kommer att återkomma till senare: vad våld kan åstadkomma och hur just proletär kamp kan särskiljas från andra former av våld.

1. Kommunisationsteori är en form av värdekritisk statlös marxism som föddes ur den italiensk-franska vänstern på 1960-talet.

2. Kämpa tillsammans!, ”’If you want peace, prepare for war!’ – en kritisk granskning av icke-våldslig civil olydnad”, Miljöaktivisten no. 5. (1998).

KT kommer att betrakta den icke-våldsliga civila olydnaden som en protestform som bär på en olöslig motsättning, nämligen att de som har hög social status kan använda metoden effektivt. Men dessvärre är inte Bianca Ingrosso eller Gudrun Schyman särskilt intresserade av världsrevolutionen (jag skulle tillägga att proletariatet sällan verkar vara särskilt intresserade heller). KT menar att proletariatet saknar just det sociala kapital som gör civil olydnad framgångsrik. Deras poäng är att det bara är genom proletariatets våld som kapitalets makt kan krossas. Icke-våld kan aldrig ersätta våldet, oavsett vilken form det tar.

Texten är på flera sätt symptomatisk för en sorts marxism som tar de marxska kategorierna och tillämpar dem på sådant som ligger utanför deras analytiska räckvidd. Vad som följer här är mitt försök att visa varför KTs teoretiska ramverk inte håller.

II – Vad är värde?

KT inleder sin ekonomiska utläggning med ett påstående: ”en varas värde kan beskrivas i två delar; dess bruksvärde och dess bytesvärde.” Detta ser vid första anblick helt normalt ut, marxister som använder marxistiska ord, se där ett bruksvärde, se där en vara. Men, mitt hjärta går sönder, de kan inte veta vad de gör![3] Karl Marx skiljer mellan varans två sidor, så mycket är sant, men inte på detta viset. Bytesvärdet är i Marx ord ”den nödvändiga framträdelseformen” av värdet.[4] Att tala om bruksvärde och bytesvärde som ”två delar” av varans värde må vara mycket vanligt, men det är att slå samman en åtskillnad som hela

3. Lukasevangeliet 23:34.

4. Karl Marx, *Capital* (Princeton: Princeton University Press, 2024), 69.

analysen av värdeformen vilar på. Värdet är ingen summa av bruksvärde och bytesvärde, utan en samhällelig form som blir verklig först i sin framträdelse. Efter detta går allt utför.

KT försöker definiera bruksvärdet som ”den nytta den har för konsumenten.” Till skillnad från *KT*, hävdar jag och Marx att bruksvärdet *inte* förefaller som en subjektiv nyttobedömning. Detta hade kanske varit Benthams åsikt, men jag och Marx framhåller att bruksvärdet är en kvalitativ beskaffenhet hos ett bestämt yttre ting med bestämda egenskaper.[5]

KT skriver att ”arbetskraften (och därmed människor) [är] en vara som kan köpas och säljas precis som alla andra varor”. Trots detta, och med sin sedvanliga ironi, beskriver Marx arbetaren som dubbelt fri: det vill säga fri att sälja sin arbetskraft precis hur hen vill och fri från möjligheten att sälja andra varor.[6] Med andra ord är arbetaren fri att jobba eller svälta. Denna frihet är grundläggande för att arbetskraften ska fungera som den specifika vara vars bruksvärde är att producera ett värde större än sitt eget värde. Om man tar bort denna specificitet kan man inte längre upprätthålla distinktionen mellan cirkulations- och produktionssfären. Det kanske låter trivialt, men utan denna distinktion försvinner skillnaden mellan det arbetaren får betalt för och det hen producerar, alltså förståelsen för vad mervärde är. Utan förståelse av denna distinktion finns inte kapitalismen, åtminstone inte enligt Marx sätt att se det. Det samhälle som ordnas efter kapitalets (det självvaloriserande värdets) förutsättningar kräver vissa former, detta är tre av dem som *KT* inte greppade. 1. värdet, 2. bruksvärdet, 3. arbetskraften. Dessa tre är grundläggande för det politiska projekt *KT* sa sig stå för och för den säregna roll de gav proletariatet i det projektet.

III – Vad döljer nytta?

KTs huvudsakliga tes vilar på dessa feltolkningar. De skriver att ”bruksvärdet hos t.ex. en snut är att skydda borgarklassen och makthavarna”, och att bruksvärdet hos en journalist ”varierar väldigt mycket”. Om vi begriper bruksvärdet så som det förklaras i *Kapitalet* är denna varierande journalist högst intressant. Eftersom bruksvärdet är kvalitativt och inte kvantitativt blir påståendet lika obegripligt som att en hamburgares förmåga att fysiskt kunna ätas skulle kunna variera kraftigt. Visst finns det bättre och sämre journalister, men det som gör någon till journalist är att hen bedriver *journalistik*. Värdet av denna journalistik kan förvisso variera – men värdet i kapitalet, som vi lärt oss, är det värde som kan uttryckas i pengar. Vad jag själv råkar tycka om en journalist eller en hamburgare är likgiltigt: skriver hen reportage? går den att äta? Detta är något helt annat än marxistisk analys. Ferdinand Lassalle har än en gång klätt ut sig till Karl Marx.

Problemet är inte att skillnader i repression saknar grund. Polisen behandlar som vi vet demonstranter olika beroende på klass, ras, mediatillgång, synlighet, ålder, kön och så vidare, och detta är en verklighet som förtjänar vårt teoretiserande. Problemet för *KT* är att detta inte handlar om värde. Detta blir explicit i *KTs* förtydligande fotnot, där de räknar upp vad de menar med ”nytta”

5. Marx, *Capital*, 13-17.
6. Marx, *Capital*, 142.

för kapitalet: ”att producera saker, ideologi (t ex porr som underblåser sexismen), ny arbetskraft eller t.o.m. att man knyter upp missnöje i (för kapitalet) harmlös aktivitet som att få folk att nöja sig med att rösta på Vänsterpartiet”. Listan på för kapitalet nyttiga ting är självfallet saker kapitalet gör och saker som befäster dess makt, det råder det ingen tvivel om. Men att beskriva alla processer som suger med *nytta för kapitalet* blir tomt. Allt som existerar parallellt med kapitalismen kan beskrivas som ”nyttigt” genom det rena faktum att kapitalismen består. Det är cirkulärt. Förklaringen förklarar ingenting eftersom den inte kan misslyckas: den beskriver lika mycket om kapitalismen som ”alla ungkarlar är ogifta” säger om giftermål och ungkarlar. Som jag skrev i *Ordning nr 1* är de marxska kategorierna av ett annat slag. De är analytiska begrepp som är specifika till samhällen där det kapitalistiska produktionssättet härskar, de kan inte tänjas längre utan att förlora all analytisk relevans.

IV – Vad gör våldet?

Antag för stundens skull att *KTs* diagnos av differentiell repression skulle hålla. De frågar vilken taktik som fungerar givet situationen. De värderar både våld och icke-våld efter deras konsekvenser. Hela artikeln existerar inom denna ändamåls-och-medel-logik. Men ett ändamåls-och-medel-ramverk kan inte grunda en förståelse av våld. Det kan endast grunda en taktisk diskussion *inom* ett redan givet förhållande till våldet. Utan att det var deras syfte har *KT* lyckats att reducera sitt tänkande till en diskurs om förvaltning: det har blivit en fråga om hur våldet bäst doseras och rättfärdigas, aldrig om vad det i grunden gör med dem, och de samhällen som griper till med det.

Detta är problemet Walter Benjamin ställer i öppningen till ”Försök till en kritik av våldet”. En kritik som värderar våld efter om det tjänar ”rättvisa eller orättvisa ändamål” lämnar öppen frågan om huruvida våldet, som princip, kan vara ett moraliskt medel till rättvisa ändamål. För att lösa frågan behövs ett mer exakt kriterium, enligt Benjamin, ett som gör en ”distinktion inom medlens egen sfär, utan avseende på de mål de tjänar”.[7] Kortfattat skiljer Benjamin mellan våld som bevarar rätten som den är, våld som skapar ny rätt, och ett rättsförstörande våld som varken grundar eller bevarar. Han kräver en separation mellan våldets mål och våldet som sådant. För honom är också strejken det tydligaste exemplet på denna åtskillnad mellan omgestaltande och bevarande. En vanlig strejk accepterar den nuvarande rätten och bevarar den, medan en revolutionär strejk hotar att grunda en ny rättsordning.[8] Skillnaden ligger inte i mängden våld. Den ligger i vad våldet gör med rättsförhållandet.

Men jag måste vara noggrann med Benjamins krav. Att distinktionen görs ”inom medlens egen sfär, utan avseende på de mål de tjänar” förbjuder att kriteriet hämtas ur den ordning handlingen grundar. Frågar vi vilket samhälle som gestaltas ur våldet talar vi åter om målet, och kritiken faller tillbaka i cirkeln. Men det program jag lyfter fram är

7. Walter Benjamin, ”Försök till en kritik av våldet”, i Bild och dialektik, red. Carl-Henning Wijkmark. (Göteborg: Daidalos, 2014), 19.
8. Benjamin, ”Försök till en kritik av våldet”, 34-37.

inget positivt samhällsinnehåll. Det är bestämd negation: negationen av det bestående, inte bildandet av en kommande ordning. Adornos poäng gäller: det befriade tillståndet låter sig inte positivt föregripas utan bestäms endast genom negationen av det falska. Ett sådant program – negativ kommunism – gestaltar inget samhälle, det negerar ett, och hämtar därför ingenting ur en föregriplig positiv ordning. Ändå har våldet riktning. Ingentingprogrammet är inte frånvaron av kriterium utan kriteriet självt: det som säkerställs är inte en framtida ordning som våldet skulle avbilda, utan riktningen bort från det bestående. Detta preciserar Benjamins rättsförstörande kategori i stället för att bryta med den, och knyter ann till Marx och Engels ord om vad kommunismen är: ”Kommunismen är för oss inte ett tillstånd, som ska etableras, ett ideal till vilket verkligheten måste anpassa sig. Vi kallar kommunismen den reella rörelse som avskaffar tingens nuvarande ordning.”[9] Vad jag behåller är Benjamins terräng – att våldets fråga avgörs i vad det gör med rättsförhållandet, inte i dess mängd – och hans krav att kriteriet inte får smugglas in från målet. Vad jag lägger till är att negationen själv bär en bestämd riktning. Våldshandlingen är därför inte urskiljbar från en positivt grundad ordning, men väl bestämd av sin riktning. Våldshandlingar är i min mening mer eller mindre oundvikliga (åter till hur de artar sig senare), men de kräver ett säkerställande av denna riktning: de måste vara revolutionsfrämjande i mer än ”åsikt”.

