

Moraliskt och Politiskt Blivande:  
Gilles Deleuzes Filosofi i Ljuset av Ludwig Wittgensteins

Christoffer Steffansson 37087  
Pro Gradu-avhandling i filosofi  
Handledare: Martin Gustafsson  
Fakulteten för humaniora, psykologi och  
teologi  
Åbo Akademi  
2018

# ÅBO AKADEMI – FAKULTETEN FÖR HUMANIORA, PSYKOLOGI OCH TEOLOGI

Abstrakt för avhandling pro gradu

Ämne: Filosofi	
Författare: Christoffer Steffansson	
Arbetets titel: Moraliskt och Politiskt Blivande: Gilles Deleuzes Filosofi i Ljuset av Ludwig Wittgensteins	
Handledare: Martin Gustafsson	
Abstrakt:  <p>Vad gäller både moralfilosofi och politisk filosofi är Ludwig Wittgensteins och Gilles Deleuzes tänkande på vissa sätt snarlikt. Utgångspunkten för dessa filosofer, och denna avhandling, är att begrepp som blivande, öppenhet, kreativitet och engagemang är fundamentala för att förstå såväl moral som politik. Deleuze och Wittgenstein skiljs dock åt genom den olika anda varigenom de bedriver filosofi och de olika anspråken de har med den. I denna avhandling synliggörs spänningarna mellan Deleuze och Wittgenstein samtidigt som moralens och politikens plats i det mänskliga livet belyses.</p> <p>I Deleuzes filosofi spelar alla de tidigare nämnda begreppen en avgörande roll, men att han bedriver filosofi i en materialistisk anda samt har metafysiska anspråk begränsar det rörelseutrymme begreppen kan få och snedvrider deras plats i det mänskliga livet. I kontrast argumenteras det för att man med Wittgensteins filosofi både kan ta i beaktande de problem Deleuze kämpar med – bland annat att avvärja både en mystifierande metafysik och en normativ moralfilosofi samt ge utrymme för etiskt och politiskt engagemang – och erbjuda en rikare och mer nyanserad bild av moralens och politikens plats i det mänskliga livet. Det argumenteras för att blivande inom den moraliska och politiska sfären måste försättas i det intentionella rummet för att göras begripligt, blivande handlar då om att tydliggöra eller förändra begreppens plats i våra liv snarare än om materiella och opersonliga krafter i rörelse. Vidare argumenteras det för att moralfilosofi och politisk filosofi måste komplettera varandra: moraliska problem kommer till uttryck genom samhällets politiska form, och god politik förutsätter deltagarnas vilja att både utgå ifrån sitt moraliska perspektiv på världen och förmågan gestalta och pröva detta.</p>	
Nyckelord: Ludwig Wittgenstein, Gilles Deleuze, Moralfilosofi, Politisk filosofi, Blivande, Aktivitet, Praxis, Experimentering, Kreativitet, Engagemang, Rush Rhees, Jakob Meløe, Livsform, Sammansättning.	
Datum: 08.11.2018	Sidoantal: 86

## Innehåll

1. Inledning.....	1
2. Andra och anspråk i filosofi: inledande anmärkningar om Wittgensteins och Deleuzes tänkande .....	5
2.1 Inledning.....	5
2.2 Överlappningar.....	5
2.3 Divergenser: Livsform och sammansättning.....	11
2.3.1 Wittgenstein.....	12
2.3.2 Deleuze.....	14
2.4 Avslutande kommentarer.....	18
3. Moraliskt blivande: mellan Deleuzes immanenta etik och transcendent moral .....	21
3.1 Inledning.....	21
3.2 Spinozistisk vitalism.....	22
3.3 Problematisering.....	28
3.4 Från deleuzianska affekter till moralisk förståelse .....	33
3.5 Avslutande kommentarer.....	38
4. Att beskriva och att bli: Jakob Meløe och en livsforms förändring.....	41
4.1 Inledning.....	41
4.2 Terräng och livsform i norra Norge.....	41
4.3 Från Meløe till Deleuze .....	47
4.4 Wittgenstein, Deleuze och politisk förändring.....	51
4.5 Avslutande kommentarer.....	60
5. Kapitalismens moraliska terräng .....	62
5.1 Inledning.....	62
5.2 Dialoger i <i>Kärlek Liksom</i> .....	63
5.3 Den moraliska terrängen i <i>Kärlek Liksom</i> .....	69
5.4 Avslutande kommentarer.....	74
6. Avslutning .....	77
7. Källförteckning.....	83

## 1. Inledning

Nietzsches idé om guds död har i hög grad avspeglats i 1900-talets tidsanda (2016: §125). I denna tid tycks den stabila grund som människan så ofta försökt finna slutgiltigt vara demolerad, såväl inom religion, vetenskap, moral, konst, politik och inte minst filosofi. Ett annat sätt att uttrycka det är med Marx och Engels: allt som är fast förflyktigas (2018: 17-18), och denna tendens tycks accelerera under 1900-talets gång och in på 2000-talet. Religion, vetenskap, moral, konst, politik och filosofi har dock uppenbarligen fortsatt en central plats i människans liv. Hur ska man då förstå den gestalt dessa fenomen får, givet den grundlöshet och ständiga förändring som Nietzsche, Marx och Engels pekar på? Vad händer med människan, i våra senmoderna samhällen, under sådana omständigheter? Det här tycks vara en av de centrala frågorna som 1900-talets filosofer försöker besvara och kan ses som en bakgrund till denna avhandling. Två av de filosofer som mer eller mindre direkt och på väldigt olika sätt är sysselsatta med sådana frågor är Ludwig Wittgenstein och Gilles Deleuze, vilka är i fokus i denna avhandling. Det är två frågor jag är intresserad av: För det första kommer jag att följa och reda ut de spänningar som skapas mellan Wittgenstein och Deleuze, spänningar som tyder på två olika sätt att närma sig de problem som Nietzsche, Marx och Engels ställt upp. Mer specifikt är jag intresserad av hur man ska förstå möjligheten till moralisk utveckling och politisk förändring på ett meningsfullt sätt givet Nietzsches, Marx och Engels grundantaganden. Jag vill med andra ord, för det andra, säga något viktigt, intressant eller användbart vad gäller etik och politik.

Deleuzes och Wittgensteins likheter syns främst i vad de (eller deras efterföljare) kritiserar och tar avstånd från: till exempel rationalism, fundamentism och normativ moralfilosofi. Eller annorlunda uttryckt: en filosofi där man vill rättfärdiga något, skapa en representation eller modell av något, snarare än att låta det framträda som det är i sin partikularitet. Båda filosoferna sätter fokus på det vardagliga och det konkreta, vilket öppnar upp för möjligheten att röra sig bortom fundament mot något som liknar en slags grundlöshet. Här når man dock punkten där skillnaderna mellan filosoferna börjar skena. Medan detta leder Deleuze till metafysiken och ontologin tar Wittgenstein vägen mot en mer anspråkslös vardagsspråksfilosofi. För Deleuze blir grundlösheten något som metafysiken måste inkorporera medan man kunde säga att det för Wittgenstein snarare handlar om att förhindra att man förvirrar sig i de möjliga metafysiska implikationerna av denna grundlöshet. Deleuze skapar en metafysisk materialism som i hög grad begränsar vad både hans etiska filosofi och

hans politiska filosofi kan bli. Detta beror främst på den radikala konstruktivism som följer med hans allomfattande metafysiska perspektiv: det finns här inte utrymme att göra en nyanserad och kvalitativ distinktion mellan det materiella och det intentionella. Med Wittgenstein, som rör sig i samma områden som Deleuze, men som inte närmar sig metafysiken och aldrig lämnar den mänskliga sfären, kan man göra många av de poänger som Deleuze vill göra. Vad jag vill visa är att man med Wittgenstein kan göra dessa poänger utan att hamna i de problem som oundvikligen följer med Deleuzes metafysik. De poänger som är värda att ta vara på hos Deleuze kan man dessutom göra på ett mer nyanserat och träffande sätt med hjälp av Wittgensteins filosofi. Annorlunda uttryckt: Det finns hos Deleuze viktiga poänger, men de blir inte mer stabila eller trovärdiga genom att skriva in dem i ett utarbetat metafysiskt system. Om man vill lägga fram dessa poänger bör man istället peka på den *betydelse* de spelar i olika partikulära sammanhang i det mänskliga livet. Vad jag vill visa på är alltså att de olika sätten att bedriva filosofi kommer att få konsekvenser för vilken etik och vilken politisk filosofi som blir möjlig, och vidare att Wittgensteins filosofi erbjuder ett sätt att beskriva våra liv som är rikare än Deleuzes.

Med detta sagt finns det dock ett insisterande på aktiviteten, blivandet och kreativiteten hos Deleuze som jag finner viktig och som inte riktigt kommer upp på samma sätt hos Wittgenstein eller filosofin efter Wittgenstein. Hos Deleuze får dock detta blivande en snedvriden roll i och med att det gestaltas som något metafysiskt – det blir, i motsats till den allmänna anda i vilken han bedriver filosofi, något på gränsen till dogmatiskt och apologetiskt. Jag vill öppna upp för dessa teman kring aktivitet och kreativitet hos Wittgenstein, teman som redan finns där men som kunde belysas i högre grad.

Avhandlingen består av 4 kapitel. Det första fungerar som en skiss av de enligt mig viktigaste delarna av både Wittgensteins och Deleuzes filosofi. Med hjälp av denna skiss kan man bättre skönja vad det är de har gemensamt och vad det är som drar dem isär. Denna inledande överblick är nödvändig för att jag i de senare kapitlen ska kunna dyka ner i mer specifika frågor.

Det andra kapitlet handlar om moralfilosofi eller etik. Jag redogör här för Deleuzes materialistiska och spinozistiska etik för att sedan problematisera den. Här blir även implikationerna av och begränsningarna med Deleuzes metafysik klara. Med Wittgensteins filosofi kan man, som med Deleuzes, röra sig bortom den stela normativa moralfilosofin för att hamna i människans kvalitativa sätt att vara i världen och ett slags direkt förhållande mellan människor. Medan detta hos Deleuze redogörs för i materialistiska termer förblir man dock med Wittgensteins filosofi fast förankrad i den mänskliga sfären. Människans möjlighet till

öppenhet, blivande och kreativitet blir centrala även i det wittgensteinianska ramverket, men potentialen till förståelse – något bräckligt och försatt i den mänskliga sfären – ersätter Deleuzes begrepp om affirmation och affekt.

I det tredje kapitlet behandlas politisk filosofi. Jag redogör här för Jakob Meløes text *Remaking a Form of Life* i vilken han skriver om hur fiskarnas livsform i norra Norge förändrades under första hälften av 1900-talet. Meløe menar själv att han är influerad av Marx, Heidegger och Wittgenstein, vad som är intressant är dock att det i hans text även finns många paralleller till Deleuze. Det tycks inte vara helt ovanligt att Wittgensteins deskriptiva metod avskrivs som alltför stel, eller med andra ord att man inte kan redogöra för förändring och blivande med hjälp av den. Vad Meløes text visar på är att detta inte alls är fallet. Meløes perspektiv erbjuder dessutom något som går utöver Deleuzes: Det är i politiska frågor, på samma sätt som i moraliska frågor, den intentionella sfären som är central, inte en affektiv och materiell sfär. För att faktiskt kunna förstå och möjligen skapa politisk förändring krävs en klar bild av den intentionella sfären där de konkreta sociala problemen äger rum. Politiska konflikter kan inte på något enkelt sätt överkommas eftersom de ofta är baserade på djupa klyftor i och med att de för de deltagande är så betydelsefulla. Den politiska förändringen innebär följaktligen både en kontinuitet av och ett brott med en gammal livsform, inte ett rent överskridande vilket tycks bli följden av Deleuzes ramverk.

I det fjärde kapitlet ska jag knyta ihop dessa trådar i form av en analys av Johannes Ekholms roman *Kärlek Liksom*. I denna roman beskrivs olika typer av moraliska och relationella problem samt problem med självförståelse. Vad romanen visar på är att det kapitalistiska produktionssystemet bildar fonden för dessa problem. Vad jag med hjälp av boken vill peka på är att moraliska och politiska problem ofta är intimt sammanvävda, att det inte går att få en klar bild av det förra utan att samtidigt ha en av det senare. I den poststrukturalistiska filosofin tenderar det moraliska perspektivet att trängas ut till förmån för det politiska eller strukturella, medan en möjlig risk med Wittgensteins filosofi är att man inte reser sig över det personligt moraliska.