KT har inte denna distinktion. Detta betyder att de inte kan se det faktum att icke-våldslig civil olydnad själv är en form *inom* fältet av lagligt och olagligt våld. Olydnaden positionerar sig precis så att den framkallar rättsbevarande våld från staten (polisens ingripande), samtidigt som den undviker att förverkliga frågan om rättens omgestaltning. Både ickevåldsvänstern och våldsvänstern behandlar våld som ett medel efter ändamål. De vill ”samma sak” och som vi märkt genom vår begreppsanalys av *KT* kan vi tillägga att de inte heller är kommunister i Marxs mening. *KT*s påstående att polisen ”struntar i att spöa värdefulla samhällsmedborgare” missar vad som faktiskt sker. Staten använder inte någon marxistisk värdeberäkning, ty staten är inte marxistisk. Vad staten gör är att den bevarar sitt rättskipande monopol. Demonstranten som kunde varit laglydig lämnas oftast ifred. Demonstranter som kliver utanför lagen på ett sätt som synliggör en alternativ rättsgrund attackeras och blir *extremister*.

V – Hur riktas det?

KT avslutar sin artikel med påståendet att ”det bara är proletariatets våld som kan krossa kapitalets makt”. Detta påstående vilar på två antaganden som båda förtjänar att uttalas. För det första att proletariatet är den klass som kan avskaffa kapitalismen. För det andra att detta avskaffande är en fråga om våld.

Det första antagandet är försvarbart, men inte på de grunder KT anger. Proletariatets särställning ligger inte i att proletärerna är mest woke, det vill säga framskridande eller särskilt revolutionära som individer. Proletariatets revolutionära potential ligger i att de producerar det mervärde som det självvaloriserande värdet (kapitalet) kräver

9. Karl Marx, Friedrich Engels, *Den tyska ideologin*, marxists.org

för sin reproduktion. Som klass utgör proletärerna den grundpelare som hela det självvaloriserande värdets samhälle (kapitalismen) vilar på. Om dessa egendomslösa väljer kamp kommer de att vinna, eftersom de är basen. Men för att kunna säga detta måste man kunna skilja mervärdesproduktion från andra former av ”nytta för kapitalet”.

Det andra antagandet är allvarligare. Huruvida våldet har en karaktär av nyskapande är tvetydigt. Våld från proletariatet kan likväl leda till tusen andra förhållanden än det socialistiska. Som Vladimir Lenins oktoberrevolution lär, är det inte enkelt att styra skeppet – proletärt våld kan å ena sidan skänka makten åt partiet, men partiet kan också förvanska den. Partiet kan från insidan ätas upp av meningsskiljaktigheter, partiet kan återinföra kapitalåterupprätthållande mekanismer i staten. Partiet kan förgöras från utsidan, men också insidan – inte minst med ett folkligt stöd. Som svensk socialdemokrati lär krävs det mer än att arbetare väljer en regering, inget omgestaltande som låter kapitalistiska former leva kvar kommer gå bortom kapitalismen. Som heterodoxa kommunister lärt sig av stalinismen, trotskismen, maoismen och så vidare, är våld inte liktydigt med negationen av kapitalet. Jag är av åsikten att negationen av kapitalet inte är fråga om våld. Våldet kan mycket väl åtfölja den, men det är inte dess mekanism. I min mening är negationen en fråga om vad som omvälvs i samhällsformen: alltså med värdelagen, klasserna, statsmakten och så vidare. Distinktionen mellan våld som grundar ett nytt tillstånd och våld som upphäver det rådande tillståndet är avgörande för att hålla en kommunistisk uppfattning. Denna distinktion är inte tillgänglig i KTs tänkande. De kan därför, likt den övriga vänstern, inte skilja kommunismen från diverse borgerliga samhällen som doppats i röd färg.

Kanske viktigast av allt. Att hylla proletariatets militans utan att fråga sig vad den riktar sig mot, är verkligen farligt. Det krävs ett genuint kommunistiskt program som bygger på en insikt om föremålet för denna vrede – det vill säga kapitalismen. Denna vrede har ingen egen substans; den söker bara ett föremål. En kamp som saknar förståelse för värdets opersonliga, abstrakta herravälde, som inte kan skilja mervärdet från allt det som termen ”nytta för kapitalet” förtäcker, kommer så småningom att söka ett ansikte bakom abstraktionen.

Felet jag spårar i KTs begrepp om nytta återkommer nu i politisk gestalt. En kategori som inte kan misslyckas, som förklarar allt och därför ingenting, lämnar tänkandet utan föremål. Liksom alla förnuftets processer vill den namnge det namnlösa. Som historien lär oss: det finns alltid ett ansikte som kommer till minnet för de som saknar program. Ansiktet på den rotlöse, den internationelle, den onationelle juden, och i vårt fall den mycket nationsbundna juden. Jag säger absolut inte att KT är antisemiter, men de har inget försvar mot antisemitiskt tänkande.

Det KT talar om är inte kapitalets negation, och de kan inte tala om negationen av värdet, för värdet är utanför deras begreppsliga förståelse. Antikapitalism behöver inte vara kommunism. När antikapitalister inte är kommunister brukar de tala om ”socialism” eller ”bar-

bari". Antikapitalismen förstår att kapitalistiska samhällen är förbundna med otaliga barbarier. Den gode socialisten vet att Adolf Hitler var på gods- och kapitalägarnas sida. Men denna antikapitalist lever ändå i en illusion. En illusorisk världsbild där det inte finns minsta tvivel om att upplyst civilisation är säkrad från återfall i barbari. Socialisterna förstår socialismen som civilisationens höjd. Men, om den endast teoretiseras som en högre, mer utvecklad civilisation, är det inte min avsikt att spela någon roll i dess framträdande. Jag menar att civilisation är dialektiskt förbunden med barbariet. De katastrofer, de verkliga missöden som orsakats av effektivisering, av förnuftig planering och industri är både civilisatoriska mästerverk som de är dödsmaskinerier. Till exempel, internet används för att främja socialitet människor emellan, men har också gjort oss ensammare än någonsin. Den felaktiga projektionen av ett system på en enda person, eller rättare sagt en folkgrupp, hemsöker fortfarande vår egen tid. Särskilt i rörelser som syftar till att krossa verklig orättvisa. I det ögonblick en abstraktion förväxlas med ett folk, har befrielsekamp redan förvandlats till barbari. Visst handlar denna essä om KT, men många vänsterorganisationer idag ärver samma teoretiska felsteg. De saknar alla förmågan att skilja en revolution från ett pogrom.

Detta bör inte läsas som att det enbart handlar om antisemitism mot judar, utan även om antisemitism mot araber. Staten Israel är inte någon avvikelse inom det kapitalistiska systemet, utan snarare en av dess många former. Grundandet av Israel utgjorde ett rättskapande i Benjamins mening; men inte på ett sätt som en kommunist skulle hylla. I viss mån var det en process av ursprunglig ackumulation som förvandlade en befolknings land till nationell egendom och dess invånare till en överskottsbefolkning. Ockupationen, fördrivningen och folkmordet är rättsbevarande våld som upprätthåller Nakba-ordningen och döljer dess ursprung bakom naturrättens sken. Att kritisera detta är inte att kritisera judar.

Folkmordet måste stoppas, och det måste stoppas nu. Palestinskt motstånd kan inte stoppa det. Just för att det är rättsbevarande våld med en världsmakts apparat i ryggen, och det upprätthålls inte ytterst av Israel utan av stödet de får. På kort sikt kan folkmordet avslutas genom att stödet dras tillbaka, men USA hade behövt vara ett radikalt annorlunda samhälle för att det skulle kunna ske. Kommunismen är en sådan förändring, inte den enda som hade kunnat häva just detta folkmord, men kommunismen är det enda som negerar de former, till exempel civilisationen som överhuvudtaget frambringar folkmord.

Jag avvisar varje påstående om att den palestinska befrielsekampen skulle utgöra något särskilt ont jämfört med andra nationella rörelser. Den svenska nationalismen, också i sin socialdemokratiska form, bär på sin egen historia av rasism och folkmord. Att framställa just den palestinska kampen som ett undantag är att mäta den med ett mått som ingen annan nationell rörelse mäts med.

En palestinsk nationalstat är dock inte försvarbar; ingen befrielse från kapitalismens herravälde kan begränsas

till en enda stat, och än mindre till en stat som är förbunden med en eller en annan etnisk grupp. Palestinsk befrielse är inte en stat utan judar. Befrielsen av Palestina måste vara en icke-stat utan värde — det är ett tillstånd där varken israeler eller palestinier ens existerar som nationaliteter för nationen inte finns. Ett samhälle lika mycket utan arbetare som utan kapitalister — Gemeinwesen.

Gemeinwesen är den bestämda negationen av kapitalistiska samhällsförhållanden, att säga mer än detta vore utopism – men jag vågar vara det just i detta nummer: jag tror på ett samhälle utan förföljelse av judar; jag tror på en värld utan islamofobi – jag tror på ett kommunistiskt samhälle.

VI – Antifascismen och oss.

En bekännelse är inget program. Antifascismen delar KTs grundläggande misstag. Den behandlar våldet som medel efter ändamål, så som jag visade i fjärde delen, och den ger krisen ett ansikte, så som den uteblivna förståelsen av värdet till slut framtvingar. En tro på ett samhälle utan förföljelse är att förstå varför de rörelser som högtidligt svär att stoppa förföljelsen så ofta monterar upp dess maskineri på nytt. Reduktionen som förvandlar kapitalets abstrakta herravälde till ett igenkännbart ansikte försvinner inte när man bekämpar ansiktet. Den återvänder bara spegelvänd. Där antisemitismen ger det kapitalistiska subjektet en gestalt att hata, ger antifascismen krisen en gestalt att besegra: fascisten. De är monster, de är den yttre fienden som skall återställa ordningen. I båda fallen namnges det namnlösa, i båda fallen räddas det som borde negerats.

Ty fascismen är ingen övermäktig kraft bortom kapitalet, lika lite som juden var det. Fascister må ha fel, och vara losers, och vara äckliga avskum på de flesta sätt: men de är inte übermensch. Fascismen är en av de former i vilka den borgerliga staten hävdar sitt herravälde det presenteras som ett alternativ till den parlamentariska demokratin i kris: korporatism, fack under statens kontroll, staten över allt, nationen över allt, du är svensk först, vi alla vill Sveriges bästa, alla dessa fascismer när arbetarklassen klev fram i jämna steg (försvann fosterlandskärleken efter Tyskarna förlorade kriget?). Fascismen väljs inte fram, den är vald av borgarklassen när omständigheterna kräver det. Fascismen är demokratins tvilling. Att framhålla demokratin som frihetens brinnande fackla i fascismens mörker innebär därför att ställa två former av samma ordning mot varandra i ett försök att kalla det befrielse. Det är detta som antifascismen gör. Den samlar alla från miljardärer till löjliga småborgerliga intellektuella i ett svart block till värdelagens försvar. Den kallar sig för ett svart block och jag tycker det är passande att motståndet till fascismens mörker är alldeles lika mörkt i sin dress. Det bör dock anmärkas att majoriteten av antifascister inte går i svarta blocket, de flesta röstar bara mot Åkesson och lämnar det där: poängen är dock att de båda gör samma sak.

Det italienska kommunistpartiets vänster (och ja, Amadeo Bordiga var i spetsen) drog en slutsats på 1920-talet. Den verkliga faran var aldrig fascismen och än mindre Benito Mussolini och Adolf Hitler som människor.

Det farligaste monstret är den antifascism som fascismen genom massmord och terror skulle frammana. Detta monster, det som reser sig mot brunskjortan, mot SS-mannen eller mot Björn Söder och samtidigt binder fast proletariatets händer vid den borgerliga ordningen, den som inte kan skilja program från pogrom kan inte heller skilja socialism från demokrati. Det är på så vis, och endast på så vis som man kan yttra orden:
”Antifascism är den värsta produkten av fascismen.”[10]

Och ändå hyser jag misstro mot floskeln, just för att det är en floskel. Formulerat som en slogan blir det precis det jag har anklagat KT för genom hela texten. En formel som inte kan misslyckas förklarar allt och därmed ingenting, i Adornos anda är anspråk på helheten av något alltid osanna, och en antifascism som reducerats till en besvärjelse ger oss ännu ett ansikte att besegra: denna gång antifascistens. Det jag lärde mig av Benjamin var att fråga vad ett påstående gör med förhållandena, inte om det är sant, och ett påstående som detta gör inte mycket annat än att upprätta ett nytt namn över det namnlösa. Negationen av värdet kan inte uttryckas som en trosbekännelse, lika lite som den kan vinnas med våld. Det är ingen identitet att bekänna sig till.

Det är därför jag inte längre vet vad jag ska kalla mig själv, eller till vem jag ska vända mig; jag går mestadels ensam. De namn jag en gång bar passar inte, och de jag prövar sitter dåligt, för varje namn vill bli ett ansikte och varje ansikte ett program att försvara. Det jag motvilligt tror på är en negativ kommunism, ”Dark Communism”, som inte strävar mot någon utopi och inte lovar ett samhälle renat från det vi har varit. En kommunism som är ointresserad av vad vi har eller inte har, vilka namn vi läser, vilket ungdomsförbund vi var med i, utan endast bekymrar sig om hur vi ska lösa det som måste lösas och hur vi ska gå vidare från det som har varit. Jag vågar inte säga mer än så, och det är omöjligt att leva på mindre än så.

10. Detta citat tillskrivs ofta Amadeo Bordiga, eller mer allmänt den italienska vänstern, men jag kan inte hitta det i tryck.

Litteraturförteckning

Benjamin, Walter. ”Försök till en kritik av våldet.” I *Bild och dialektik: Essäer i urval*, urval och övers. Carl-Henning Wijkmark, s. 19-45. Göteborg: Daidalos, 2014.

Kämpa tillsammans! ”’If you want peace, prepare for war!’ – en kritisk granskning av icke-våldslig civil olydnad.” *Miljöaktivisten*, 1998.

Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume One. Övers. Paul Reitter. Red. Paul North. Princeton: Princeton University Press, 2024.

Marx, Karl, och Friedrich Engels. *Den tyska ideologin.* marxists.org.

Det finns bara tillhörighet

Gemenskap, fascism och penningens verkliga gemenskap

Emma Gustavsson



Bild från maj-juni 1968, via LibComs spanska översättning av Jacques Camattes ”Mai-June 1968: le dévoilement”, publicerad i Invariance (Serie III, 1977).

Mitt mantra har blivit:
”*Det finns inget riktigt liv i det falska.”*
— Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*

I. Liam

Liam är fjorton år. På eftermiddagarna, när han kommer hem från skolan, ligger han på sin säng med skorna på och tittar på när andra spelar spel som han inte själv äger. Mobilen värmer hans hand; när batteriet håller på att ta slut kopplar han in den och ligger stilla en liten stund. Denna sekund är den enda delen av dagen som kan kallas för att inte göra någonting. Han är konstant aktiverad.

Sedan mars har han bott hos en familj som får betalt för att ta emot honom. Det visar sig att en kombination av ADHD-diagnos och att inte vara bra på fotboll leder till att man slår tillbaka på sina mobbare, just då den stackars pedagog som tvingats vara rastvakt tittar på. De nya föräldrarna är inte ovänliga. Mamma knackar alltid innan hon kommer in, men har vid det här laget slutat att komma in: de stöter på varandra när Liam går ner i kalsonger sent på kvällen för att göra en nutellamacka med ett stort glas Multivitamindryck. På kylskåpet sitter ett laminerat schema med Liams namn skrivet i gult som valdes för att få honom att känna sig delaktig. Det får honom inte att känna sig delaktig, även fast han gillar gult. Han skyller inte på färgen.

På den nya skolan har han lärt sig schemat (så gott som man kan, hur är det meningen att minnas exakt tiden man ska vara på SO-lektionen efter tre timmars hål på en fucking tisdag?), koden till skåpet, ni fattar, det börjar bli normalt. Han äter lunch snabbt, sittandes på kortsidan av ett långt bord, vid den tidpunkt då matsalen är som mest högljudd. Bullret stör honom, men det fungerar också som ett sorts skydd. Den gamla klassen har en gruppchatt. Ett tag kom meddelandena tätt; sedan kom de mer sällan; nu kommer de inte alls, de har nog startat en ny chatt utan honom, tänker han. Han har inte stängt av ljudet. Mobilen har, i praktiken, tystat honom.

På kvällarna finns GTA 5, FIFA och tja, TikTok. Han gör inget särskilt där på rummet, och han gör inte ingenting heller: han tittar på en livestream av en match med Barca, sedan klipp från streamen, sedan klipp om klippen – sen spelar han som Lamine Yamal i *myCareer*. Någonstans i ett annat rum sänds SVT:s *Rapport* till föräldrarna Johanna och Peter, som själva inte tittar. De har ögonen på var sin mobiltelefon. Inget har hänt honom idag. Inget har hänt honom den här månaden. Han skulle inte säga att han är olycklig, för han har ingen att säga det till, och en mening utan mottagare brukar inte bildas.

Vad han saknar är någon som bryr sig om hans liv. Han är ensam på det vanliga sättet, vilket är det sätt som inte syns, han snackade ju med Anton och Sigge på rasten…

II. Alienation före ideologi

Det vore sentimentalt att kalla detta en tragedi och falskt att kalla det ett undantag. Liams kvällar är ingen psykologisk tillfällighet; de är en samhällelig företeelse. För att se det räcker inte ensamhetens ordalag. Ensamhet är en *erfarenhet*. Alienation är en social form i det samhälle där erfarenheten massproduceras. Marx tidiga manuskript beskriver främ-

lingskapet som en fyrfaldig separation: från den egna verksamheten, från dess produkt, från de andra människorna och från förmågan till gemensam självbestämning. Beskrivningen duger fortfarande, men den bjuder in till ett missförstånd vilket den mogna kritiken, som Marx ämnade skapa, korrigerar. Alienationen är inte förlusten av ett väsen. Människan har inte ägt det och kan inte återta det, som om gemenskapen vore beslagtagen egendom att återlämna *in natura*. Om man förstår främlingskapet igenom *Kapitalet* istället för genom Feuerbach är det en bestämning av ett specifikt sätt att åstadkomma samhällelig syntes. Produktionen är på så vis privat och oberoende fastställs den samhälleliga karaktären hos vars och ens verksamhet först i efterhand. Den fastställs i bytet, bakom ryggen på alla. Samhälligheten äger rum; ingen gör den. Samhället existerar, eftertryckligt, objektivt – och just därför inte som någons relation till någon.

Adorno ger samma struktur dess subjektiva dimension. Subjektet är inte identiskt med sig självt; det blir ett ”jag” först genom det som det inte är: genom andra, genom ting, genom ett språk det inte självt har skapat. Identiteten *framträder* som ett resultat, och processen som frambringar den kan stympas. Adorno knyter stympandet till det ekonomiska bytet. Bytesförhållandet är identifikationens samhälleliga modell. Att byta är att likställa det icke-likvärdiga, som det så fint heter: att behandla olikt som likt. Ett samhälle som syntetiseras genom byte fostrar sina medlemmar i denna operation tills den känns som att tänka. Identitetstänkandet är subsumtionen av det specifika under sin kategori, med resten åsidosatt. Det är inget filosofiskt tillägg utan en funktion: varuformens mentala uttryck. Den som hela dagen behandlas som ett ting lär sig om kvällen att behandla andra som ting. En dubbel alienation följer. Ju mer du är dig själv, desto mindre dig själv kan du vara. Ingen kan bli sig själv ensam, och de andra, genom vilka man skulle bli sig själv, anländer redan sorterade i funktioner och kategorier. Erkännande, i emfatisk mening, får inget fäste. Det som erkänns är det ting någon bär som mask över sitt ansikte.

Två ord ska nu hållas isär, eftersom hela argumentet vilar på deras skillnad. Låt oss kalla *gemenskap* en uppsättning förhållanden där konkreta personer ömsesidigt är varandras förutsättning och resultat. Det ömsesidiga beroendet genomlids inte bara; det hålls gemensamt och medvetet, som det medium genom vilket var och en blir den hon är. Låt oss kalla *tillhörighet* medlemskap i en abstraktion: åtnjutandet av ett helt, som känsla, utan relationer till någon i synnerhet. Gemenskap är en relationsstruktur; tillhörighet är en egenskap hos en atom. Tesen som ska utvecklas är att det kapitalistiska samhället utestänger den första och massproducerar den andra. Denna asymmetri avgör vem som vinner konkurrensen om de ensamma – inte ett underskott av värderingar, inte ett kommunikationsmisslyckande.

En sak till, innan vi går vidare. Liam är inte politiskt intresserad, och det är den punkt där de flesta politiska analyser börjar för sent. Det är inte ideologiskt tänkande som skapar det isolerade subjektet; den rekryterar det. Atomen

föregår molekylen.