Det kan vara värt att påpeka att Wittgenstein, till skillnad från Deleuze, inte har skrivit speciellt mycket om vare sig moralfilosofi eller politisk filosofi. Wittgensteins filosofi erbjuder dock ett perspektiv, eller en uppsättning metoder, för att närma sig sådana fenomen, och som vidare många av hans efterföljare utvecklat. Det är alltså i ljuset av ett wittgensteinianskt perspektiv, och i ljuset av vissa av Wittgensteins efterföljare, snarare än Wittgensteins egna skrifter, som jag skriver om etik och politik. Med Deleuze är det enklare att faktiskt hålla sig till hans egna skrifter. Trots att Deleuze är i fokus pekar jag även i avhandlingen på det

problematiska i den anda att bedriva filosofi eller den världsbild som man finner hos hans efterföljare. Det är också värt att poängtera att Deleuzes tankar, speciellt kring politisk filosofi, är bearbetade tillsammans med Felix Guattari, något jag gör klart genom att sätta med Guattaris namn inom parentes i de relevanta sammanhangen.

Sist och slutligen bör det påpekas att Deleuzes skrifter inte i lika hög grad som Wittgensteins finns översatta till svenska. I de fall då jag velat använda ett citat av Deleuze men det inte blivit översatt till svenska har jag valt att använda mig av den engelska översättningen snarare än att själv översätta från franska till svenska, vilket skulle ha varit god praxis. Detta helt enkelt eftersom jag upplever att min översättning inte skulle överträffa den engelska.

## 2. Anda och anspråk i filosofi: inledande anmärkningar om Wittgensteins och Deleuzes tänkande

### 2.1 Inledning

Många av de poänger som Deleuze och Wittgenstein gör på sina respektive sätt påminner i hög grad om varandra. Ytligt sett kan det alltså verka som om dessa filosofer har mycket gemensamt. När man går lite djupare in i deras tankevärldar blir det dock uppenbart att det, trots vissa ytliga likheter, finns saker som på ett fundamentalt sätt skiljer dem åt.

I det här kapitlet börjar jag med att i några punkter visa på de överlappningar som faktiskt finns mellan Deleuze och Wittgenstein. På samma gång blir det ett tillfälle att redogöra för hur jag närmar mig dessa filosofer och vad det finns hos dem som enligt mig är speciellt fruktbart. Redan genom att belysa några punkter där filosoferna är ense kommer det att bli uppenbart att det på nästan alla punkter även finns något som drar dem isär, något jag kommer in på i slutet av detta kapitel. Diskrepansen mellan dem har sin grund i dels den olika anda varigenom de bedriver filosofi och dels de olika anspråk de har. De aspekter jag lyfter upp är sådana som kommer att ha relevans i denna avhandling, jag gör alltså inte anspråk på en heltäckande bild av någondera av filosoferna.

### 2.2 Överlappningar

*Den filosofiska frågans form.* Något fundamentalt hos både Wittgenstein och Deleuze är ett fokus på vad det betyder att ställa en bra filosofisk fråga, eller att formulera ett bra problem. Filosofi handlar således inte primärt om att finna ett svar på en fråga, utan om att lära sig att ställa rätt typ av fråga, eller om att genom en kritik av en fråga justera den till en mer lämplig typ av fråga. En bra filosofisk fråga handlar om ett pågående klagörande snarare än en slutgiltig förklaring. Av detta följer även att frågan aldrig uppstår ur ett vakuum, utan har ett visst syfte och en viss relevans. Syftet och relevansen som frågan växer ur är själva saker som inte är undandragna filosofin. Man kan kasta ljus över en viss filosof eller filosofisk strömning genom att ta fasta på orsakerna till att vissa frågor sälls framom andra.

Hos Deleuze är detta något som funnits med ända från början av hans filosofi. I sin första bok, om Hume, skriver han:

In fact, a philosophical theory is an elaborately developed question, and nothing else; by itself and in itself, it is not the resolution to a problem, but the elaboration,



*to the very end*, of the necessary implications of a formulated question. (Deleuze 2001: 106)

Man kunde tänka sig att detta faktiskt går emot Wittgensteins filosofiska metod eftersom han på många sätt är fientligt inställd till de filosofiska problemen själva, och speciellt den filosofiska teorin. Det är klart att det finns vissa spänningar här som jag inte vill släta över, jag ska komma in på dem senare. För närvarande vill jag ändå belysa den likhet som faktiskt finns här. Wittgenstein skriver:

[...] vi får inte uppställa någon som helst teori. Det får inte finnas något hypotetiskt i våra betraktelser. All förklaring måste bort, och enbart beskrivning träda i dess ställe. Och denna beskrivning får sitt ljus, dvs. sitt syfte, av de filosofiska problemen. [...] Problemen blir lösta, inte genom vinnande av ny erfarenhet, utan genom sammanställningen av det sedan länge bekanta. Filosofin är en kamp mot förhållandet av vårt förstånd genom vårt språk. (Wittgenstein 2012: §109)

Det Wittgenstein primärt är fientlig mot är själva sättet att ställa upp problem som många filosofer genom historien haft. I sin metod utgår han ofta från traditionella filosofiska problem, men bara för att visa att de inte är speciellt relevanta problem, eller annorlunda uttryckt för att visa på att problemen är felställda. Den grammatiska och beskrivande metoden syftar till att förhindra oss att ställa dåliga frågor, eller att visa för oss när vi gjort det. Wittgenstein ska dock knappast förstås som en anti-filosof, utan i själva problematiserandet av andras frågeställningar förs även en mer positiv filosofi fram – om än på ett mer subtilt och anspråkslöst sätt än hos Deleuze (mer om detta senare).<sup>1</sup> Av detta fokus på frågans form följer många närliggande aspekter som är sammanvävda.

*Överblick och klarhet.* I och med att båda filosoferna distanserar sig från slutgiltiga och entydiga svar tar de också avstånd från generella lösningar. Istället kan man genom att explicera det filosofiska problemet nå en överblick och en klarhet i själva frågan.

*Det partikulära.* Att man kan nå en överblick genom att ställa en bra fråga, men inte något generellt svar, beror vidare på att det partikulära är viktigt för båda filosoferna. Om man ställer en bra fråga kommer man inte att reducera det partikulära, utan man kommer tvärtom att göra det rättvisa. Att man ställt en dålig fråga, att man nått någon typ av generellt svar, kan ofta härledas till att man reducerat och släat över det partikulära. Båda filosoferna uppmanar oss genom olika typer av begrepp – för Wittgenstein familjelikheter och för Deleuze rhizomet – att

---

<sup>1</sup> Frågan om Wittgenstein för fram en positiv filosofi eller inte är givetvis något som är omstritt inom i den akademiska forskningen kring honom. Jag förlitar mig här bl.a på en mer positiv eller konstruktiv läsning av Wittgenstein – av Tamelini kallad en komparativ dialogisk läsning – i kontrast till en skeptiskt terapeutisk wittgensteinförståelse (t. ex 2015: 35-39, 123, 132).

komma åt de partikulära sambanden mellan fenomen framom det generella och abstrakta. I förlängningen betyder det här även att man med en bra ställd fråga inte alltid når väldigt skarpa och klara gränser eller definitioner eftersom människans liv och praktik i sin komplexitet sällan låter sig uppfångas på ett sådant sätt. Annorlunda uttryckt: De viktiga filosofiska frågorna ska inte upplösa eller syntetisera det partikulära, genom dem kan man snarare belysa livets spänningar och paradoxer.

*Filosofi som oupplösligt förenat med praktik och aktivitet.* På betonandet av det partikulära följer att filosofi för varken Deleuze eller Wittgenstein är något som är frånskilt livet och dess praktik, utan något som i högsta grad är sammanvävt med det. Filosofiska frågor ska vara relevanta för det praktiska livet. Det finns något skevt i frågan om vad någonting *är*: vad metafysik är, vad ett subjekt är etc. Frågan om vad något *är* kan leda till förvirringar eftersom böjelsen att vilja få svar på denna fråga får som följd att man plockar ut saker ur sin kontext samt sitt blivande och försöker definiera dem på ett entydigt sätt. Frågan för Deleuze och Wittgenstein är alltså inte så mycket vad något *är*, utan vad det *gör* eller *kan göra*. Det finns speciellt hos Deleuze, men även hos Wittgenstein, en tanke om att livet och dess aspekter är under utveckling, att de befinner sig i ett blivande. Deleuze tröttnar inte på att citera Spinoza för att göra denna poäng: vi vet ännu inte vad en kropp kan (Deleuze 2004b: 91). Wittgenstein betonar möjligheten att utveckla språk och språkspel (Wittgenstein 2012: §23). Vi förstår meningen av olika ord genom att titta på de specifika sammanhang där de används och vilken funktion de spelar (Wittgenstein 2012: §43). Vilka sammanhang och begrepp vi skapar i framtiden är dock någonting som är öppet och som oundvikligen kommer att förändras.

*Etiken i centrum.* Praktiken hänger även ihop med ett gemensamt fokus på etik, fastän detta kommer till uttryck på väldigt olika sätt (det här är det huvudsakliga temat för nästa kapitel). Betoningen på det partikulära och det processuella kan i båda fallen leda till ett undergrävande av en systembyggande normativ etik. Etik handlar om livet och dess konkreta komplexiteter och om vårt kvalitativa sätt att vara i världen. Frågans form tål att betonas ännu en gång i detta sammanhang. Vad skulle det betyda om man faktiskt kunde få svar på ett etiskt problem? Det skulle i högsta grad vara något suspekt, eftersom vi då skulle riskera att eliminera frågan ur det praktiska livets sfär. Men genom att ställa en bra fråga kan man få en överblick i etiska svårigheter utan att reducera dess fundamentalt praktiska plats i livet.

*Öppenhet bortom förklaring.* Vidare betyder det här att filosofin inte ska pressa sig på och göra våld på världen genom att teoretisera om den, det finns en öppenhet och direktet i vår relation till världen (även om denna öppenhet kan ta sig våldsamma uttryck). Det tidigare

citaten av Wittgenstein visade på denna tendens hos honom: beskrivningen ska ta förklaringsstället. Wittgenstein betonar detta ännu mera på ett annat ställe:

Filosofin ställer bara fram allt till beskådande och förklarar eller härleder ingenting. – Då allt ligger i öppen dag, finns det heller inget att förklara. Ty vad som eventuellt är fördolt, intresserar oss inte.

”Filosofi” kunde man också kalla det som är möjligt före alla upptäckter och uppfinningar. (Wittgenstein 2012: §126)

Det finns dock här en viss spänning hos Wittgenstein. Man kan få intrycket att eftersom allt ligger i öppen dag skulle det vara en lätt sak att bedriva filosofi eller upplösa dess problem. Poängen är snarare den motsatta: att beskriva någonting är just det svåra med filosofi. Wittgenstein skriver bara lite efter det tidigare citatet:

Tingens för oss viktigaste aspekter är fördolda genom sin enkelhet och alldaglighet. (Man kan inte märka en sak – därför att man alltid har den för ögonen.) De egentliga grundvalarna för sin forskning uppmärksammar människan inte alls. Om inte just *detta* någon gång slagit henne. – Och det vill säga: Vi märker inte det som, när vi en gång sett det, är det mest påfallande och starkaste. (Wittgenstein 2012: §129)

Man kunde alltså säga att filosofin för Wittgenstein inte skapar någonting, allt material som behövs finns i öppen dag. Men filosofi innebär ändå en viss brytning, hos Wittgenstein beskrivs denna kanske bäst som att man ser världen i ett nytt ljus, att man upptäcker en ny aspekt av världen, eller att man förändrar sitt förhållningssätt till den.

Deleuze är inne på något snarlikt i *The logic of Sense* när han kontrasterar Platons och höjdens filosofi med pre-sokratikerna och djupets filosofi: Platon som vill ut grottan och Pre-sokratikerna som liksom vältrar sig i grottan (1990b: 127-128). I båda finns det enligt Deleuze något suspekt: Platon som genom att närma sig höjden och distansera sig från kroppen finner idéernas värld som ska fungera som en mer adekvat bild av den fysiska världen, pre-sokratikerna som snarare vill finna den djupare strukturen under ytan – de sökte efter grundelementens, vattnets och eldens, hemlighet. Den något trevande distinktionen blir kanske lite mer tydlig då man förstår att Deleuze även räknar psykoanalysen och strukturalismen till det senare. Mot dessa ställer Deleuze en ytans filosofi. Deleuzes händelsebegrepp är centralt i detta sammanhang: kontingenta krafter eller element kommer samman för att skapa något unikt och oförutsägbart i världen. På sätt och vis ligger alltså allting även för Deleuze i öppen dag, avslöjandet ligger inte i centrum för hans filosofi (Jfr. Spindler 2013: 26-27). Filosofin ska alltså inte avslöja något i världen, men den kan ge en slags överblick i en värld som vi redan står öppna inför och som ständigt förändras. Hur man når denna och i vilket syfte man gör det är dock en av de springande punkterna där filosoferna skiljer sig åt, något jag kommer in på senare.

Man kan igen koppla denna upplåtenhet och direktitet inför världen till etik. Det centrala är inte det normativa system vi måste bygga upp eller referera till då vi gör etiska beslut, utan etiken är snarare något som visar sig i hur vi hanterar den primära upplåtenheten inför världen.