III. Penningens verkliga gemenskap

I *Grundrisses* kapitel om pengar anmärker Marx att det gemensamma i borgerliga samhällen inte har försvunnit; det har bytt bärare. Ty allmänningarna är bara inhägnade; de har inte sprängts i bitar. Penningen är kapitalsamhällets verkliga *Gemeinwesen*, dess faktiska gemenskap, och den tål ingen annan gemenskap över sig. Vad människor har gemensamt under kapitalismen är kapitalet: den allmänna formen för deras uppehälle, den allmänna produkten av deras åtskilda verksamheter, det enda som alla verkligen, dagligen, praktiskt förhåller sig till. Gemenskapen har förvandlats till ett ting.

Kapitalets formulering är denna: De privata arbetena blir samhälleliga först genom bytet av sina produkter, i samma ögonblick som de byts slutar de vara någons och förstelnar till ting utan avsändare. På så sätt antar samhälleliga förhållanden mellan personer, för individen, formen av förhållanden mellan ting. Det är ingen magi som bättre kunskap skulle skingra. Det är den verkliga form ett verkligt sammanhang tar. Värdet är ingen substans som utsöndrats i ett föremål och bärs omkring inuti det, utan en relation som konstitueras mellan ting – och därmed mellan människor – i bytet. Därav följer att det herravälde värdet utövar är opersonligt. Ingen gör det. Samma tvång som tömmer centrum på människor och fyller det med vålnader, som driver hans mamma ur området där han hade kompisar. Värdet schemalägger Johannas och Peters arbetspass så att middagen blir en förskjuten händelse, en som anländer utan avsändare. Fyndigt att så pass många barn idag har *Foodorabud* i hemmet.

Georg Lukács gav den subjektiva motsvarigheten ett namn: förtingligandet.[1] Varustrukturen breder ut sig i varje föremålslighet och varje handling, och med den följer den begrundande hållningen. Samhället stelnar till en andra natur. Man betraktar den som man betraktar moln, liggande på rygg i en glänta, eller tranorna som passerar över Hornborgasjön på våren. Den förtingligade världen upplevs inte som falsk; den upplevs som given, och det givna tittar man på.

Skådespelet, som Guy Debord kallade det, är ingen samling bilder; det är ett samhälleligt förhållande mellan människor, förmedlat av bilder. Hur detta fungerar är exakt det som denna essä kretsar kring: ”Skådespelet återförenar det åtskilda, men det återförenar det som åtskilt.”[2] Enhet tillhandahålls – på skärmen, i flödet, i varumärkets och *nationens* skala. Den tillhandahålls så att separationen som gör den nödvändig reproduceras i själva tillhandahållandet. Liam som tittar på klipp efter klipp står inte utanför samhället; man kan bara vara ensam i ett samhälle. Han närvarar vid dess största sammankomst; det här är deras *Woodstock*.

Det hela existerar, men som abstraktion: som värde, som pengar, som skådespel. Det konkreta livet är under tiden privatiserat. Behovet av ”det hela” försvinner inte för det; människan upphör inte att vara det djur vars ”jag” är

1. Jag vägrar att erkänna *reifikation* som ett begrepp på svenska.
2. Guy Debord, *Society of the Spectacle*. Tes 29. Trans. Knabb. p. 10.

skapat ur förhållanden. Men den enda allmänt tillgängliga formen för att *ha* det hela är identifikationen med abstraktionerna därav. Detta är tillhörighet: den subjektiva motsvarigheten till värdeformen. Nation, varumärke, scen, fandom, rörelse, tidskriftsredaktion – inventariet varierar, strukturen gör det inte. Till detta har tillhörigheten två egenskaper som följer direkt ur analysen. För det första måste *molekylen* vara billig. Den ska kunna förvärvas av en atom, som atom, utan att atomen upphör att vara en – atomer är det material detta samhälle tillhandahåller. För det andra måste den vara nästan innehållslös. Faktiskt gemensamt liv är precis det som inte erbjuds, och en innehållslös enhet säkrar sitt innehåll negativt: utifrån, från det den utesluter.

På så vis finns ingen gemenskap; det finns bara tillhörighet. Meningen är inte en stämning; den är en formbestämning. Den förklarar varför det finns en marknad för tillhörighet, varför den är så pass stor och varför dess mest framgångsrika försäljare är…

IV. Storebrodern

Den andra pojken i huset är sjutton och heter Dennis. Han är parets biologiska son och förvaltar lokalkunskapen: vilken busschaufför som kollar, vilken kiosk som säljer lösa, vilka kvällar Peter jobbar sent. Han röker *cigaretter* på balkongen med dörren på glänt, och en gång, ordlöst, räckte han Liam tändaren för att hålla, vilket i balkongens ekonomi var att bli dubbad till riddare.

En torsdag i maj säger han: ”Kom med ut”. De går, fyra grabbar, ut förbi återvinningsstationen till där bullerplanket möter gångtunneln. Det klirrar i någons ryggsäck. Någon annan har en högtalare. Snacket handlar om ifall man ska ha en Kawasaki eller en KTM (svaret var KTM), deras NO-lärare Kuk-Lasse, ett ”slagge” som kanske eller kanske inte har hänt i grannorten. En burk går laget runt, och när den når Liam tittar de äldre på när han skakar den – det finns ett rätt sätt att skaka den – och de skrattar åt hans första linjer, som hänger och droppar, och skrattet har ingen motpol. Efteråt finns öl som smakar lite som gångtunneln ser ut och som pappa Peters lumpajacka luktar. Promenaden hem är varm på ett sätt som inte har med maj att göra. Det är den första kvällen på flera månader som har haft en temperatur.

I morgonljuset bär väggen under bullerplanket fyra ojämna hakkors. Liams är minst, bakvänt och sämst gjort.

Ingenting sades kvällen innan – eller rättare: allt som sades handlade om mopeder, fotboll och tjejer. Tre veckor senare kommer en andra slags kväll. De står på andra sidan vägen från den gula byggnaden – asylboendet – och de filmar varandra när de skriker mot fönstren, korta repeterade meningar: ”Jimmy Åkesson Shalalalala”, ”Ausländer raus”. Dennis arm över Liams axlar, Liam som håller mobilen eftersom hans händer är stadiga. Klippet är trettioen sekunder långt. På nattbussen ser de det elva gånger, och varje gång, på samma ställe – när Dennis kommer på geni-glåpordet ”ke-babbar” – skrattar alla.

Ingen har förklarat någonting för Liam. Det har än så länge inte funnits något att förklara. Han skulle inte kunna sammanfatta en enda doktrin och har aldrig hört ordet *etnopluralism*. Vad

han skulle kunna berätta, om han hade någon att berätta det för, är vilka kvällar han är önskad, och att vara önskad är en förnimmelse i kroppen, som värme, eller som motsatsen till matsalen när den är som mest högljudd.

Han har inte skaffat sig övertygelser. Han har skaffat sig kvällar och ett medlemskap i en nazistklubb.

V. Atomernas tillhörighet

Det Liam har gått med i bör beskrivas exakt, eftersom både paniken och trösten i de vanliga beskrivningarna missar det. Han har inte omvänts; det fanns inget argument att förlora. Tillhörigheten kom först (eller kanske efter manosphere-*content* på TikTok), och ideologin är, tills vidare, tillhörighetens pris – betalt, som de flesta priser, utan att varan synas.

Adorno analyserade denna sekvens 1951 (så det går bra mycket längre tillbaka än Gamergate och Anita Sarkeesian) i essän om den freudianska teorin om den fascistiska propagandan, och analysen har åldrats som vin. Det fascistiska bandet är inte en delad doktrin utan en utförd identifikation: anhängaren installerar ledaren – eller, i ledarlösa varianter, *gruppen själv* – på platsen för sitt eget jagideal och älskar sig själv i det, förstorat. Adornos namn för företeelsen är kollektiv narcissism. Dess råmaterial är just den atomiserade individen. Det svaga, hotade jaget kan inte säkra sitt eget självvärde. Det lånar självvärdet från kollektivbilden och amorterar lånet med lydnad. Den avgörande delen som är lätt att missa är att bandet inte isolerar någon. Varje medlem genomför samma vertikala transaktion med samma bild; den horisontella värmen är verklig som förnimmelse och lånad som struktur. Gänget är synkroniserad ensamhet.

Det är därför en sådan fiktiv gemenskap kräver en fiende, något jag diskuterade nyss i "Pogrom och program". En tillhörighet utan gemensamt liv har inget eget innehåll; den måste importera ett, och det billigaste importerbara innehållet är ett gemensamt hatobjekt. Det lidande som samhällets abstraktion tillfogar – värdeformens opersonliga tvång – kan inte åtgärdas direkt, och därför inte bäras. Alltså ges det ett ansikte. Kapitalismkritiken som känner herraväldet men inte kan namnge värdeformen personifierar det. Hakkorset på bullerplanket är, i exakt denna mening, antifetischismens fetisch: ett tecken som lovar att det namnlösa trots allt har en upphovsman, och att upphovsmannen har en kropp, och att kroppen kan fördrivas. Pojkarna på andra sidan vägen från den gula byggnaden bedriver *kritik* med fel ontologi. Deras vänskap är verklig som affekt och falsk som form. Den är förmedlad, alltigenom, av det den utesluter. De är arketypiska antisemiter.

Varför vinner då högern på tillhörighet? Dess kalla individualism borde ju sky den. För att dess produkt passar kunden. Erbjudandet är adekvat för atomen: man går med utan att förändras, eftersom identifikationen inte begär något av jaget utom förstoring. Erbjudandet innehåller omedelbar aktivitet – en burk, en mobil, en annan sorts burk, en marsch i Salem. Det är handling med praktikens textur och inga av praktikens krav. Uppgiften anländer inom timmen; detsamma gäller *gängvåldet*. Och erbjudandet försonar inom den bestående formen. Nation och ras, familj och arv

är identiteter som lämnar egendom, lön och värde orörda. Därför kan kapitalet tolerera denna *gemenskap*. Därför alstrar det den. Kapitalets materiella gemenskap producerar gemenskapseffekter i sin egen avbild, och den fascistiska scenen är en av dem.

Därav en motsägelse som vänstern gång på gång återupptäcker med förargelse – som allt annat: som tendens, inte som lag. Organisationer med hänsynslös inre disciplin framstår som varmt gemenskapliga, medan organisationer ägnade åt universell frigörelse i sina egna möten reproducerar det individuerade deltagandet hos samhället de bekämpar. Motsägelsen löses upp så snart tillhörigheten förstås som atomisk kollektivism. Denna disciplin binder samman atomer till *molekyler* utan att omvandla dem, och därför går den att skala upp. Öppenhet kräver människor som redan har förmågan att knyta relationer, och därför går den inte att skala upp. Det är i denna mening individualisterna dominerar tillhörigheten. Ett atomiserat samhälles kollektiva former selekteras för kompatibilitet med atomen. Den mest kompatibla formen ber atomen om två saker: att identifiera sig och att hata. I övrigt får den förbli exakt som den är.