*Uppluckrandet av den skarpa gränsen mellan det inre och yttre.* Det finns en kritik eller ett omtänkande av det cartesianska subjektet hos båda filosoferna: klyftan mellan tänkandet och kroppen eller det inre och det yttre är inte alls skarp. Båda betonar hur tänkandet är både förkroppsligat och inbäddat i sin omgivning. Båda betonar då i hög grad även hur tänkandet är något som vi inte kan förstå utan dess relation till det externa: tänkandet och subjektet tar form i och genom omvärlden. Om detta stämmer betyder det vidare att självkänedom inte kan handla enbart om någon typ av introspektiv kännedom, utan även, och kanske primärt, om att förstå och hantera den omgivning varigenom man blir till.

*Livsformer eller sammansättningar.* Därav även bådas ambition att hitta en utgångspunkt där denna klyfta inte är förutsatt, utan där man tvärtom kan komma åt hur människan och hennes omvärld är intimt sammanvävda, hur de är två sidor av samma mynt. Wittgenstein kommer åt det här genom hans begrepp livsform eller språkspel, medan Deleuze gör det genom begrepp som maskiner och sammansättningar. Poängen är att de praktiker och aktiviteter som människan utför alltid sker mot en viss materiell, historisk, social och politisk bakgrund, men att hon samtidigt i och med sina praktiker och aktiviteter kan förändra denna bakgrund. Det handlar om att granska förutsättningarna, eller de transcendentala villkoren, för hur det mänskliga livet utformas.

*Geografi: den situerade människan.* För Deleuze är denna poäng så central att han till och med kallat sin egen filosofi för en geofilosofi (Deleuze och Guattari 1994: 96), människan och tänkandet är en del av en ständigt rörlig geografi. Människan står i direkt relation till sin omgivning, men en omgivning som är försatt i olika flöden, och varigenom hon kan utveckla olika aspekter av sitt liv. Man ska nog inte dra alltför starka paralleller till Wittgenstein här. Men i till exempel i *Om Visshet* är det klart att han använder sig av geografi som en metafor för att redogöra för den mänskliga kulturens och gemenskapens förändring (1992: §96-99). Jag går än en gång händelserna i förväg, men redan här ser man en av de stora skillnaderna mellan Wittgenstein och Deleuze: för Wittgenstein är detta inte mer än en metafor, ett stöd för vårt tänkande, medan det för Deleuze är en ontologi.

*Kritiken av representation och bilden av tänkandet.* Vad som dock är klart är att det finns en kritik av det representationella tänkandet hos båda två. Detta går tillbaka till människans upplåtenhet inför världen och hänger ihop med en kritik av en alltför rationalistisk filosofi som intellektualiserar primitiva reaktioner och beteenden. Filosofi handlar inte om att

finna en sann modell för tänkandet (eller något annat fenomen), en modell som möjliggör en harmoni mellan tänkandet och världen. Om man är ute efter en sådan allomspännande modell har man ställt upp ett dåligt filosofiskt problem för sig. Både Wittgenstein och Deleuze uttrycker sig kritiska till statiska bilder av vad människan eller hennes tänkande innebär, modeller som är tänkta att rättfärdiga något. För Deleuze är filosofins historia något som är starkt förknippat med representation, och detta leder enligt honom till en både onödig och improduktiv form av filosofi (Deleuze 2004a: 24, 38). Mot den traditionella bilden av tänkandet ställer han upp ett kreativt och produktivt tänkande.

Härmed synliggörs villkoren för en filosofi som skulle vara fullständigt förutsättningslös: istället för att stödja sig på den moraliska Bilden av tänkandet, skulle den utgå från en radikal kritik av denna Bild och av de »postulat« som den implicerar. [...] Den måste ge upp representationens form såväl som den allmänna meningens element. Det är som om tanken inte kan börja tänka, eller ständigt börja om igen, förrän den frigjorts från Bilden och från postulaten. (Deleuze 2004a: 24)

För Wittgenstein är denna aversion kanske inte lika stark, men det är tydligt att bilder kan utgöra en slags horisont för vårt tänkande och följaktligen också kan hålla oss fångna (2012: §115). Man kunde säga att vad de båda istället för en bild av tänkandet föreslår är en slags riktning eller tendens hos tänkandet: tänkandet förblir situerat, men också vardande. Man behöver ett stöd för sitt tänkande, men man vill undvika att fastna i en stel bild av tänkandet, speciellt om den hindrar oss att se viktiga aspekter av livet i ett klart ljus. Annorlunda uttryckt: människans tänkande eller upplevelser behöver inte rättfärdigas, man måste snarare vara ärlig och uppmärksam på hur de, i varje partikulärt fall, kommer till uttryck.

*Grundlöshet.* Den mänskliga öppenheten inför världen är alltså något som för dessa filosofer är väldigt självklar, den behöver inte rationaliseras eller grundas. Det är just en sådan brist på något stadigt fundament, för till exempel moral, subjektivitet eller samhälle, som gör det konkreta livet så rikt och komplicerat. Hos Wittgenstein syns detta i diskussionen om att rättfärdiga att man följer en viss regel i *Filosofiska undersökningar*: ”När jag uttömt skälen, så har jag nått den hårda klippan och min spade viker sig. Jag är då böjd att säga: ’Just så handlar jag.’” (2012: §217). Det finns alltså å ena sidan något självklart i hur vi handlar, för det mesta reflekterar vi inte över de yttersta grunderna, och om vi skulle göra det skulle skälen ändå bottna någonstans: i den praktik eller livsform vi ingår i. Å andra sidan skriver Wittgenstein i *Om Visshet*: ”Svårigheten är att inse grundlösheten i vårt troende” (1992: §165). Det finns med andra ord inte några grunder för att ingå i en livsform snarare än en annan. Detta är inget vi, åtminstone till en början, aktivt kan välja. På samma sätt finns det inget sätt att *rationellt eller teoretiskt* tillbakavisa någons ifrågasättande av de saker som man uppfattar som självklara, eller

i förlängningen den livsform man tar del av. Paradigmexemplet är mötet mellan två människor från olika kulturer: det finns inget sätt att på förhand avgöra hur detta möte kommer att utspelas just eftersom det finns ett element av grundlöshet i livsformerna. En möjlighet är att en av personerna kommer att kunna se sig själv utifrån, att hen får upp ögonen för att det finns andra sätt att förstå vissa fenomen, att hen till och med kunde lära sig något nytt. En annan möjlighet är att hen helt förnekar det den andra försöker visa på. Denna reaktion är precis lika lämplig som att försöka argumentera eftersom det handlar om en krock mellan livsformer, det finns inget sätt att på förhand avgöra reglerna för mötet eftersom det är just det som står på spel. I mötet kan vi bli varse grundlösheten för vissa av våra aktiviteter eller trosföreställningar (Bax 2011:135-136; Moi 2017: 170-171). Vad man kan säga är dock att sättet man bemöter den andre på säger något om ens moraliska förhållningssätt. Möten kan förändra liv, men förändringen sker då på ett annat plan än det teoretiska och på andra sätt än genom argumentation. Det finns ingen yttersta orsak för våra praktiker, ändå vävs de samman till ett meningsfullt liv. Ur ett perspektiv är alltså våra aktiviteter och uttalanden självklara, men ur ett annat perspektiv finns det något grundlöst i dem.

Man kunde säga att Deleuzes ontologi bygger på grundlöshet, något jag redogör för mer utförligt i nästa avdelning, men som jag redan nu nämner något om. Deleuze bygger upp en ontologi där allting befinner sig i ett blivande, där olika processer griper in i varandra på innovativa sätt för att ge upphov till något fundamentalt nytt. Själva förutsättningen för denna ontologi är att det finns en relativ stabilitet i processer, men att de samtidigt aldrig på något fundamentalt sätt är grundade, vilket skulle betyda att de befinner sig utanför ett blivande. Bristen på en stabil grund – samt öppenheten eller direktheten som den medför – möjliggör blivande och experimentering.

Att jag redogjort för alla dessa likheter i samma veva beror på att de är så intimt sammanvävda och jag velat ge en viss överblick innan jag går vidare till mera specifika frågor.

### 2.3 Divergenser: Livsform och sammansättning

Med den här bakgrunden kan jag föra en lite mer allmän diskussion om de olika sätten att bedriva filosofi: hur andan och anspråken skiljer sig åt. Jag vill återgå till frågan om livsformen eller sammansättningen och filosofins uppgift att belysa dessa, det här är ett centralt tema i denna avhandling. För att behandla en större yta på en enda gång kommer jag nu oundvikligen att upprepa mig själv.

### 2.3.1 Wittgenstein

Människans tänkande och praktiker är situerade mot en viss bakgrund. För Wittgenstein finns det vissa förgivettaganden som fungerar som själva förutsättningarna för att vi ska kunna fungera som vi gör – de är förutsättningar för att det mänskliga livet ska utformas som det gör (t. ex Wittgenstein 1992: §357-360). På sätt och vis ligger dessa förgivettaganden i öppen dag, men på ett annat sätt är de dolda genom sin alldaglighet, något jag tidigare pekade på. Vad jag är intresserad av är hur bakgrunden eller livsformen hänger ihop med moraliska, existentiella och politiska aspekter av våra liv.

Man kan fråga sig varför man alls är intresserad av att beskriva bakgrunden som möjliggör vårt handlande och tänkande. Att man vill bli klar över en livsform förutsätter ett visst syfte – man kan inte bli klar över hela livsformen, men över en aspekt av den. Att man alls ställer en viss fråga tyder på en oklarhet, att det finns ett icke-funktionerande eller problem. Frågans förutsättning är att något är oklart och att man behöver klarhet.

Utgångspunkten för Wittgensteins filosofi är ofta att andra filosofer enligt honom ställt dåliga frågor och hamnat på villospår. Hans upplösning av dessa pseudoproblem inom filosofi pekar tillbaka på vardagslivet. Ett av syftena med att bedriva filosofi är alltså att komma ut ur filosofin, att komma till ro i vardagslivet (Wittgenstein 2012: §133). Här finns en viss spänning: att komma till ro tycks inte betyda att filosofin inte har något positivt att komma med, att det skulle vara en onödig verksamhet. Inte heller kan det, i min läsning, betyda en passivitet i vardagen, eftersom Wittgenstein filosofi på många sätt centrerar kring aktivitet.<sup>2</sup>

Jag ska ge ett exempel på Wittgensteins positiva filosofi och hur den leder till vardagslivets etik. Då Wittgenstein ställer sig kritisk till en metafysisk interioritet, eller till att vi refererar till något inom oss som andra inte har tillgång till då vi uttrycker oss (t. ex 2012 §139-142 och privatspråksargumentet §243-315), slutar det här inte vid att endast demolera det inre livet. Tvärtom bidrar Wittgenstein med en mer nyanserad bild av vad det inre livet är. Den representationella bilden av människan, där varje psykologiskt begrepp refererar till något inre, förutsätter en radikal klyfta mellan det inre och det yttre. Med denna utgångspunkt är det som att det finns någonting mystiskt i att man faktiskt lyckas förmedla vad man upplever åt någon. I kontrast är uttryck om det inre för Wittgenstein oförmedlade, de uttrycker direkt något om det psykologiska tillståndet (t.ex Wittgenstein 2012: 206; Jfr. Cook 1992 162-165; Jfr. Bax 2011: 67-68). Det inre tar plats och form i det yttre. Frågan om vad det är vi refererar till när vi

---

<sup>2</sup> Igen har detta att göra med den Wittgensteinläsning jag ansluter mig till: dialogiskt konstruktiv snarare än terapeutiskt skeptisk.

uttrycker oss, eller hur vi kan härleda fram en annan människas inre liv med utgångspunkt i en radikal solipsism, är inte problem för Wittgenstein. De är skenproblem som spårat ur, som skiftar fokus från vardagslivet till oproduktiva teoretiska huvudbry. I den mån Wittgensteins filosofi är en anti-filosofi är den samtidigt positiv genom att försätta det mänskliga livet i sin vardag. Genom Wittgensteins filosofi kan man peka på vardagslivets och etikens centralitet. Detta betyder alltså inte att man ska teoretisera om det, utan snarare att man kan visa på eller beskriva den moraliska kvalitet varigenom man kan närma sig världen (t. ex Bax 2011: 90-91; Diamond 1996: 100-102).

Wittgenstein skriver sällan explicit om moralfilosofi, och ännu mindre om politisk filosofi. Det finns dock inom båda områdena många uttolkare. Utgångspunkten hos både de moralfilosofier och politiska filosofer efter Wittgenstein som jag är sympatisk till är att vår moraliska förståelse hänger ihop med själva vårt sätt att erfara omvärlden, vilket i sin tur har sina rötter i den livsform vi tar del av (några av moralfilosoferna är Peter Winch, Cora Diamond, Iris Murdoch, John Cook; några av de politiska filosoferna är Michael Tamelini, David Cerbone och Linda Zerilli). Våra begrepp är intimt sammanvävda med vår värld, dessa går inte att separera. Ett vanligt sätt att förklara det här är att det finns en intern relation mellan våra begrepp och fenomen eller fakta i världen (t. ex Hertzberg 2011: 352-353; Cerbone 2003: 56-59; Winch 1990: 107-109). En följd av detta är att det inte finns någon neutral eller negativ kritik av vare sig ett filosofiskt projekt, en moralisk hållning eller en politisk ideologi. En kritik bottnar alltid i ett visst sätt att uppfatta världen – kritiken bottnar inte i ett tomrum eller i något neutralt –, och själva kritiken kan vara ett värdefullt sätt att utveckla och bättre förstå sig på sina egna värderingar och åsikter. Detta är ytterligare ett avseende i vilket det wittgensteinianska sättet att närma sig ett problem inte endast tyder på en anti-filosofi.

Att Wittgenstein lyfter fram beskrivningen framför förklaringen leder till ett större fokus på vardagslivets praktik, etik och politik, det är i alla fall en av utgångspunkterna i denna avhandling. Syftet med att beskriva en aspekt av en livsform är ofta att dels komma bort från teoretiska förvirringar – med andra ord att bedriva filosofi på en annan nivå –, och dels att se det etiska och praktiska livet i ett klarare ljus. Vad man sedan gör i sitt etiska och praktiska liv är något filosofi inte kan svara på, men med hjälp av filosofi kan man ge en viss överblick och klarhet i dessa frågor.

Att få klarhet i filosofiska, etiska eller politiska frågor betyder samtidig att få klarhet i en viss livsform, eller en aspekt av en livsform. En förståelse för hur livsformen utformats som den gjort innebär i förlängningen att man kan få upp ögonen för de källor som format ens eget



tänkande och de egna värderingarna.<sup>3</sup> Men även förståelsen av en annan livsform kan vara ett sätt att förstå sig själv bättre genom att det möjliggör att man får syn på de saker man tagit för givet.<sup>4</sup> Då etiska eller politiska problem uppstår är de varken teoretiska eller monologiska. De är snarare praktiska problem som befinner sig i vardagslivets sfär å ena sidan, och dialogiska å andra sidan. Annars vore det oklart hur våra moraliska eller politiska problem alls uppstod, och ännu mer hur vi skulle gå tillväga för att hantera dem.

### 2.3.2 Deleuze

Jag kontrasterar i denna avdelning vissa av de poänger jag just gjorde med Deleuzes filosofi. För att göra detta krävs det dock en viss förståelse för Deleuzes filosofiska projekt överlag. Jag kommer alltså att ta upp aspekter av Deleuzes filosofi som inte explicit har att göra med politik eller etik bara för att skapa en översiktlig bild av hans filosofi.

I kontrast till Wittgenstein verkar Deleuze inte bara vilja peka på och klargöra den praktiska och etiska sfärens betydelse i våra liv, han vill även säga något om hur denna sfär faktiskt fungerar – han vill säga något om dess ontologi. Men Deleuze vill snarare än att komma åt universella lagar för människan eller naturen skönja förutsättningarna för produktionen av något nytt (Dosse 2010: 167-168). I den mån Deleuze är metafysiker skiljer han sig från de systembyggare som filosofins historia är full av genom att ett av hans grundantagande för sitt filosofiska system är att det är ett öppet system i blivande.

Deleuze förespråkar en skillnadens och relationens ontologi. Skillnad ska inte förstås som skillnad i distinktion, skillnaden mellan två saker skulle alltså bara vara en empirisk skillnad. Snarare är det frågan om skillnad som en slags primär ontologisk kraft, det är denna skillnad som *ger upphov* till själva möjligheten till jämförelse och bestämdhet (Deleuze 1994: 28). Deleuze kunde även kallas en processmetafysiker. Ett sätt att förstå den ontologi han målar upp är att tänka sig en ständigt pågående och utvecklande kaskad (Jfr. Delanda 2005: 12-15). Det är en monism i meningen att allting uttrycks genom denna kaskad, men samtidigt ger kaskaden oupphörligen upphov till skillnad och pluralitet (Deleuze och Guattari 1987: 20-21). Eftersom det är en metafysik ska detta alltså gälla för alla olika nivåer: den oorganiska sfären från de minsta till de största processerna, organiskt liv, människans etik, hennes samhälle,

---

<sup>3</sup> Jag tänker här till exempel på Charles Taylors *Sources of the Self*, där han i historien försöker hitta källorna som bidragit till de strömmar som formar våra moraliska och politiska självförståelser än idag.

<sup>4</sup> Jag tänker här på Peter Winchs *Understanding a Primitive Society* och *Can we understand ourselves?*.

hennes konst etc. Det är även en platt ontologi, det finns för Deleuze ingen normativ hierarki mellan de olika sfärerna, och det finns heller ingen skarp gräns mellan de olika sfärerna.

Deleuze vill förse materien själv med en kreativ kraft eller *autopoiesis*, materien själv är tillräcklig för att organisera sig och utvecklas. Ett av de återkommande exemplen för att illustrera dessa poänger är förhållandet mellan getingen och orkidén. Poängen med denna relation tycks vara att det inte finns något nödvändigt i den, getingen och orkidén har väldigt olika genealogier. Ändå uppstår det en relation mellan dem, en relation som varken handlar om imitation eller likhet. Det handlar snarare om något som Deleuze (och Guattari) kallar en aparallel utveckling, något som sker *mellan* getingen och orkidén, ett överflöd som försätter dem båda i ett blivande och som ger upphov till något nytt. Ett nytt "block" av verklighet där getingen blir orkidéns reproduktionsapparat och orkidén blir ett könsorgan för getingen (Deleuze och Guattari 1987: 10). Poängen för Deleuze (och Guattari) är att denna modell ska illustrera alla former av blivande. Blivandet är ett överflöd som uppstår i de *externa relationerna* mellan två flöden som kan vara väldigt olika. De kopplas ihop och i en aparallel utveckling ger de upphov till något nytt.

De begrepp som Deleuze skapar handlar om att belysa olika element av den värld som han menar att befinner sig i blivande. Till exempel distinktionen mellan det molara och molekylära. Med denna distinktion – som aldrig är skarp – ska man kunna belysa i vilken grad en viss sfär flyter, eller annorlunda uttryckt, i vilken grad skillnadens spontana flöde är möjliggjort. För enkelhetens skull kan jag som exempel ta samhällslivet, fastän man bör komma ihåg att poängen för Deleuze är att hans begrepp i princip ska kunna ta fasta på vilket fenomen som helst. Om samhället och dess institutioner får en fast form – där dess intressen, behov och mål är klara (Deleuze och Guattari 1983: 292, 376-377) – kommer det att leda till hierarkier som stävjar och passiverar mänsklig utveckling. Molar strukturer bildar helheter – som organismer – som delarna är underkastade. Det molekylära ska ta fasta på de ständiga friktionerna som de underordnade delarna uppvisar gentemot den molara helheten, de ständiga misstagen och överflödet. Och även potentialen hos delarna att bryta sig loss ur helheten och bilda nya typer av sammansättningar där intressen och mål inte är klara, utan där det molekylära begäret överskrider dessa i ett experimenterande för att ge upphov till nya intentionaliteter, mål och intressen. Både molar och molekylära sammansättningar fungerar alltså som maskiner som producerar, men medan det molar producerar färdiga produkter fungerar det molekylära som både produkter och enheter för vidare produktion (t.ex Deleuze och Guattari 1983: 16-17, 290; Jfr Spindler 2013: 80-81). Eller för att uttrycka det i ett annat par av Deleuze och Guattaris mest kända begrepp: deterritorialisering och reterritorisering. Deterritorialiseringen, om vi

fortsätter med samhällslivet som exempel, innebär en rörelse bort från färdiga strukturer med de roller, mål och intressen de förutsätter. Deterritorialiseringen för med sig en reterritorialisering, en ny typ av organisering. Men denna nya form kan föra med sig precis lika mycket stävande av kreativitet och cementering av roller, även här lurar alltså risken att en stelnad struktur tar form. Vad Deleuze (och Guattari) tycks förespråka är alltså en ständig men aldrig förhastad deterritorialisering (Deleuze och Guattari 1987: 160-161). Ett konkret exempel skulle kunna vara La Borde, den psykiatriska institution där Guattari var aktiv största delen av sitt liv. La Borde var inte organiserat enligt en hierarkisk struktur med klara uppgifter, utan det fanns ett roterande system av uppgifter och ansvarsområden där både patienter och anställda i olika rang delade på arbetsuppgifterna. Målet var både flexibilitet i roller hos de anställda och att patienterna skulle uppmuntras till att ta del av de gemensamma aktiviteterna, även om ingendera av dessa processer var smärtfria (Dosse 2010: 55-59).

Med denna skissartade överblick över Deleuze metafysik kan man också förstå hur Deleuze skiljer sig från Wittgenstein i frågan om sättet att förstå bakgrunden mot vilken våra liv utspelar sig. För det första kan man dock nu även bättre förstå poängen jag försökte göra tidigare, att Deleuze metafysik är en metafysik i blivande. Inom den Deleuzianska världsbildens logik finns det ingenting som inte är försatt i ett blivande, och förhoppningsvis i ett kreativt blivande. Om olika aspekter av världen är i blivande – samhället, kulturen, konsten och identiteter – kan filosofin aldrig heller bli färdig med dessa, utan den utvecklas parallellt och tillsammans med dem. För Deleuze betyder det här en möjlighet till radikalt experimenterande, i livet och i filosofin. Det betyder att dörren står öppen för att *göra* metafysik. Men vad metafysik är finns det ingen måttstock för, det visar sig snarare i den användning det får. Den klarhet man kan nå genom filosofi är enbart ett led i ett vidare experimenterande (Jfr Spindler 2013: 47-48). Medan det hos Wittgenstein finns en uppfattning om att filosofin inte ska skapa något, endast klargöra förvirringar och uppmärksamma det som vi redan vet, har filosofin hos Deleuze en produktiv roll.

Då Deleuze närmar sig en livsform eller en sammansättning är det följaktligen mindre frågan om en beskrivning än en analys av den. Analysen fungerar endast som ett led, ett verktyg, för vidare experimentering. Det handlar inte för Deleuze (och Guattari) om varken tolkning eller en rent teoretisk analys, utan analysen är pragmatisk, den är redan försatt i livet (Deleuze och Guattari 1983: 339; Deleuze och Guattari 1987: 227). Det begrepp som uttrycker denna typ av analys är schizoanalys.

Det handlar [i schizoanalysen] om att hitta var och ens begärande maskiner, hur dessa maskiner fungerar, med vilka synteser, vilka motorrusningar, vilka konstitutiva feltändningar, med vilka flöden, vilka kedjor, vilka blivanden i varje enskilt fall. Så kan denna positiva uppgift inte heller skiljas från de oundgängliga förstörelserna, från förstörelsen av de molara helheter, strukturer och representationer som hindrar maskinen från att fungera. (Deleuze och Guattari 2016: 445)

Schizoanalys är med andra ord inte ett distanserat betraktande av livsformen, utan ett experimenterande där man lär sig att få syn på och förstå i samma mån som man lär sig vad man är förmögen till, då man överskrider sina egna gränser. Vi skapar nya aspekter av livet genom experimenterandet, och då kartlägger vi även dessa aspekter för att möjliggöra en vidare experimentering genom dem (Deleuze och Guattari 1987: 12-15). Genom kartläggningen, genom det praktiska engagemanget i olika sfärer av livet, förstår man hur experimenterandet blir möjligt, man lär sig att se hur man ska närma sig någonting för att möjliggöra vidare experimentering.

Här finns alltså vissa paralleller till Wittgenstein. Båda tar avstånd från en rationalistisk och representationell bild av människan och filosofin, och i samma veva från en monologisk bild av vad människan är. Båda är intresserade av hur man ska förstå människans relation till den bakgrund hon formas mot. Men sättet att närma sig dessa poänger är fundamentalt annorlunda: Deleuze ser det mänskliga livet i tandem med materiella om än kreativa processer, medan filosofi för Wittgenstein alltid är hänvisad till människans specifika sätt att öppna sig för och erfara världen. Medan Deleuzes filosofi syftar till att komma åt det kroppsliga och materiella hos (eller snarare bortom) människan, är filosofi för Wittgenstein anmärkningar om vad det mänskliga livet innebär. Vidare finns det i schizoanalysen en ständig riktning framåt mot rörelsen och experimenterandet. Hos Wittgenstein får detta fokus på skapelse träda i bakgrunden för att se en ny aspekt av livet eller förändra vår relation till vårt språk. Annorlunda uttryckt: medan Deleuzes filosofi tar fasta på externa relationer mellan materiella processer tar den wittgensteinianska filosofin fasta på den interna relationen mellan begreppen och fenomenen i det mänskliga livet. Dessa olika sätt eller denna olika anda att bedriva filosofi avspeglar sig i olika anspråk: Deleuze förblir i slutändan en metafysiker medan sådana systematiska anspråk inte finns hos Wittgenstein.