Två tillägg till vår analys, ett respektabelt, ett online. Den respektabla versionen är Christopher Lasch. Hans diagnos av den narcissistiska karaktären var inte fel – Adorno hade ställt den tidigare, och gjort den strukturell (och därmed *mer* riktig) – men Lasch förvandlade en formbestämning till ett moraliskt fall och ordinerade restauration: familj, hantverk, plats, gränser, en tillflykt i en hjärtlös värld, som han själv kallade det. Den hjärtlösa världen har alltid varit mer än belåten med att sälja oss tillflykter. Arvet är en produktlinje, och den kommunitariska fascismen är samma gamla fascisms erbjudande, fast med det organiserade våldet utkontrakterat till nostalgin. Onlineversionen är den fascistiska Debordläsningen. Delar av den samtida högern har studerat skådespelskritiken som en manual – *détournement* som meme, metapolitik som den långa marschen genom flödena – och detta rapporteras regelmässigt som en ironi. För de högerextrema som läst Debord, och de blir allt fler, läses han som en frågeställare, någon vars problemföreställning Lasch har svaret på. Debord var mycket, men han var inte nazist. Han skilde själv det koncentrerade från det diffusa skådespelet, och den nationella miljön är ett koncentrerat skådespel i drift inuti det integrerade: en liten produktionsenhet för bilder av gemenskap. Lägg märke till vad pojkarna i min lilla saga tillverkade den kvällen. Hotet var för fönstret; klippet var för dem själva. Deras tillhörighet existerar i sin högsta täthet som sin egen inspelning, sedd elva gånger på en buss. Till och med för varandra framträder de som *content* i stället för människor.

VI. Mötet

Evelina är tjugofyra, i en annan del av samma stad. Hon har läst tillräckligt för att vara arg med precision, vilket är mer än de flesta, och hon har bestämt sig – beslutet tog månader – för att gå på ett möte.

Mötet hålls centralt, i en ledig lokal hos någon tidskrift, och rummet rymmer drygt tjugo personer, en kaf-

fetermos och en dagordning som följs. Kampanjen som diskuteras är verklig och till och med brådskande: en hyresvärd tömmer ett kvarter genom renovering, renovräkifikation heter det i rummet, och gruppen är kompetent i frågan, en av aktivisterna är sociolog på Södertörn till och med! De har dörrknackningsscheman, ett stormöte för hyresgästerna, en jurist som någon känner. Ingen är ovänlig. Två personer säger att det är bra att hon kom, och de menar det.

Och ändå har kvällen en *stämning* som hon kan känna men inte namnge. Vänligheten är allmän; banden är specifika. Före dagordningen och efter den löser rummet upp sig i kluster som delar somrar – ett läger nämns, två gånger, i kortformen hos människor som var där – och klustren är inte stängda för henne, inte precis. De är bara redan fulla. Allt hon får reda på om sina medmänniskor är namn och pronomen från en runda. När hon ställer sin enda fråga besvaras den vänligt, grundligt, och samtalet sluter sig över svaret som vatten. Hon lägger märke till att vissa ord – *dubbelmakt*, *prefigurativ* – gör dubbel tjänst som analys och som lösenord. Hon lägger märke till att hon inte döms men *vägs*, varsamt, så som allting nytt vägs. Vid slutet finns en lista; hon skriver sin mejl i fel kolumn, och någon ler och drar om linjen.

På perrongen, i väntan, kollar hon mobilen. Mötet var, i varje avseende, korrekt.

Jämförelsen skriver sig själv, platt. Liam fick två sorters burk i handen inom timmen. Evelina har fått en maillista.

Men jämförelsen måste läsas noggrant, för de uppenbara sensmoralerna är fel. Ingen i det rummet svek henne. Trötta människor vilar i sina vänskaper, och att värmen var verklig och specifik är exakt skälet till att den inte kunde delas ut i dörren. Gruppen undanhöll henne inte sin gemenskap. Den har ingen gemenskap att ge: den har vänskaper, som inte kan överlåtas, och en praxis, som är dyr. Det rummet erbjuder offentligt – kampanjen, diskussionen, inkrementell förändring – kostar kvällar, förlägenhet och tja… burkar, och det betalar ut sent. Det gångtunneln erbjöd kostade en skakad burk och betalade ut samma kväll. På tillhörighetens marknad prisdumpar förfalskningen alltid originalet, eftersom originalet inte finns i lager. Det existerar bara som praktik, och praktiker kan inte delas ut i dörren.

Men symmetrin är djupare än priset. Liam och Evelina har det gemensamt att ingen av dem åstadkommer någonting. Klippet ändrar ingenting för dem i den gula byggnaden; våldet på trettioen sekunder utövades mot ett fönster. Mötet ändrar ingenting för Evelina heller. Kampanjen kan mycket väl vinna, men den vinner utan henne, och hon vet det innan hon lämnar perrongen. Skillnaden ligger inte i verkan utan i verkans sken. Gångtunneln levererar en inspelning, ett bevis på att något hände, sett elva gånger. Mötet levererar en kolumn i en lista. Förfalskningen underbjuder inte bara originalets pris; den iscensätter dessutom en effekt som originalet av ärlighetsskäl inte kan lova.

Och det som återstår när verkan uteblir är sällskapet. Här ligger vänsterns svaghet inte i kylan utan i tunnheten. Vad som faktiskt erbjuds den som

kommer tillbaka en andra och en tredje gång är kaffe med människor hon inte känner, i väntan på ett utfall hon inte påverkar. Tristessen avgör inte; tristess går att bära när något står på spel för en själv. Kombinationen avgör: ingen verkan och inget krav. Den som inte behövs slutar komma, och de flesta som slutar komma har sina övertygelser i behåll.

Frågan är alltså inte varför mötet var kallare än gångtunneln. Den är om vänstern kan, eller bör, konkurrera med förfalskningen över huvud taget.

VII. Racketen och slottet

Anta att den försöker. Anta att en rörelse bestämmer sig, rimligt nog, för att människor behöver tillhörighet, att högern äter på den, och att vänstern måste lära sig tillverka känslan: ritualer, symboler, sånger, onboarding, värme enligt ritning: Marxkyrka kallade Michael Burns det.[3] Vad som händer sedan har observerats tillräckligt ofta för att kunna beskrivas i förväg.

Jacques Camatte beskrev det, tillsammans med Gianni Collu, i brevet som publicerades som ”Om organisationen”.[4] Politiska grupper under kapitalet, hävdade de, tenderar mot *gängets* form – *Racket* som det heter på jänkarmål. Tendensen är inte militanternas moraliska svaghet; den är ett svart hål med enorm gravitationskraft. För att bestå inuti penningens gemenskap måste en grupp reproducera sig, och dess reproduktion blir i tysthet dess syfte. Teorin hårdnar till gruppens egendom, en doktrin man innehar så som man innehar aktier, och inträdet blir en initiation i ett idiom. Det inre livet omorganiseras kring lojalitet och rivalitet; det yttre löses upp i rekryteringsmaterial och fiender. Tillhörighet på beställning bygger gängformen, vad grundarna än avser. Lojalitet, idiom, initiation och fiende är de enda material en fiktion av gemenskap kan underhållas med. Tillhörighet är lika förenklat som fienden i *Top Gun: Maverick* – det är inte ens en särskilt viktig film, men jag minns den väl just för att jag inte förstod *vem* fienden var, eller varför Tom behövde flyga dit egentligen. Jag antar att det var Iran.

Mark Fisher gav den moraliserade varianten dess bestående namn: Vampyrslottet.[5] Här fungerar racketen i samvetets medium. Tillhörigheten administreras genom den ständiga möjligheten av att bli *canceled*; skulden cirkulerar som intern valuta; essentialiserad identitet fungerar som rang; jaktens njutning kläs som vaksamhet. Fishers polemik läses ofta som beklagande över tonen debatten tagit. Men den läses bättre som en strukturell observation, en som fullbordar Camattes. När vänstern producerar tillhörighet måste produktionen övervakas, och övervakningen sköts med de verktyg vänstern har. De är moraliska. Slottet är gänget med gott samvete, och om det inte är den bästa beskrivningen av 1900-talets vänstersekter så vet jag inte vad som är.

Det finns också ett mjukt misslyckande, vanligare än båda, och det förtjänar sitt vardagsnamn: fikat. Tuktad

3. Michael Burns, *the online left does not exist*, https://www.youtube.com/watch?v=Nq8NVn-8c7u4

4. Jacques Camatte, “About the organisation” i Capital and community: the results of the immediate process of production and the economic work of Marx, trans. David Brown, (2006/1988) pp. 166-167.

5. Mark Fisher, ”Exiting the Vampire Castle” i The North Star (2013).

av sekterna och allergisk mot disciplin tillverkar en miljö atmosfär i stället – incheckningsrundor och bullar, namnrundor, en uppskattningsrunda vid slutet – gemenskap som inredning, det jag och Edwin Kalmteg skämtsamt kallar *kanelbullskommunism*. Avsikten är generös, och de nya låter sig inte luras. De kan känna att ingenting begärs av dem, och det som inte begär något binder ingenting. Förpliktelsefri värme är vänsterns egen förfalskning av gemenskap, och den misslyckas till och med som förfalskning: den saknar den enda ingrediens som gör högerns version verksam, fienden, och vägrar av princip den enda ingrediens som kunde göra ett original möjligt, kravet. Jämför med hur amerikansk artighet fungerar. Många jag talat med upplever den som en *pastisch*, men den erbjuder tillhörighet utan vare sig innehåll eller kostnad, och producerar precis som vänsterns därför ingetdera. Detta till trots är den amerikanska artigheten genuin, om än falsk och utan innehåll. Människor driver artigt igenom artigheten, såsom Evelina drev genom sin tråkiga kväll, och miljön misstar deras genomdrivande för öppenhet.