## 2.4 Avslutande kommentarer

Jag har i detta kapitel börjat med att belysa de överlappande områden som finns mellan Wittgenstein och Deleuze, för att på så sätt även komma åt de spänningsförhållanden som inte går att reducera. Några av likheterna var: det gemensamma intresset för den filosofiska frågans form eller uppgift, syftet med den att nå en överblick, och fokuset på det partikulära. Dessutom filosofi som oupplösligt sammanvävt med praktik och etik, vilket vidare förutsätter en slags öppenhet eller direkthet i människans relation till världen. Följaktligen finns det även ett gemensamt fokus på upplösningen av en skarp gräns mellan det inre och det yttre, ett fokus på livsformen eller hur människan är situerad i världen, och en kritik av representation och rationalism inom filosofin. Att jag lyft upp dessa likheter beror dels på att de visar i vilken riktning en enligt mig fruktbar filosofi går och dels på att jag velat ge en överblick över teman som kommer att vara relevanta i denna avhandling.

Det har i beskrivningen av likheterna blivit uppenbart att det konstant finns något som drar filosoferna isär. Trots de många gemensamma utgångspunkterna och områdena för intresse har Wittgenstein och Deleuze dels väldigt olika sätt att bedriva filosofi och dels olika anspråk med filosofi. *De olika sätten att bedriva filosofi och de olika anspråken kommer att forma vilken etik och vilken politisk filosofi som möjliggörs.* Att visa på detta är en central del av denna avhandling, något jag kommer att ägna de resterande kapitlen åt.

Wittgenstein är främst intresserad av att upplösa metafysiska spetsfundigheter och försätta människan i vardagen, men även att ge en klar bild av fenomenen i livet för att man ska se sin praktiska ställning i världen. Detta leder till moralen och politiken i vardagen, men utan att filosofin kan göra så mycket annat än att beskriva och klargöra. Våra begrepp visar på något centralt om människans sätt att vara i världen, det finns alltså inget klart sätt att separera världen från språket. Av denna orsak handlar Wittgensteins filosofi mindre om att förändra språket eller världen än om att förändra vår relation till dessa (t. ex Moi 2017: 156-158; Cerbone 2003: 59-61). Man kan dock fråga sig om inte själva akten av att se något i ett nytt ljus är något produktivt, om det inte även hos Wittgenstein finns ett experimentellt element som gör att han ligger närmare Deleuze här än vad man skulle tro.

Deleuze strävar i kontrast konstant mot metafysiken som en nödvändighet i en värld i förändring, även om man kan argumentera för att han gör det på ett praktiskt sätt och bortom det enhetliga systemet. Hans filosofi är på många sätt en reaktion på den lingvistiska vändningen inom filosofi, som Wittgenstein till stor del bidragit till, och det skenbart totala intresset för det mänskliga livet och språket som den gett upphov till. Han föredrar framför detta

en slags naturfilosofi eller materialism. Deleuze (och Guattaris) schizoanalys är framåtriktad, i den mån man får syn på hur man är situerad i ett sammanhang syftar det endast till experimentering och överskridande. Denna affirmationens etik syftar alltså inte till att se saker i ett nytt ljus, utan snarare till att experimentera och ge upphov till något nytt.

Ett annat sätt att försöka komma åt både skillnaden i anda och anspråk är att det hos båda finns ett kaotiskt eller grundlöst element till världen, vilket även fungerar som en slags förutsättning för etiskt och politiskt blivande. Skillnaden ligger i hur man närmar sig det här. Deleuzes utgångspunkt är ett kaos, människan kommer i efterhand och lägger ut ett plan, gör världen begripligt som ett snitt av detta kaos (t.ex Deleuze och Guattari 1994: 311-313). Det är en konstruktivistisk filosofi där människans relation till och utveckling i världen är aktiv. Frågan om världen och dess kaos kommer aldrig upp på radarn hos Wittgenstein på det här sättet. Wittgenstein börjar hos människan och den livsform hon befinner sig i, grundlösheten är högst något som visar sig då hon möter sina gränser, då hon har problem att förstå en annan åsikt eller livsform. Båda vill alltså framhäva människans öppenhet inför världen och möjlighet till blivande, men medan dessa för Wittgenstein är saker som visar sig i livet och som vi måste förhålla oss till, tycks Deleuze ibland överskrida det här och postulera dem som grundbultar i hans metafysisk. Hos Deleuze tycks det stundvis finnas ett behov av att uttömma genom filosofin, vilket leder honom till ontologin, medan det för Wittgenstein räcker med metoder som kan klargöra eller upplösa ett visst problem i ett visst syfte.

Man kan nu fråga sig vad man skulle vinna på att förlägga öppenheten eller blivandet till metafysiken, och vad det avslöjar om ens böjelser. Deleuze tycks kunna värja sig genom att peka på att han *gör* snarare än postulerar metafysik. Då skulle metafysik vara en aktivitet och ett blivande, något som visar sig genom sin relevans, inte något färdigt eller grundande. Deleuze tycks dock ofta vackla mellan att postulera världens grundbeståndsdel som begär, skillnad eller överflöd och att, mer i likhet med Wittgenstein, endast visa på partikulära fall där dessa kommer till uttryck och spelar en central roll i människans liv, något man inte kan fånga i ett filosofiskt ramverk. Orsaken att jag lyfter upp det här är att jag tror att det förra skulle undergräva Deleuzes egna projekt, det skulle innebära ett grundläggande som går stick i stäv med den allmänna anda i vilken han bedriver filosofi.

Kort sagt innebär Deleuzes filosofi i kontrast till Wittgensteins en materialistisk ontologi snarare än en uppsättning filosofiska metoder, en teori om hur saker *är* (i blivande) snarare än ett sätt att komma åt olika aspekter av fenomen, en metafysik snarare än en återvändo till vardagslivet, ett intresse för den externa relationen mellan materiella processer snarare än den interna relationen mellan ett begrepp och ett fenomen, och en skapelse av något nytt snarare

än en förändring av vår relation till världen och språket. Allt detta leder till en fundamental olikhet både i filosofisk anda och filosofiska anspråk. Vad som är centralt i det överlappande området mellan Wittgenstein och Deleuze är att filosofin inte primärt ska rättfärdiga, representera, förklara eller teoretisera om livet. Filosofi rör sig parallellt med livet, den funktion filosofin kan ha visar sig i hur man med hjälp av den kan nå klarhet i eller hantera konkreta situationer eller problem. Filosofi ska i huvudsak användas och praktiseras. Den centrala frågan blir då: Vilken filosofi leder till en beskrivning av livet som gör det rättvisa i dess rikedom av aspekter, och som gör att man ser sitt handlande klarare än tidigare?

### 3. Moraliskt blivande: mellan Deleuzes immanenta etik och transcendent moral

#### 3.1 Inledning

Michel Foucault skriver i förordet till *Anti-Oedipus*: ”I would say that *Anti-Oedipus* (may its authors forgive me) is a book of ethics, the first book of ethics to be written in France in quite a long time [...]” (Deleuze och Guattari 1983: xiii). Den här meningen citeras ofta i sekundärlitteraturen om Deleuze, och jag tror det finns något viktigt i den. Om man vill förstå Deleuze som filosof måste man läsa inte bara *Anti-Oedipus* som ett verk om etik, utan hela hans författarskap som något som kretsar kring det. Samtidigt är det uppenbart att den etik som Deleuze målar fram för många måste te sig som bisarr. Den skiljer sig på väldigt radikala sätt från moralfilosofi i nästan vilken annan form som helst. Samma vitalism som genomströmmar Deleuzes författarskap överlag kommer även till uttryck i hans bild av etik.

There’s a profound link between signs, events, life, and vitalism: the power of nonorganic life that can be found in a line that’s drawn, a line of writing, a line of music. It’s organisms that die, not life. Any work of art points a way through for life, finds a way through the cracks. Everything I’ve written is vitalistic, at least I hope it is [...]. (Deleuze 1995:143)

Det här kapitlet består av tre delar. I den första delen nystar jag i Deleuzes immanenta etik för att förklara hur och varför den får sin form. Eftersom etik är så centralt för Deleuze blir det även en allmän överblick av andan varigenom han bedriver filosofi. I den andra delen problematiserar jag etiken. Deleuze lyckas sätta fingret på vissa problem inom normativ moralfilosofi och dessutom ställa frågorna om moralens plats i livet på ett fruktbart sätt. Trots det blir hans eget alternativ dels osammanhängande och dels ett distanserande från den mänskliga och intentionella sfär där moraliska problem uppstår. I den tredje delen visar jag med hjälp av Rush Rhees – som en representant för filosofi i en wittgensteiniansk anda – på att man kan avvärja en transcendent moralfilosofi och ge utrymme för blivande utan att postulera en immanent etik på det sätt Deleuze gör. Begreppet förståelse – med alla de konkreta problem det för med sig – kommer att ersätta deleuzianska begrepp som affekt och affirmation.

Daniel Smith har gett två skäl till att han föredrar Deleuzes immanenta filosofi framför filosofi i en transcendent anda, dit han räknar till exempel Derrida och Lévinas. Det första skälet är den immanenta filosofins demystifierande roll – den blottlägger transcendent metafysik som illusorisk och förvirrad (Smith 2003: 61). Det andra och viktigare skälet har att göra med den immanenta filosofin som en fundamentalt praktisk filosofi som kretsar kring etik och politik.



The ethical themes one finds in transcendent philosophies such as those of Levinas and Derrida - an absolute responsibility for the other that I can never assume, or an infinite call to justice that I can never satisfy - are, from the point of view of immanence, imperatives whose effect is to separate me from my capacity to act. From the viewpoint of immanence, in other words, *transcendence represents my slavery and impotence reduced to its lowest point*: the absolute demand to do the absolutely impossible is nothing other than the concept of impotence raised to infinity. (Smith 2003: 62-63)

Både Deleuzes egen filosofi och filosofin i hans anda verkar alltså ge upphov till en väldigt skarp klyfta mellan immanent och transcendent filosofi, något som enligt mig är förvirrat. Att visa på detta kommer att fungera som en underström i det här kapitlet. Wittgensteins filosofi kan å ena sidan fungera som demystifierande och å andra sidan kan man med hjälp av den peka på vikten av det moraliska och politiska engagemanget. Båda lyckas man med *utan* att hamna i metafysik i någon form och bortom distinktionen mellan immanent och transcendent filosofi så som den här förstås.

### 3.2 Spinozistisk vitalism

En av Deleuzes stora influenser var Baruch Spinoza, och detta gäller speciellt i hans förståelse av etik. Deleuze skrev två monografier om Spinoza och återkom till honom i många av sina andra verk. Med det sagt är hans texter om Spinoza, liksom alla andra filosofer han skrivit monografier om, mindre en exegetik och mer en slags närläsning där vissa element dislokteras eller förskjuts för att ge upphov till något kreativt (Deleuze 1995: 6). Denna avdelning handlar alltså om Deleuzes läsning och förståelse av Spinoza, inte Spinoza själv. Jag kommer att redogöra för Deleuzes etik främst med utgångspunkt i kapitlet "Om skillnaden mellan Spinozas *Etiken* och en moral" i hans första bok om Spinoza. Den mest centrala distinktionen i detta kapitel är mellan den transcendentala moralen och den immanenta etiken. Den förra är en instans enligt vilken värdena gott och ont får sin mening, medan den senare går bortom gott och ont, den handlar endast om "den immanenta kraft som bestämmer existenssättens kvalitativa skillnad som bra/dåligt" (Deleuze 2004b: 95).

Distinktionen får sin början genom att Spinoza enligt Deleuze avskaffar själens företräde framför kroppen. "Man vet inte vad kroppen kan..." är ett citat av Spinoza som Deleuze återkommer till (Deleuze 2004b: 91). Vad Spinoza enligt Deleuze öppnar upp för är att det hos kroppen finns något som överskrider kunskapen man har om den, och att det på

samma sätt i tänkandet finns något som överskrider medvetandet man har om det (Deleuze 2004b: 91-92). Det finns alltså både ett omedvetet hos tänkandet och ett okänt hos kroppen.

Att det finns ett omedvetet hos tänkandet leder till konsekvenser för medvetandet: medvetandet blir en plats där illusioner äger rum. Medvetandet tar endast emot verkningar utan att bli klar över deras orsaker. Inom orsakernas ordning gäller att varje kropp eller varje idé består av vissa förhållanden som subsumerar delarna av den kroppen eller idén. Vad som blir centralt är mötet mellan olika kroppar och idéer: ibland leder det till att de kombineras och bildar en mäktigare enhet, andra gånger tas den ena isär av den andra och bryter alltså ner dess förhållanden. ”Orsakernas ordning är alltså en ordning för sammansättande av och särande på förhållandena, och den affekterar hela naturen i det oändliga” (Deleuze 2004b: 92). Det är alltså denna orsakernas ordning medvetandet inte kommer åt. Människan som en medveten varelse kommer endast åt verkan av sammansättanden och säranden. Verkan är antingen glädje eller sorg: glädje då man möter en kropp eller idé och sätts samman med den, sorg då en kropp eller idé hotar vår egen koherens. ”Kort sagt: förutsättningarna under vilka vi har kunskap om saker och blir medvetna om oss själva dömer oss till att *inte ha annat än inadekvata idéer*, förvirrade och förvanskade; verkningar skilda från sina egentliga orsaker” (Deleuze 2004b: 92). Man ser alltså redan här att något centralt för denna etik är att kvalitativa skillnaderna grundar sig på kvantitativa skillnader. Etiken kommer då att grunda sig i naturen, något jag kommer in på senare.

Medvetandet är alltså inte något givet, det måste själv ha sin orsak. Detta gör att Spinoza enligt Deleuze ger driften en central ställning.

Driften blir inte någonting annat än den strävan varmed var sak bemödar sig att ihärdiga i sitt vara, varje kropp i utsträckningen, varje själ eller idé i tänkandet (*conatus*). Då denna strävan får oss att handla olika beroende på de objekt vi möter, måste vi säga att denna strävan i varje ögonblick är bestämd av affektioner som härrör från objekten. *Det är de här bestämmande affektionerna som nödvändigtvis är orsaken till medvetandet om conatus.* (Deleuze 2004b: 93)

Affekterna är oskiljaktiga från de möten som antingen sätter oss samman eller tar oss isär, och blir då följaktligen, enligt Deleuze, oskiljaktiga från glädje och sorg. Medvetandet blir alltså en kontinuerlig känsla av övergång, antingen från mer till mindre eller mindre till mer, ett ”vittne till *conatus* variationer” (Deleuze 2004b: 93). Medvetandet har alltså ett informativt värde, men bara information som är förvirrad och förvanskad – det når inte till orsakerna, endast verkan.

Den transcendentia lagen eller omdömet system utgör delar av medvetandets illusioner och de blir på så sätt förknippade med okunskap. Det är, med denna logik, när man inte förstår som det blir möjligt att moralisera. När man inte förstår en lag framträder det som något inom

moralens sfär, till exempel som ett bud eller förbud. Paradigmexemplet blir här giftet. Adam förstår inte orsakerna till förhållandet mellan sin kropp och frukten: att frukten fungerar som ett gift som bestämmer delarna i Adams kropp till att ingå i ett förhållande som inte motsvarar hans essens (essens ska inte här förstås i någon traditionell metafysisk mening, något jag kommer till snart). Istället förstår han det som Guds ord om ett förbud, något som befinner sig inom den moraliska sfären. Det är skillnaden mellan bra och dåligt, vilken ersätter skillnaden mellan gott och ont, som blir själva grunden för denna etik.

Bra – det är när en kropp direkt sätter samman sitt förhållande med vårt, och ökar vår kraft med hela eller med en del av sin. Det är exempelvis fallet med ett födoämne. Dåligt för oss – det är när en kropp tar isär vår kropps förhållande, trots att den fortfarande går samman med våra delar, men då med avseende på andra förhållanden än de som motsvarar vår essens: likt ett gift som bryter ner blodet (Deleuze 2004b: 94).

En av de mest centrala poängerna är att bra och dåligt får en innebörd också bortom det som helt enkelt stämmer överens med vår essens eller inte gör det. I förlängningen ska det här leda till två olika existensmodi hos människan. Den som är bra, fri, förnuftig eller stark kommer att organisera sina möten för att de ska stämma överens med den egna essensen och öka den egna kraften. Dålig, slav, svag eller dåraktig är tvärtom den som överlåter sitt liv till slumpartade möten vilket följaktligen kommer att leda till kraftlöshet (Deleuze 2004b: 94).<sup>5</sup>

Livsfilosofin hos Spinoza handlar enligt Deleuze om att ta avstånd från allt som skiljer en från livet, och de transcendenta värdena leder just till en sådan distans. Hatet, självhatet och skulden får sin början i kategorierna Gott och Ont. Slaven, tyrannen och prästen – moralens tre personlighetstyper – skapar falsifikationer av livet i och med sina värden som förringar det. De transcendenta värdena skiljer en från livet, och dessa personlighetstyper ”gör misären och kraftlösheten till enda passion” (Deleuze 2004b: 95). De skiljer en från den immanenta etiken och dess blivanden genom att de förhindrar att man ingår i möten som ökar ens kraft.

Denna kritik av sorgens passioner har vidare sin grund i Spinozas teori om affekter, som jag redan delvist varit inne på.

En individ är först och främst en singulär essens, d v s en grad av kraft. Mot essensen svarar ett karaktäristiskt förhållande; mot graden av kraft, en viss förmåga att affekteras. Det här karaktäristiska förhållandet, slutligen, subsumerar delar, och förmågan att affekteras tas nödvändigtvis helt i anspråk av affektionerna. (Deleuze 2004b: 96)

---

<sup>5</sup> Här finns givetvis en hel del paralleller till Friedrich Nietzsche, en annan av Deleuzes favoritfilosofer som också tillägnats en monografi.

Ett annat sätt att uttrycka det här är att det finns tre nivåer i denna naturalistiska etik: för det första intensiv kvantitet som gäller essenserna och deras sätt att vara. Denna första nivå uttrycks genom de två senare: dels extensiv kvantitet eller annorlunda uttryckt de mekanismer eller relationer enligt vilka essenserna uppstår, dels kraft eller hur essenserna hävdar sig själva som existerande, hur de varierar enligt kraften till handling. *Essensen expliceras i relationer och krafter*. Relationerna påverkas av deras delar, och kraften genom affekter. (Deleuze 1990a: 233). Eller: essensen uttrycker sig genom sina *karakteristiska relationer och sätt att bli affekterade*, dessa i sin tur försätts i rörelse genom de förändrande delarna och affekterna som essensen möter. Hos Spinoza så som Deleuze läser honom finns det följaktligen ett blivande eller ett kontinuerligt explicerande på alla nivåer. Det finns ingen naturgiven harmoni eller metafysikens essens, utan enbart naturens immanenta relationer och affekter (Deleuze 1990a: 233). Det är även denna immanens som ska göra motstånd mot varje form av transcendens i form av moral och Gott och Ont. Och samma sak för medvetandet, med denna utgångspunkt är det inte så konstigt att medvetandet inte kan få någon annan roll än som ett bihang: en känsla av de primära affekternas övergång.

Det är denna förståelse av essenser, relationer och affekter som för till exempel djurvärlden och människan nära varandra. Etiken handlar inte om moral, den förskjuts snarare till något amoraliskt i och med att den blir en etologi: ”*Etiken är en etologi som, för människa och djur, i varje enskilt fall inte beaktar annat än förmågan att affekteras*” (Deleuze 2004b: 96). Tanken är alltså att samma typ av analys ska kunna göras för människan och för djuren:

For example, given an animal, what is this animal unaffected by in the infinite world? What does it react to positively or negatively? What are its nutriments and its poisons? What does it “take” in its world? Every point has its counterpoints: the plant and the rain, the spider and the fly. So an animal, a thing, is never separable from its relations with the world. The interior is only a selected exterior, and the exterior, a projected interior. The speed or slowness of metabolisms, perceptions, actions, and reactions link together to constitute a particular individual in the world. (Deleuze 1988: 125)

Det som utöver detta för människan och djuret nära varandra är att man inte på förhand kan avgöra hur de kan affekteras. Experimentierandet får en central roll: man vet inte hur de kan utvecklas, vilka nya relationer de kan ingå i eller vilka affekter de kan bli kapabla till. Denna fråga är sammankopplad med existensmodi eller sätt att vara: det bra existenssättet leder till att man öppnar upp sig för möjligheten till att öka sin kraft medan det dåliga stänger sig för eller misslyckas med detta.

Deleuze vill vidare inom människans etologi skilja på två olika typer av affekter: handlingar och passioner. Handlingarna härrör från individens essens medan passioner härrör ur det yttre. Det uppstår här en skillnad mellan kraft att handla och kraft att umgälla (Deleuze 2004b: 96). Det finns även två olika typer av passioner: sorgens och glädjens. Passionen tar i båda fallen hela förmågan att affekteras i anspråk på samma gång som den skiljer en från den aktiva kraften att handla. Sorgen framträder då man möter en kropp som inte motsvarar den egna, då har kraften att handla hämmats. Glädjen framträder istället då kroppen som man möter överensstämmer med ens egen och bistår ens kraft att handla. Poängen här är att glädjen fortfarande är en passion i och med att den har en yttre orsak, vi besitter inte formellt denna kraft att handla. Men förmågan att handla har proportionellt ökat – man närmar sig en vändpunkt som gör att man kan bli herre över kraften att handla, som gör en värdig handling och aktiv glädje (det medges dock att denna övergång är mystisk [Deleuze 1990a: 262]). Två av Etikens centrala problem blir då:

*hur uppnå ett maximum av glädjens passioner, och därifrån gå över till fria aktiva känslor (trots att våra naturliga villkor tycks döma oss till olyckliga sammanträffanden och sorg)? Hur komma fram till att bilda adekvata idéer från vilka de aktiva känslorna följer (trots att våra naturliga betingelser tycks döma oss till att bara ha inadekvata idéer om kroppen, själen och övriga saker)? (Deleuze 2004b: 97)*

För Spinoza är enligt Deleuze naturen en kreativ kraft, varje kropp har en dynamisk kapacitet att affekteras. *Conatus* tar som nämnt fasta på tendensen att bevara sig själv och expandera sina kapaciteter att affekteras. *Conatus* blir då strävan att, i likhet med naturens kroppar, bevara förmågan att affekteras på en större mängd sätt. Ju mer sätt som kroppen kan affekteras på, desto mer aktualiseras kapaciteten. Den etiska frågan blir därför: hur kan kapaciteten att affekteras eller kraften att handla tillta, hur kan man bli av med externa affekter som gör att vi lider, hur kan man ge uttryck för en maximal glädje? Skillnaden mellan det bra och det dåliga existenssättet handlar dock om en gradskillnad (Bourg 2017: 149-151).

Igen är det värt att påpeka att den kvalitativa skillnaden mellan dessa existenssätt har sin grund i kvantitativa skillnader: kroppar och krafter. Det är svårt att inte dra slutsatsen att det som är bra blir bra eftersom det uttrycker naturen. *Conatus* är ett uttryck för naturen själv, att expandera förmågan att affekteras är alltså på sätt och vis naturens natur. I och med att man ökar sina förmågor att affekteras ger man också i högre grad uttryck för den universalitet som man är del av (Bourg 2017: 152).

Jag har här återgett grunddragen i denna etik. Deleuze återkommer dock till att det finns komplikationer. Även om paradigmexemplet i denna etik är skillnaden mellan ett födoämne

och ett gift skriver Deleuze att det aldrig är så enkelt: något som fungerar som ett gift för en del av kroppen i fråga kan till exempel vara ett födoämne för en annan del av den. Och våra relationer förändras givetvis: något som fungerar som ett födoämne en viss tidpunkt kan fungera som motsatsen under en annan (Deleuze 1988: 33, 125). Vidare kan det framstå som att etiken endast skulle leda till ett konfliktfyllt nollsummespel, men så är inte fallet eftersom symbios är en central aspekt av den.

But now it is a question of knowing whether relations (and which ones?) can compound directly to form a new, more “extensive” relation, or whether capacities can compound directly to constitute a more “intense” capacity or power. It is no longer a matter of utilizations or captures, but of sociabilities and communities. (Deleuze 1988: 126)

Det kan vara värt att göra ett till klargörande innan jag går vidare. Man kan tycka att denna etik på vissa sätt ligger ganska nära någon typ av utilitarism. Att de kvalitativa skillnaderna är baserade på kvantitativa skillnader och att det bra handlar om att expandera sina möjligheter att affekteras – vilket kan låta lite som att öka sin nytta – för möjligen tankarna i denna riktning. Men Deleuze är lika kritisk mot utilitarismen, med dess mekaniker, som mot normativ moralfilosofi i till exempel Kants anda, med dess domare. Båda har samma problem: de behandlar värden som något indifferent, som något universellt eller vars element är likställbara, som något som gäller i sig eller är lika för alla. Värdet är alltså i båda fallen något redan givet och färdigt utformat. Vad de båda missar är vikten av värdenas ursprung och skapelse, deras genealogi. Genom mekanistiska förklaringar och ändamålsförklaringar förstår man med andra ord endast de reaktiva krafterna i livet, dessa reglerar det redan befintliga. Det är genom att man inför den rena skillnaden i och skapelsen av värden som man ska överkomma stelheden och moralen hos de båda förra (Deleuze 2003: 32-33, 85-86). Det är här som existenssätten ska bli centrala: värderingar kan inte förstås genom sina element, utan endast genom existensmodi – det sätt att vara hos den som bedömer och värderar.

Det är därför vi alltid har de övertygelser, känslor och tankar vi förtjänar, givet vårt sätt att vara, eller vår livsstil. Det finns saker som bara kan sägas, kännas eller upplevas, värden som bara kan omfattas på basis av »lågtstående» värdering [sic], »lägre» former av liv och tänkande. Detta är den avgörande punkten: *högt och lågt, ädelt och simpelt* är inte värden, utan representerar det differentiella element från vilket värdenas värden själva härleds. (Deleuze 2003: 32).