Båda de hårda formerna likviderar det de byggdes för att tjäna. En racket kan inte tolerera avvikande åsikter, eftersom avvikande åsikter i en racket är förräderi, och en vänsterist som inte kan tolerera avvikande åsikter kan inte ägna sig åt kritik. Det kan inte finnas en Quisling utan en nation att försvara. Vänstern kan på så vis bara bedriva medlemskap. Detta är grunden för tesen att fiktiv tillhörighet inte är möjlig för vänstern. Inte för att vänstermänniskor är renare – det är de inte, bara artigare (woke), och det är poängen – utan för att fiktionens underhållsvillkor, lojalitet, idiom, initiation, uteslutning, motsäger vänsterns funktion, som är kritiken av falska helheter, med början i sina egna. Försöket producerar ingen vänstergemenskap. Det producerar ännu ett gäng i vänsterfärger, som sedan hårdnar till sekt eller förångas till scen, och i båda fallen lär det alla det vidrör att talet om solidaritet var en medlemsavgift.

Camatte drog sin egen slutsats: överge organisationen helt och hållet, lämna denna värld. Slutsatsen bör avböjas, med all respekt. Exodus är omedelbarhet genom subtraktion; det finns inget utanför den materiella gemenskapen dit man kunde resa, och avgångshallen är själv en scen. Det verkliga alternativet till gänget är varken renhet eller flykt. Det är organiserad oenighet – en form vars beskrivning måste vänta ännu ett avsnitt, eftersom de genvägar som bjuds ut först måste stängas.

VIII. Genvägar

Teorin har producerat eget opium: doktriner som lokaliserar, någonstans inuti eller under värdeformen, en oförmedlad rest – en gemenskap som redan finns där och bara behöver friläggas. De förtjänar referat före kritik, eftersom var och en namnger en verklig längtan, och var och en förvandlar den till en garanti.

Antonio Negri erbjuder, med Michael Hardt, den ontologiska versionen. För dessa två herrar är den samtida produktionen redan gemensam: samarbete, språk, affekt och kunskap alstras av *multituden* själv, och kapitalet är en parasit på en kommunism som existerar. Gemenskapen är på så sätt immanent,

men också imminent (förestående); politiken är dess uttryck. Kritiken skriver sig i Adornos ordalag: detta är fetischism, *bejakad*. Förmågor som existerar endast i och genom värdeformen, samarbete organiserat genom lön, kommunikation formaterad av plattformar, behandlas som en substans under den. Historien behöver bara en liten putt så att säga. Multituden är tillhörigheten ontologiserad: en klass som får höra att den redan är gemenskap, och att den därför bara behöver känna sig själv. Politiskt ersätter uttrycket organiseringen och händelsen mötet, och morgonen efter torget är samma morgon. Werner Bonefelds långa polemik mot den autonoma idén håller: poängen var att negera formerna, inte att upptäcka att vi i hemlighet redan hade dem. Är inte Negri och Hardts idé bara att Evelina ska måla hammaren och skäran i stället för hakkors och lyssna på John Lenin i stället för Ultima Thule?

Deleuze och Guattari levererar den metafysiska versionen: begäret som produktion, rhizomet mot trädet, det molekylära (inte samma som mitt begrepp) mot det molära, flykten som politik. Fishers invändning mot D&G kan summeras i en enda rad: ingenting är mer rhizomatiskt än kapitalet. Flödets lovsång repeterar varans egen likviditet; deterritorialiseringen beskriver penningformen innan den föreskriver en flykt ur den. Och den molekylära politiken upplöser just förmågan till förpliktelse, vilket är vad solidaritet är gjort av.

Marcuse erbjuder den antropologiska garantin: under den överskjutande repressionen en Eros som vill befrielse, i den nya sensibiliteten en biologisk grund för socialismen. Det är den varmaste av utgångarna och det mest lärorika misslyckandet. En positiv mänsklig natur i reserv är identitetstänkande tillämpat på drifterna. Den lovar att syntesen föregår sina villkor och bara behöver frigöras, och de kommuner som tog löftet bokstavligt återupptäckte herraväldet i diskschemat, om inte i sina *självkritiksessioner*. Att Fisher, mot slutet, drogs mot detta register – det ofullbordade projektet *acid communism* – visar genvägens dragningskraft på även den klaraste diagnostikern av dess frånvaro. Diagnosen bör behållas. Garantin skickar jag tillbaka till avsändaren.

Habermas och Honneth bygger den respektabla utgången: en sfär som hålls för intakt, eller perfektibel, inuti formen. Hos Habermas kommunikationen orienterad mot förståelse, satt i karantän i en livsvärld bredvid systemet; hos Honneth erkännandets institutioner, i vilka den sociala friheten sägs redan vara i gång, marknaden inräknad. Bonefeld har sagt det nödvändiga utförligt: detta är att överge kritiken av den politiska ekonomin för normativ politisk teori. Eller i mina egna om än då lånade ord: *vissa av oss är fortfarande kommunister vettu?*[6] Dualismen mellan system och livsvärld överlämnar ekonomin till cybernetiken och retirerar till diskursen – som om grammatiken inte redan vore tränad av ekvivalenter. Och erkännande under värdeformen är erkännande av karaktärsmasker. Köpare och säljare erkänner varandra fullkomligt. Erkännandet är problemet. Nykantianismen är sociologins sätt att inte tänka på samhället. Vadet att livsvärlden är en oas vederläggs på varje möte där respektens idiom administrerar avslutet. Den nya på mötet

6. https://bookmarker.dellsystem.me/note/2587

ovan blev erkänd, procedurellt, en hel kväll.

bell hooks byggde den etiska utgången, och den ska behandlas varsammast, eftersom såret den namnger är verkligt och den vägran av cynism hon står för inte är ingenting. Kärlekslösheten är, i *All About Love*, ett samhälleligt tillstånd, och kärleken är en praktik snarare än en känsla: så långt instämmer denna essä. Oenigheten gäller patienten. Kärlekslösheten är samhällelig för hooks, men kärleken är det inte, och än mindre vägen till kärlek. Hon ordinerar psykoterapi, inte mobilisering. Att behandla den utestängda gemenskapen som ett etiskt misslyckande är att be personer tillhandahålla inifrån vad formen för deras relationer förnekar. Struktur förvandlas till skuld: varför kan vi inte älska bättre? Kärleksetiken, institutionaliserad med bästa önskan, blir forcerad värme, en stel fikastund är allt som blir av: värme som program, omsorg som atmosfär, mötet som stödgrupp. Utövarna bränner ut sig i gränssnittet där en etik ombeds göra en forms arbete. Såret är verkligt. Etiken adresserar fel patient.

Utgångarna delar en gestalt. Var och en postulerar en oförmedlad reserv i människan: multitud, flöde, Eros, dialog, kärlek. Var och en upprepar därmed, i emancipatoriskt ordbruk, skådespelets eget löfte: att det hela kan fås, nu, som upplevelse. Det finns ingen reservoar. Det finns bara bestämd negation; vägen ut går genom formen, inte runt den. Vad det betyder i en hyrd lokal ovanför en cykelverkstad är nästa avsnitts sak.

IX. Hård diskussion; eller: vad vänstern har att sälja

Vänstern har svårt att konkurrera med tillhörighetens billiga värme. Det den däremot kan erbjuda, och det ingen annan aktör erbjuder på samma villkor, är allvar: inför saken, inför varandra, och inför avståndet mellan de två.

Det som håller ihop det följande är egentligen en enda tanke: att delade tvångsförhållanden måste föregå ideologisk renhet, och att samtalen inuti dem måste förbli obekväma. Objektet för kritiken bör namnges där, snarare än i en gemensam övertygelse – värdet, det Marx kallade ett automatiskt subjekt, inte migranten eller eliterna; en läsecirkel där Kapitalet faktiskt läses är redan ett sådant sällsynt förhållande, hållet samman av sakens motstånd snarare än av identitet. Det är också därför den nya på mötet inte behövde värme utan att tas på allvar, vilket betyder att bli motsagd, och varför måttet på en grupp inte är hur välkomnande den känns utan om oenighet lämnar människor mer innanför än förut. Solidaritet, i sin tur, är något annat än vänskap: den praktiska handlingen där en främlings ärende – hyran, passet, förhandlingen – blir ens eget. Ingenting av detta upphäver formen; hyresgästernas stormöte förhandlar hyran, det negerar den inte. Men det är skillnaden mellan en tillhörighet som vet om sig själv och en som inte gör det.

X. Coda

Det vore falskt att sluta med att rädda Liam, och falskheten vore strukturell: en räddad pojke skulle göra argumentet till en reklamfilm.

Vad som hade behövt finnas för honom är inte en bättre ideologi och inte ett varmare möte. Det är ett tillfälle: en annan uppgift som behövde honom innan någon frågade vad han trodde på; ett bord där hans förvirring hade behandlats som tänkande; någon villig att säga emot honom som om han tålde det, vilket är den enda komplimang som bygger. Ingenting garanterar att det hade räckt. Dennis var där först, och Dennis hade kvällar att ge. Jag kunde ha varit Liam, som de barndomsvänner jag inte längre kan prata med blev. Jag blev Emma därför att Bogdan såg mig och därför kunde ifrågasätta mig. Först kom där väl också ett antal burkar – men skillnaden, för mig var att han inte nöjde sig med burkar, det blev samtal, sedan böckerna, sedan människorna. Om det fanns någon agens, så uppstod den först där när jag valde att komma tillbaka.

Klippet har vid det här laget lagts upp på nytt av ett konto med en döskalle i namnet. Evelina gick tillbaka, två gånger; om hon går en tredje avgörs just nu, osynligt, i ett rum som denna essä har försökt beskriva. Mellan de två står allt som här har hävdats: att det under penningens gemenskap inte finns någon gemenskap, bara tillhörighet; att förfalskningen alltid kommer att vara billigare; och att det enda som inte är till salu också är det enda som kan praktiseras.

Kritikens uppgift är inte att uppfinna ännu en identitet åt någon av dem att bebo. Den är att hålla öppet, mot penningens verkliga gemenskap, möjligheten av relationer som inte längre förmedlas av herravälde, byte eller uteslutning. Kommunismen är inte frihet eller tvång; kommunismen är förpliktelse.

Källor och inspirationskällor

Adorno, Theodor W. ”Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda.” I *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, redigerad av J. M. Bernstein. London: Routledge, 1991 [1951].

Adorno, Theodor W. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Marxists.org

Camatte, Jacques. *Capital and community:* Översatt av David Brown. London: Unpopular books, 1988.

Debord, Guy. *Society of the Spectacle*. Översatt av Ken Knabb. London: Rebel Press, 2004 [1967].

Fisher, Mark. ”Exiting the Vampire Castle.” *The North Star*, 2013.

hooks, bell. *All About Love: New Visions*. New York: William Morrow, 2000.

Lasch, Christopher. *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*. New York: Basic Books, 1977.

Lukács, Georg. *History and Class Consciousness*

Marx, Karl. *Ekonomisk-filosofiska manuskript 1844*.