Endast det höga existenssättet kan ge upphov till nya värden och undkomma det moraliska perspektiv som är förbundet med fixeringen av värdena.

Genom att lyfta fram det partikulära blivandet i det höga existenssättet vill Deleuze både förhindra en alltför stel och en alltför abstrakt bild av vad livet och filosofin kan vara. Den

transcendent moralen riskerar ständigt att å ena sidan kräva att fenomen ska anpassas till en viss modell och å andra sidan att förutsätta en absolut stabilitet eller grund i denna modell.

### 3.3 Problematisering

Som ofta med Deleuze tycker jag mig i hans filosofi finna vissa perspektiv som är viktiga och relevanta, men själva bakgrunden till dessa perspektiv eller systemet vari de får plats förblir problematiska. Det största problemet med Deleuzes spinozistiska etik är den genomgående materialismen. Det är klart att detta inte är någon naturalism i en scientistisk mening, scientismen är fast i den representationens stela bild av världen eller tänkandet som Deleuze kritiserar. Deleuze skiljer sig från en sådan naturalism genom att han försett naturen med sin egen kreativa kraft. Naturen består då inte av färdiga former eller entiteter, utan befinner sig i ett forntagande som inte förutsätter någon yttre kraft. Den baserar sig endast på naturens egna immanenta krafter. Klyftan mellan *är* och *bör* verkar på det här sättet överkommas: blivandet ersätter klyftan. Människan är en del av naturen, men på samma sätt som naturen har hon en förmåga till ett kreativt blivande, att följa sin drift och expandera sina förmågor att affekteras. Etiken tycks då följa av naturen själv. Människans existensmodi – bra eller dåligt, starkt eller svagt – handlar antingen om att följa naturen i dess kreativa explicerande eller att stänga sig för denna möjlighet och utstå den sorg och det ressentiment detta oundvikligen kommer att ge upphov till. Detta är ett försök att – i en 1900-talets moderna anda – dra undan mattan för all typ av moralism och kasta ut människan i den själv tillräckliga naturen. Men vad skulle denna monism och radikala upplösning av klyftan mellan människa och natur alls innebära? Spänningarna i hållningen märks i att det blir omöjligt att helt och hållet stänga ute moralen. Julian Bourg har till exempel i detta sammanhang skrivit:

The problem of immanent vitalism is that one simply knocks to another level the evaluative criteria by which discriminations are made. Changing the name of evaluative criteria does not necessarily change the constitutive and formal fact that evaluation is taking place. In this case the evaluative criterion becomes, rather than law, duty, or other recognizable standards, life in search of its extension. (2017: 520)

Vad Bourg visar på är oförmågan att någonsin helt och hållet träda ut ur det mänskliga bedömandet eller den normativa sfären, just denna tycks vara något av det mest mänskliga. Frågan är om man faktiskt kan förstå vad ett immanent spel av affekter skulle innebära, och speciellt dess förhållande till våra medvetna liv. Och om man inte kan förstå det, varför skulle man då använda det som en grundbult i etik? Deleuze (och Guattari) är medvetna om oförmågan

att någonsin nå en total immanens – detta skulle enbart vara destruktivt<sup>6</sup> –, men att närma sig immanens blir för dem vägen till blivande, till att öka mängden sätt att affekteras. Den etik som Deleuze genom Spinoza målar fram förutsätter att man postulerar den immanenta sfären av affekter – eller ”immanensplanet”, det begrepp som Deleuze (och Guattari) senare utvecklar för denna – som något primärt men ogripbart, och mer specifikt något som villkorar oss som medvetna och intentionella människor.<sup>7</sup>

Hur ska man då förstå relationen mellan immanens och transcendens? Affekterna ska vara primära och opersonliga, något som vi endast upplever i termer av glädje eller sorg – i och med att våra kapaciteter att handla ökar eller minskar. Medvetandet är en plats för transcendent illusioner – subjekt, moral, gud etc. –, och det blir ett ideal att nå den immanenta sfären med dess adekvata idéer som möjliggör aktiva känslor och blivanden. Det uppstår en schism mellan de rena och opersonliga affekterna å ena sidan och medvetandet och den intentionella sfären å andra. Jag misstänker att denna relation och övergång, som för Deleuze tycks vara väldigt smidig, tvärtom är problematisk och instabil.

Till skillnad från scientister eller naturalister i mer naiva former förnekar inte Deleuze medvetandets betydelse eller reducerar det till biologiska eller kemiska processer. Men medvetandet blir för honom en plats för illusioner, och en plats som lätt tas för given som en grund trots att det är ett bihang till den primära affektiva sfären. Immanensplanet befinner sig enligt Deleuze i ett ständigt blivande där materiella processer kommer samman på kreativa sätt – det nya ”blocket” av verklighet mellan getingen och orkidén i förra kapitlet var ett exempel. Medvetandesfären med dess lager av subjektivitet och betydelse blir en barriär som förhindrar immanensplanets utbredning. Endast genom att göra avkall på subjektivitet och betydelse, genom att man närmar sig affekternas sfär, kan man försättas i ett blivande. Relationen är alltså

---

<sup>6</sup> Sådär skriver de till exempel i *Tusen Platåer*: ”Det värsta tänkbara är inte att förbli stratifierad – organiserad, betecknad, förpliktigad – utan att störta ned stratumet i en suicidal eller vansinnig kollaps som gör så att de faller tillbaka på oss, tyngre än de någonsin varit” (Deleuze och Guattari 2015: 246).

<sup>7</sup> Så här låter det när Deleuze (och Guattari) i *What is Philosophy?* – deras sista gemensamma verk – knyter ihop immanensplanet som förutsättningen för allt tänkande med Spinozas filosofi: ”We will say that THE plane of immanence is, at the same time, that which must be thought and that which cannot be thought. It is the nonthought within thought. It is the base of all planes, immanent to every thinkable plane that does not succeed in thinking it. [...] Perhaps this is the supreme act of philosophy: not so much to think THE plane of immanence as to show that it is there, unthought in every plane, and to think it in this way as the outside and inside of thought, as the not-external outside and the not-internal inside - that which cannot be thought and yet must be thought, which was thought once, as Christ was incarnated once, in order to show, that one time, the possibility of the impossible. Thus Spinoza is the Christ of philosophers, and the greatest philosophers are hardly more than apostles who distance themselves from or draw near to this mystery. Spinoza, the infinite becoming-philosopher: he showed, drew up, and thought the "best" plane of immanence - that is, the purest, the one that does not hand itself over to the transcendent or restore any transcendent, the one that inspires the fewest illusions, bad feelings, and erroneous perceptions” (1994: 59-60).



inte en envägsrelation, utan tanken är att man i och med att man närmar sig immanensplanet genom medvetandesfären ska kunna inverka på det – och på det sättet kan man även förändra medvetandesfären (t.ex Deleuze och Guattari 1983: 292, 338; Deleuze och Guattari 1987: 133-134, 144-145, 284).

Det finns knappast något kontroversiellt i att mena att biologiska och materiella processer är viktiga för hur våra liv utformas, men det är problematiskt att göra affekternas sfär helt avgörande för medvetandesfären, och vidare att postulera en smidig övergång mellan dessa. Så som Deleuze ställer upp det finns det ett kontinuum mellan affekternas rena kraftfält och medvetandets eller subjektets förstelnade form. En förändring av medvetandesfären förutsätter en förändring av affektsfären, det är affekterna som producerar. Än en gång: de kvalitativa förhållandena har sin grund i kvantitativa förhållanden. Men det bedrägliga här är att affekterna, vilka endast upplevs som glädje och sorg, ska kunna redogöra för medvetandelivet i all dess komplexitet. Deleuze vill å ena sidan grunda medvetandelivet i affekterna, men å andra sidan vill han hålla kvar medvetandelivet i all dess komplexitet. Men vägen från affekter till medvetande tycks vara för snäv för att detta ska lyckas. Många av de mest vardagliga upplevelserna eller utvecklingarna får sin mening och förklaring genom den intentionella kontext de är försatta i och skulle bli obegripliga eller snedvridna om vi tvingades härleda dem från den affektiva sfären: det finns en artskillnad mellan den affektiva sfären och medvetandesfären.<sup>8</sup> Jag ska exemplifiera detta genom vänskap.

Vad skulle det betyda att redogöra för något som vänskap i termer av kapaciteter att affekteras? Exemplet med giftet och födoämnet tycks i detta sammanhang vara lömskt. Det är ett exempel som är väldigt lätt att förstå, men just därför tycks Deleuze vilja breda ut det för att täcka alla möjliga situationer man skulle kunna stå inför. I våra vardagsliv står vi nästan aldrig inför situationer vi skulle beskriva antingen som födoämnen eller gifter – vänskapen är ett exempel. Att jämföra en vän med ett födoämne ter sig ganska krasst. Uppenbarligen är dock det deleuzianska perspektivet mer nyanserat än så. Vänskap handlar om den typ av symbios jag tidigare varit inne på: där relationer eller affekter kommer ihop för att ge upphov till en mer extensiv relation eller en mer intensiv kraft. Om man går med på att affekterna är något primärt handlar vänskap, i en deleuzianskt terminologi, om att öka varandras kapaciteter att affekteras.

---

<sup>8</sup> Emily Martin (2017) har gjort liknande poänger i relation till den ”affektiva vändningen” i allmänhet (Leys har skrivit om vad dessa teoretiker har gemensamt: ”For the theorists in question, affects are ‘inhuman,’ ‘pre-subjective,’ ‘visceral’ forces and intensities that influence our thinking and judgments but are separate from these. Whatever else may be meant by the terms *affect* and *emotion* [...] it seems [...] that the affects must be noncognitive, subpersonal, or corporeal processes or states” [2017: 310]). Martins tankar har varit vägledande för min egen argumentation. Peter Winch (1995) har även gjort närliggande poänger i relation till Spinoza.

Översatt till vardagsspråkbruk kunde det betyda att man stärker varandra och ömsesidigt utvecklar varandra, på sätt som man inte ens själv var medveten om att man kunde utvecklas. Även om detta tar fasta på något viktigt skulle det vara konstigt om det i vänskap inte fanns något utöver det – exemplet med födoämnet tycks finnas kvar i grunden, det har bara blivit mer komplicerat. I en god vänskap finns det ett förtroende, en tillit och en omsorg, dessa är begrepp som sträcker sig bortom den glädje och sensation å ena sidan och den sorg å andra sidan som affekterna enligt Deleuze ligger till grund för. Vissa typer av utvecklingar man kan gå igenom med en annan människa förutsätter den förtroelighet och omsorg som karakteriserar en god vänskap, något som affekterna är alltför torftiga för att komma åt. Det handlar då inte bara om förståelse för större aspekter av den andres liv, till exempel livsinställning och mål i livet. Det kan även handla om mer subtila saker, som vissa gester, vissa uttryck eller ett visst temperament. I dessa utvecklingar är den intentionella sfärens begrepp centrala, utvecklingen behöver alls inte grundas i den affektiva sfären.

Vad betyder det att kritisera en annan människa, och vad är förutsättningarna för att detta ska leda till utveckling? Att kunna kritisera är en aspekt av vänskap som jag här lyfter fram för att det visar på reduktionismen i kategorierna bra och dåligt och skevheten i ett rent affektivt blivande, vilka båda följer ur det deleuzianska ramverket. Då det gäller frågor om livsinställning eller sätt att bemöta andra människor skulle man antagligen inte kritisera en vagt bekant. Det finns kanske inte det utrymme som skulle göra det lämpligt eller möjligt. Och även om man skulle göra det är det tveksamt om någon skulle ta en sådan kritik till sig just eftersom bekantskapen är vag. I en god vänskap kan man kritisera varandra – det hör väl nästan till – eftersom vänskapen inte står och faller med en sådan kritik. Kritiken kan då vara ett tecken på omsorg eller visa på betydelsen vännen spelar i ens liv. En viss typ av kritik kan man bara ta till sig och förstå om man förstår hur den andra människan ser på världen, vilka aspekter av den som för henne är centrala. Poängen är att den utveckling som en sådan kritik kan ge upphov till ofta *förutsätter* vänskapen som *begrepp* – en långvarig relation och förståelse av varandra. Vissa saker i livet – som vänskap – skulle man alltså inte, eller inte enbart, vilja beskriva i termer av kapaciteter att affekteras. Inom Deleuzes system är det som att frågan om vad vänskap är aldrig kan uppstå, eller snarare aldrig bli relevant – det är ju ändå affekterna som är avgörande. Men i detta fall krävs vänskapen som begrepp, något som tar form och rör sig i den intentionella sfären, för att utvecklingen ska bli förståelig. Att alls förstå vad som skulle kunna vara bra eller dåligt i det mänskliga livet förutsätter vidare en förståelse av en konkret social situation. Att kritisera en annan är inte entydigt – bra eller dåligt, födoämne eller gift – utan något som är mer komplicerat och helt beroende av den specifika situationen. Det kan vidare

vara oklart vad kritiken leder till, den behöver inte leda till en uppenbar utveckling och ändå kan den spela en viktig roll i de inblandades liv.