Marx, Karl. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*.

Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy, Volume One*.

Bookmarker, anteckning nr 2587. https://bookmarker.dellsystem.me/note/2587.

Burns, Michael. ”the online left does not exist.” YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Nq8NVn8c7u4.

Vidare läsning

Camatte, Jacques. *Capital and community:* Marxists.org

Debord, Guy. *Comments on the Society of the Spectacle*. Marxists.org

Deleuze, Gilles, och Félix Guattari. *Tusen platåer*. Översättning Sven-Olov Wallenstein. Stockholm: Tankekraft, 2015.

Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Winchester: Zero Books, 2009.

Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton, 1979.

Negri, Antonio. *Marx Beyond Marx.* London: Pluto Press, 1991.

Förnimmelserna

Första svenska översättningen av dikten Empfindungen

Karl Marx

I översättning av Edwin Kalmteg och Emma Gustavsson

Aldrig kan jag stilla jäktan,
Vad själen griper starkast,
Aldrig varar behaglig vilan,
Och jag stormar utan rast

Kan andra fröjden finna,
Om allt går som det ska
Kan lyckönskan sig förnya
Låt de lovsjunga

I mig finns evig längtan
Evigt brus, evig glöd
Kan inte in i livet tvingas
Vill inte flyta i en stilla ström

Jag vill ha himlen som kap
Och världen i mig dra
Och i kärlek och hat
Vill jag mig, darrande, vidare ta

Allt jag ville driva in
Varje gudarnas gunst,
Och våga kunskapen tränga in
Och förstå sång och konst

Världar jag själv förstör,
Eftersom jag inte kan skapa någonting,
Eftersom mitt rop inte hörs,
Förstummad i en förtrollning

Ack, de döda, stumma skådar
Med hån mot våra dåd,
Vi förfaller och så verken våra,
Och de fortsätter på sitt stråk

Ty, jag vill deras öde ej byta
från floden jagas jag dit
Alltid fram till intets rus
Prakt, står av sig själv beklagligt

Då murarna och hallarna
Rasar samman i rasande takt
Knappt har de i intet förfallit
Och ett nytt rike reser sig

Och så svänger det genom åren
Från intet till alltet
Från vaggan till båren
Evig uppgång, evigt fall.

Och så drivs andarna
Tills de själva är utslitna,
Tills de sina herrar och mästare
av sig självt skoningslöst förgör

Låt oss därför skynda genom cykeln,
Som en gud har stakat ut för oss,
Låt oss dela lust och lidande,
Som ödets våg har vägt.

Låt oss därför våga allt,
Aldrig rast, aldrig ro;
Endast dovt säga ingenting alls
Och ingenting alls vilja och göra

Endast utan att grubbla sig fram
Ängslig i det svåra oket
Då hopp och längtan
Och vår gärning förblir vår

Våldet tuktar

Edwin Kalmteg

Offret överlämnas åt våldet.
–Georges Bataille, *Den fördömda delen*, s. 70.

02:00, 16/05/25: stängde Fox and Anchor, Karlskronas kanske enskilt sämsta bar. Tidigare på kvällen var det traditionsenligt fredagscruising i Karlskrona. På min kompis Simons balkong hade vi lyssnat på Eddie Meduza och kollat på gamla jänkare när de kämpade med att ta sig upp för Norra Smedjegatsbacken mot Stortorget. Rebelflaggan hade de såklart på motorhuven. När Stad i ljus hade spelat klart gick jag och mina kompisar: Filip och Simon ut på Ronnebygatans kullersten. Jag rullade en cigarett; till en grupp på fyra, turistande, skåningars förvåning. Dessa killarna är alla jämngamla med mig, alltså i tidiga 20-årsåldern. Nu går Simon hem, kvar blir jag och Filip med dessa odrägliga halvdanskar. Filip tar fram sitt resekort, det är ett av Miljöpartiets s.k. "sverigekort". Diskussionen blir med ens politisk. Skåningar är, som känt, inte den sort man för politiska samtal med. Men låt gå, vi talar ju bara om utbyggd kollektivtrafik. En av dessa typer, en lång spinkig kille med brunt hår och smalt ansikte, yttrar sig: han säger att "vi talar ju inte om det stora problemet detta landet står inför". Här begår jag ett digert misstag: jag frågar vad detta stora problem skulle vara. Ingen läsare blir nog förvånad av vad han säger härnäst. "Det är ju blattarna". En av de andra ur gruppen kommer till denna stolles försvar. Han här en kort, smal grabb med stor näsa och brunt hår. De två andra ur gruppen fortsätter sin konversation med Filip om kollektivtrafik. Resten av min konversation med de två skåningarna görs bäst av att återberättas i form av dialog.

Jag
Vad är det för problem med invandrare då? Vad har dem gjort dig?

Lång skåning
Du vet ordet gruppvåldtäkt fanns inte innan 2015

Jag
Såklart det gjorde, det är ju ett sammansatt ord, tar ju inge geni att mynta det

Kort skåning
Men det fanns inte innan gängen började våldta svenska flickor

Jag
Tror ni verkligen på detta själva?

Kort skåning
Klart, jag ska vara helt ärlig, jag har inte alltid umgåtts med de bästa människorna och jag har hört om att det händer själv

Lång skåning
Ja, jag låter liksom inte min lillasyster gå ut längre för det är inte säkert

Jag
Ni kan ju säga att det är hur farligt som helst, ni står ändå här 2 på natten. Du vet ju inte va fan din syrra håller på med i Helsingborg just nu heller? Man gör inte politik av anekdoter, det är ju en helt ointressant statistik om det ska rättfärdiga er rasism

Kort skåning
Klart man gör, vad gör man annars politik på

Jag
Ja, statistik. Det är ju intre intressant politiskt att dina vänner våldtar tjejer utöver att de borde åtalas.

Under detta utbyte har tonläget höjts rätt rejält, speciellt av den långa skåningen. Även jag närmast skriker. Den korta skåningen har också satt sina händer på min bröstkorg och trycker mig bakåt med jämn kraft. Den långa skåningen har nu vänt sig om och gör något på sin mobil.

Jag
Rör inte mig!

Kort skåning
Förlåt då. Men du måste ju erkänna att våldtäkt är ett stort problem

Jag
Vi snackar ju om gruppvåldtäkt, eller? Även om det var ett jätteproblem så är det helt orimligt att skylla det på invandrare, du bryr dig ju inte om varför det sker våldtäkt eller om offren eller om vem som begår dem

Nu kommer den långa skåningen tillbaka och har dragit upp en AI-översikt på google. 10000 fall av våldtäkt visar han på sin mobil. Läsaren bör veta att jag själv blev till offer för en våldtäkt drygt två månader dessförinnan. Det begicks av en helt ointressant svensk tjej, också i min ålder.

Lång skåning
Tiotusen fall! Och du säger att det är irrelevant ditt jävla mongo

Jag
Jag sa aldrig att det va irrelevant eller att det inte sker våldtäkter. Jag har själv våldtagits, inte av en invandrare utan av en svensk tjej. Men det betyder inte att

jag hatar alla svenska tjejer och att alla ska ut ur landet för att en sån våldtog mig liksom.

Kort skåning
Du är ju helt jävla dum i huvudet

Vid detta laget drar min kompis Filip iväg mig från dessa två. En av dem som han pratat med, en självidentifierad centerpartist ställer sig mellan mig och de två jag pratat med.

Centerpartisten
Det är ju bra att man fortfarande kan diskutera saker och respektera varandra i detta landet. Det politiska samtalet ska ju vara fritt. Vi vill ju alla bara Sveriges bästa

Lång skåning
Jag respekterar fan inte honom

Jag
Och jag bryr mig inte ett jävla skit om Sverige, fan för att vara nationalist

Min kommentar gör dem alla rätt ställda, de skriker några fler glåpord när jag och Filip går iväg. Vi går till Michels, Standardstället för fyllekäk i Staun.

Detta utbyte är rätt nedkortat men jag har gjort mitt bästa för att återge så mycket detaljer som möjligt. Läsaren förstår nog min frustration i utbytet. Dels att de försköt sin position till våldtäkt överlag samt att de ska låtsas som det är någon slags feministisk omsorg för kvinnor som rättfärdigar deras rasism. Jag bryr mig egentligen inte om deras positioner. De är såklart helt ointressanta. Dels för att frågan om våldtäkt är en ickefråga. Det råder, helt rättfärdigat, total konsensus i politiken att våldtäkt är avskyvärt. Deras position är bara märkbart annorlunda från den allmänna i det att de har en dogmatisk övertygelse om att våldtäktsmän också har gjort sig skyldiga till ett, i deras mening, iögonfallande mycket grövre brott, det att vara utlandsfödda. Om en svensk flicka våldtar en svensk pojke är detta då helt ointressant. Detta brott existerar inte i deras referensram och kan därför inte inkorporeras i deras ideologiska schematik. Jag tycker själv att det politiska värdet i min erfarenhet är intet.

Det denna text vill bli klar om, i ljus av mitt utbyte, är något jag inte nämnde i min återgivning av konfrontationen. Jag ville, och jag hade fortfarande velat, nita dem två jävlarna. Jag är inte en speciellt våldsam person, jag har aldrig hamnat i ett slagsmål av egen vilja innan och jag har aldrig riktigt slagit någon. Vad är då det som lockar med våld, varför vill jag slå dem? Samtidigt vill jag utreda hur denna viljan-till-våld relaterar till min position som våldtäktsoffer.

Om den banala sanningen, att vi lever i ett våldsamt samhälle, stämmer. Och det tror jag den gör. Då finns det inget underligt i att man drivs till våld. Eller i alla fall inte i att man tuktas av detta. Detta är inget resultat. Låt mig istället börja med att utreda mitt specifika förhållande till våld, först som personlig företeelse och sedan som en samhällelig sådan. Jag har utsatts för våld men mitt syfte är inte att framställa mig själv som blott ett offer. Detta är en fråga om agens, offret är ytterst definierat som den som utsatts för våld mot dess medgivande. Således är våldtäkt definierat som

samlag utan medgivande. Skriver jag som offer, vad jag egentligen är, finner vi ingen sanning utöver den som är livsförnekande, i en spinozistisk anda, den som inte tjänar till mer än att bibehålla livet. Att stanna i sin vara, som modi i substansen, berövar varje modi det privilegierade ögonblick vi kallar död. En berättelse om conatus är en historia som inte går utöver sig själv och därför inte kommer någon vart.

Susan J. Brison skriver i boken *Aftermath* om sin erfarenhet av våldtäkt. Våra erfarenheter, som alla instanser av våldtäkt, är såklart helt ojämförliga. Hennes utspelades i en fransk grotta, min, i min egen säng. Jag fruktade aldrig för mitt liv, hon nära nog dog. Hon beskriver sin egen överlevnad som en halvdöd, som att något blev kvar i den grottan. Och i min säng blev väl även en del av mig kvar, kanske är detta varför mitt sängliggande blev kroniskt. Varför tatueringen på min arm blev ett minne. Min bokhylla en skam. Grannen hon känner en konstant ångest. Om än jag inte hatar alla tjejer jag ser, långt ifrån det, så ser jag ofta hennes ansikte på andras. När jag väl intalat mig att det inte var hon är min dag redan förstörd. Inget av detta är rationellt. Men jag kan inte hjälpa det. Jag vet inte om hon faktiskt gillade min tatuering; om hon ens kollade något närmre på bokhyllan. Grannen har jag inte mer än ett namn på, jag vet inte hur hon ser ut. Inte heller har jag något minne av tjejen, hur hon ser ut. Agensen som togs från mig i själva dådet rycks ständigt åter undan från mig. Jag har således inte någon makt över mitt eget sinne i dess kölvatten.

Om detta är Brison tydlig, inte bara att hon fick känslan av att åter äga makten genom att återerinra händelsen i sin egen tappning efter att hennes åtal resulterat i en fällande dom. Men också det att hennes egen agens, eller återigen, känslan av denna, vann hon först i sina kurser för kvinnligt självförsvar. Hennes ökade våldskapital blir då grundvalen för vad hon förstår som konstruktionen av ett nytt liv. Vad som då står på spel är att grundvalen för den sinnliga agensen, i båda dess betydelser, det som rör det sinnliga som det som rör sinnet, först kan återvinnas genom våldet. Således är detta även grundförutsättningen för att förstå varför min konfrontation med ett gäng skåningar inte urartade i ett slagsmål. Min känsla av agens är underkuvad. Min agens ligger som ett lik; kvar i min säng finns min handlingskraft. Vad Brison förstår som en sub-individuell död bör dock, som vår faktiska död, förstås som samhällelig. Bataille är tydlig om det, och Marx med honom, att "Döden eller tomrummet är ingenting annat än den domän där jagets herravälde, som måste föreställas vara en svindel, upphöjs oändligt av sin egen bristfällighet."[1] Det är just i döden, och denna är inte delbar, som livet blir till. Den del av mig som dog är ingen verklig död, man förstår det bäst som att allt vad som föregick våldtäkten har skänkts ett nytt liv, en ny mening, i ljuset av denna. Den verkliga döden är samhällelig just därför att "*döden* framstår som artens obarmhärtiga seger över den enskilda individen" i egenskap av *enskild samhällsvarelse* förstår vi således redan

1. Georges Bataille, "Offer", i *Essäer 1927-1939*, övers. Gustav Strandberg, (Stockholm: Bokförlaget Faethon, 2021), s. 181.

döden i livet.[2] Vår individuella död är redan här, detta för att vi, som Bataille säger, gläds inför döden. Som så kan ingen död, om denna är sub-individuell eller samhällelig förstås som något annat än en enhet. Döden av "mitt" tidigare "jag" är således inte bara min. Det utgör en hel död som våldtäkt. Våldtäkt tar genom en sådan operation sin rätta plats som samhälleligt problem, vad det är. Den förlust av agens som resulterar därav är således ett ständigt underkuvande som sker på samhälleligt plan.

Våldets funktion är i allmänhet att beslöja förhållandet mellan det enskilda offret och samhället. Detta förhållande reproducerar olyckligt nog Brison sin text då hon insisterar på det individuella som filosofiskt. Varken filosofi eller politik går att grunda på den individuella erfarenheten och om hon vill tala med andra våldtäktsoffer snarare än för så är hennes fixering vid den kvinnliga erfarenheten av denna speciellt olycklig. Det sagt är kvinnor självklart utsatta i mycket högre grad än män. Resultatet därav blir inte blott att den samhälleliga åkomman våldtäkt förstås som individuell men också att den är en individuell erfarenhet som bara kvinnor kan dela. Våldsdådet våldtäkt är exceptionellt i sin förmåga att dölja det samhälleliga förhållandet då det just är en övning i att inskränka den egna makten över kroppen. Våldtäktens radikalitet kommer av vad den gör anspråk på, den andra kroppen. Ovan definierade jag våldtäkt som samlag utan medgivande. Åter är Bataille's ord belysande då han i en marxistisk tappning förstår sex som "en oavbruten kommunikation mellan individer av samma art".[3] Det är inget sammanträffande att verbet "Verkehr" som Marx använder; och som på svenska översätts till "kommunikation", innefattar den dubbla meningen av samlag jämte kommunikation. Detta är vad Bataille anspelar på. Kommunikationen, eller samlaget, blir i våldtäkten ensidig. Det är isolerande redan i själva akten; våldtäkten gör offret stum. Offret blir totalt osynlig inför förövaren, inte som en andra sida av en själv, ens omedelbara motsats, utan som en försummad lem.

Här börjar förhållandet klarna. Och Batailles sol lysa klarare. I den förlegade antropologi som Bataille redogör för finner vi offret återigen som ensidigt ting. Då som offergåva. Textens epigraf är talande för detta "Offret överlämnas åt våldet."[4] Bataille skildrar offergåvan som för aztekerna ekvivalent till solens gåva, dess oavbrutna livsalstrande energi. Denna står utan motstycke, härav Batailles kända grepp "solärt anus". Kroppen som saknar mun men som ändå skiter. Våldet blev för aztekerna således en samhällelig affär, det var hela samhällets uppgift att som solen fortsätta offra. Den andra nordamerikanska ursprungsgrupp som Bataille redogör för, de från nordvästra USA, skulle ha engagerat en rituell offerrit där olika stammar engagerade varandra i en kraftmätning i den så kallade "potlatchen". Engagerade i potlatch skulle hövdingarna från respektive

2. Karl Marx, "Ur de ekonomisk-filosofiska manuskripten", i *Människans frigörelse*, övers. Sven-Eric Liedman, (Göteborg: Daidalos Förlag, 1995), s. 94.

3. Georges Bataille, "Qu'est-ce que le sexe", i *Œuvres complètes · XI · Articles, 1 : 1944-1949*, (Paris: Gallimard, 1988), s.211 "d'une communication constante entre individus de même espèce"

4. Georges Bataille, *Den fördömda delen,* övers. Johan Öberg, (Stockholm: Faethon förlag, 2021), s. 70.

stam låta avrätta en viss mängd slavar med det slutgiltiga målet att överträffa den andra. Denna rit skulle visa på den ena stammens överlägsenhet, den stam som var rikast hade således råd att *slösa* en större mängd slavar. Återigen finner vi då våldet som samhällelig angelägenhet. Dessa båda beteenden skulle vara representativa för två produktionssätt. Den första solens, som den ensidiga gåvan som skänker jorden dess bördighet. Den senare, den politiska ekonomin, med dess krig och slöseri, dess lyx och dess pamp. Detta är alltså klassamhället eller klasskampens form:

Målet med arbetarens verksamhet är att producera för att överleva, men målet med arbetsgivarens verksamhet är att producera för att kunna döma arbetarna till ett fruktansvärt förfall.[5]

Den samhälleliga formen för våld är klasskampen. Här är den inte längre fördunklad i den egna kroppen eller den egna agensen. Som döden inte kan förstås inskränkt till det egna jaget kan inte heller verkligheten av klasskamp, som levd erfarenhet, tas i egen hand. Om vi tar Brison på ordet, att man som offer endast kan ta tillbaka sin agens i ljus av ett tilltagande våldskapital, bör vi förstå den underkuvade klassens uppgift att vara den samma. Det är blott genom det kollektiva våldet, genom att undanröja möjligheten för borgarklassens fortlevnad, som arbetarklassen kan föda världen på nytt. Kommunismen stöps i formen av klasskamp. Min konfrontation med skåningarna hade således inte bidragit en uns till ett nytt liv, vare sig jag vann det teoretiska slagsmålet eller ej. Detta vore blott ett uttryck för det isolerade och individuella våldet, något som i sin tur produceras av det kapitalistiska samhällets alienation. Jag tror dessvärre inte att det kommunistiska samhället kommer vara fritt från våldtäkt. Men en våldtäkt kommer aldrig förstås som individuell och således kommer inte heller dess offer vara ensamma i produktionen av ett nytt liv. Kommunististens uppgift förblir densamma som när Marx såg på Pariskommunens nederlag. Att:

genomgå långa strider, en hel serie historiska processer, varigenom människorna likväl som omständigheterna helt och hållet kommer att förvandlas. Dess uppgift är inte att förverkliga några ideal. Den har blott att sätta det nya samhällets element i frihet.[6]

5. Georges Bataille, "Begreppet slöseri", i *Essäer 1927-1939*, övers. Gustav Strandberg, (Stockholm: Bokförlaget Faethon, 2021), s. 169.

6. Karl Marx, "Pariskommunen", i *Karl Marx: Texter i urval*, övers. Sven-Eric Liedman, red. S-E Liedman, B Linell, (Stockholm: Ordfront Förlag, 2003), s. 410.

Litteraturförteckning

Bataille, Georges. ”Begreppet slöseri.” I Essäer 1927–1939, övers. Gustav Strandberg. Stockholm: Bokförlaget Faethon, 2021.

Bataille, Georges. Den fördömda delen. Övers. Johan Öberg. Stockholm: Faethon förlag, 2021.

Bataille, Georges. ”Offer.” I Essäer 1927–1939, övers. Gustav Strandberg. Stockholm: Bokförlaget Faethon, 2021.

Bataille, Georges. ”Qu’est-ce que le sexe.” I Œuvres complètes · XI · Articles, 1 : 1944–1949. Paris: Gallimard, 1988.

Marx, Karl. ”Pariskommunen.” I Karl Marx: Texter i urval, övers. Sven-Eric Liedman, red. S-E Liedman och B Linell. Stockholm: Ordfront Förlag, 2003.

Marx, Karl. ”Ur de ekonomisk-filosofiska manuskripten.” I Människans frigörelse, övers. Sven-Eric Liedman. Göteborg: Daidalos Förlag, 1995.

Här kan du köpa Ordning:

Karlshamn
Antikvariat Bode Carlshamn
Ronnebygatan 15, 374 35 Karlshamn

Beställ Online!

Genom vår hemsida är det nu möjligt att beställa hem alla våra tidigare nummer och även detta nya nummer till rekommenderat pris + porto.
Gå in på www.tidskriftenordning.org/nummer/ och beställ, gör det bara!

BAKSIDA