Utvecklingen man kan gå igenom med en annan människa är inte primärt en affektiv utveckling, utan en moralisk och begreppslig utveckling (även om ordet begreppslig kan uppväcka fel sorters konnotationer – det är inte något teoretiskt, utan i högsta grad något praktiskt). Att ta emot kritik eller kritisera en vän, vilket ofta för med sig ett ömsesidigt blivande, kan samtidigt vara ett sätt *att bättre förstå vad vänskap innebär och dess plats i våra liv*. Problemet med affekterna är att de äger rum i ett amoraliskt rum. Blivandet och expanderandet av affekterna förblir centralt i detta rum, men blivande inom det mänskliga livet kan man sällan redogöra för utan en förståelse för de specifikt moraliska och begreppsliga förutsättningarna och följderna av denna utveckling. *Blivandet inom det mänskliga livet är sammanvävt med ett begreppsligt och moraliskt blivande.*<sup>9</sup>

Visst kan man antagligen i viss grad undkomma dessa problem, Deleuze öppnar ju själv upp för att många fenomen är väldigt komplicerade: ett gift för en del av kroppen kan vara ett födoämne för en annan del etc. Kritiken av en vän kunde förstås på detta sätt: dålig för en del av kroppen, bra för en annan. Möjligen kan man alltså förskjuta problemen genom att hänvisa till komplexitetsgrad. Frågan kvarstår om denna etik verkligen kan beskriva livet i dess rikedom på ett så belysande sätt som möjligt. Vänskap var ett exempel på något som blir oförståeligt om man inte försätter den i en social och specifik kontext. Wittgenstein undersöker många centrala begrepp i det mänskliga livet i *Filosofiska undersökningar*: att föreställa sig, att avse, att tro, att hoppas, att förvänta sig, att vilja etc. Sådana begrepp kan inte förstås i affektiva termer, utan får sin mening genom en livsform och en specifik och mänsklig kontext.

En annan fråga är vad som egentligen är syftet med att postulera immanensplanet. Jag lämnar det som en öppen fråga om immanensplanet och affekterna fångar något viktigt, och om alla de kvalitativa aspekterna av våra vardagsliv kunde reduceras till kvantitativa, om än holistiska, förhållanden. Men vad skulle det alls innebära att få svar på dessa frågor, och vad är det som driver en att ställa dem? Det är inte dessa frågor man behöver ställa. De frågor man behöver ställa – som även är sammanvävda med vår aktivitet i världen – handlar snarare om att få en fördjupad förståelse av det mänskliga livet i den intentionella eller begreppsliga sfären.

---

<sup>9</sup> En intressant aspekt av teorin om affekter är att den är tänkt att lösa vissa problem som även är centrala för Wittgenstein. På samma sätt som Wittgenstein vill Deleuze komma åt förspråkliga, instinktiva eller primitiva beteenden – barnets och djurens värld till exempel – eftersom dessa ofta ringaktats och missförstått i filosofins historia. Det finns för båda ett kontinuum mellan dessa och det mer komplicerade medvetandelivet, men hur de förstår denna relation skiljer dem åt. Möjligen kunde man uttrycka det som att medan Deleuze främst är intresserad av immanensens sfär, och konstruerar en metafysik för att komma åt den, blir de primitiva beteendena för Wittgenstein en nödvändig bakgrund, men våra liv förblir försatta i de mer komplicerade språkspelen.

Om man förstår betydelsen av sådana frågor – som för en deleuzian kanske ter sig som triviala – blir teoretiserandet kring immanensplanet och frågor om medvetandet eller subjektet endast är effekter eller illusioner antagligen även mindre relevanta. Detta betyder inte att man tagit medvetandet eller subjektet för något givet, bara att dess formbarhet i det sociala och intentionella rummet ligger i centrum.

Vad jag hittills alltså pekat på kunde sammanfattas i två punkter:

1. Övergången mellan immanensens sfär och medvetandesfären är inte tillräckligt redogjord för inom Deleuzes ramverk.
2. Även om den var det, är det oklart vad syftet med immanensens sfär skulle vara. Om man vill ge en djupare bild av både moral och politik bör man snarare utveckla förståelsen – både i teorin och i praktiken – av vårt liv i det intentionella och mänskliga rummet.

### 3.4 Från deleuzianska affekter till moralisk förståelse

Även om jag anser att det system som Deleuze genom Spinoza ritat fram är problematiskt finns det vissa poänger som kan vara belysande. Jag ska nu ta upp några av dem för att sedan kontrastera dem mot vad Rush Rhees har skrivit om förståelse. Genom Rhees kommentarer kan man få upp ögonen för vad en mer wittgensteinansk bild av moral skulle innebära.

Det finns en viktig poäng i problematiseringen av normativ etik, trots att det amoraliska alternativ som Deleuze hamnar i är minst lika problematiskt. Ett första möjligt problem med den normativa etiken är att den kan fungera som ett sätt att systematiskt redogöra för de moraliska problem man kan stå inför och hur man borde agera i dem till en sådan grad att själva reglerna blir mer centrala än den moraliska situationen. Fokus på reglerna och att följa reglerna – att göra rätt – tränger ut den faktiska situationen och människorna i den. Ett annat möjligt problem med den normativa etiken är att den hindrar en att se det komplicerade i den specifika situationen: att det kanske inte finns några färdigt givna alternativa handlingsförlopp som man måste välja mellan, utan att situationen kan kräva en akt av kreativitet bortom färdiga lösningar. Genom Deleuzes kritik av transcendent moral kan man förstå båda dessa poänger. Från den transcendent moralen följer i värsta fall en skenbar stabilitet i våra moraliska liv som samtidigt leder till en abstraktion från dem. Även om man alltså inte följer Deleuze till immanensplanet finns det något viktigt som det höga existenssättet är tänkt att avvärja, det som blir risken med den normativa moralfilosofin: hyckleri, självgodhet, instängdhet, moralism, fixering vid skuld, ressentiment etc. Det etiska perspektiv som Deleuze framför förskjuter fokus från abstrakt

stabilitet till ett pågående blivande i det etiska livet och att inte låta det förstelna. De expanderande affekterna och symbiosen pekar mot denna poäng, även om detta språkbruk, som jag varit inne på, snedvrider vad det handlar om. Dessa trådar drar åt samma håll: *öppenheten*, *blivandet* och *kreativiteten* som aspekter av det etiska livet som inte sällan faller i skymundan.

Vad man än kan anse om Deleuzes (och Guattaris) kritik av subjektet och medvetande tycks den i alla fall bli mer förståelig i kontexten av etik. Det finns ett operpersonligt element i etiken – något som övergår en själv och det som personligen står på spel i en situation. Även om varje situation sätter på spel den personliga moraliska utvecklingen, finns det också alltid i denna utveckling ett element av något operpersonligt.

Vissa av de här poängerna får i en annan form genklang i den moralfilosofi som kommer efter Wittgenstein: den möjliga bedrägligheten i en systematisk och normativ moralfilosofi, som en konsekvens av detta ett skifte från stabil grund till mellanmänniskliga praktiker och aktiviteter, och den direkta relationen till varandra och världen som en självklar förutsättning. Dessa poänger får dock inte sin mening från naturen själv eller immanensplanet, utan genom den mänskliga sfären de har sin plats i – affekterna tenderar att ersättas av ett begrepp som förståelse.

Man kan till exempel se detta i Rush Rhees text *Kan det finnas ett privat språk?* – trots att de poänger Rhees gör här inte explicit är moralfilosofiska. Frågan om hur man ska förstå regler inom språket, men i förlängningen även i livet över lag, är det centrala i denna text. Rhees poäng kunde läsas som att det först är när vi börjar fundera över de regler som vi formats av som vi inser att det är frågan om regler. Förståelsen av reglerna verkar alltså komma innan kunskapen om dem. ”Vi ser att vi förstår varandra, utan att notera om våra reaktioner stämmer överens eller inte. *Därför att vi stämmer överens i våra reaktioner är det möjligt för mig att säga dig någonting och därför är det möjligt för dig att lära mig någonting*” (Rhees 1992: 55). Reaktionerna, att vi förstår varandra då vi möter varandra, är mer grundläggande än både reglerna och språket. Rhees för här in en dialektisk poäng. Trots att överensstämmelserna i reaktionerna kanske är mer grundläggande än språket, kan de inte utgöra eller föregripa språket. ”[Överensstämmelsen] framträder tillsammans med språket, den är ett gemensamt sätt att ta uttryck i språket. De är gemensamma reaktioner inom språkets förlopp – inte reaktioner på någonting som kunde ha funnits före språket eller vid sidan av det” (Rhees 1992: 55). Detta innebär att de ömsesidiga reaktionerna mellan människor införlivas i språket. Det finns en dialektik mellan de överensstämmande reaktionerna och språket, de utvecklas ömsesidigt och tillsammans till att bli mer omfattande. Dessa bygger tillsammans upp och utgör reglerna. Det här är orsaken till att man inte ska förstå begreppet regel alltför strikt i detta sammanhanget.

Reglerna utgör inget självändamål, de uppstår ur dialektiken mellan reaktioner och språk. Det här får för Rhees även konsekvenser för samhällslivet: språket växer fram tillsammans med samhällslivet, det uppstår i och med att det har en betydelse, ett tillämpningsområde, i samhället. ”Poängen är att ingen kunde upptäcka bara *språket*. Språket är förbundet med ett sätt att leva. Ett uppfunnet språk skulle vara ett tapetmönster och ingenting mera” (Rhees 1992: 64).

En viktig poäng som Rhees gör i anslutning till allt detta är att reglerna i vårt språk möjliggör en identitet i vår upplevelse av världen. Man rör sig i och känner sin omvärld genom språket. Världens eller språkets gräns är flytande, och det är i detta gränsområde man måste röra sig som människa. Det är även i detta gränsområde som moralens, samhällets och språkets utveckling eller blivande ligger.

Om man vill säga något grundläggande om den etik som här möjliggörs är det att den kommer att handla om möjligheten till förståelse av en annan eller något annat – det är på den nivån som moralen befinner sig. Förståelsen går bortom stela regler eller principer – där den normativa etiken riskerar att hamna – för att handla om direkta reaktioner och relationer, men den befinner sig fortsättningsvis inom den intentionella sfären.

För Deleuze (och Guattari) är det den transcendent moralen som hindrar oss att ingå i kreativa blivanden med varandra, immanensen är själva möjligheten till detta. Men för Rhees är utveckling fast förankrad i en mänsklig sfär där förståelsen blir något primärt. Förståelsen och strävan till den är själva villkoret för att lära känna andra och världen, *men även för att hamna i konflikt eller misslyckas med detta*. Deleuze (och Guattari) är fasta i en bild av moral som moraliserande och skuldfylld, det finns för dem bara detta eller den immanenta etiken – själva syftet med att postulera Spinozas immanensplan tycks vara att kringskära möjligheten till den alltför mänskliga moralismen. Men det här är en dålig uppställning. Det finns ingen etik utan förståelse, men det motstånd som är inneboende i förståelsen riskerar ständigt att spåra ut i en moraliserande hållning, även till exempel i relativism, skepticism eller cynism. Samstämmigheten är inte självklar, men genom förståelsen finns möjligheten till gemensamma ytor för livsformer och meningssammanhang, vilket får genklang i språket. Förståelsen för med sig möjligheten eller potentialen till en utveckling – och detta kan både handla om att förstå att det finns ett gemensamt utrymme eller att genom förståelsen skapa detta gemensamma utrymme. Men man har också ständigt möjligheten att stänga sig för denna potential till förståelse – det kan leda antingen till en moralism, med alla dess kännetecken som Deleuze räknar upp, eller ett totalt distanserade.

För att återvända till mitt tidigare exempel: kritiken av vännen förutsätter ett gemensamt utrymme som möjliggör att man förstår den andres ageranden eller liv. I de goda vänskaperna

går denna väldigt djupt. Men det är samtidigt detta gemensamma utrymme som omtumlas i konflikten. Affirmationen – om man vill föra över detta begrepp till den intentionella sfären – betyder här att våga ingå i en relation, det finns en oförutsägbarhet i vartåt en sådan öppenhet kan leda. Att öppna sig för utforskandet av relationen är samtidigt att utforska vad livet kan vara och vad som är värt att eftersträva, med alla de konkreta problem en sådan relation, och i förlängningen sådana frågor, kan ge upphov till. Relationer, och de möjliga konflikterna där, väcker frågor om vad livet och vänskap kan vara, och om hur man fortsättningsvis kreativt kan utforska dessa. Denna argumentation liknar Deleuzes på två sätt. För det första poängen att det handlar om en slags öppenhet, ett visst existenssätt eller sätt att vara i världen, att öppna sig eller stänga sig för möjligheten till blivandet. För det andra poängen om att man inte ännu vet vilka affekter man är kapabel till, man vet ännu inte vad man själv kan *göra*. Båda dessa poänger träffar något, men genom att de inte är försatta i den mänskliga och moraliska sfären klingar de falskt.

Med utgångspunkt i rena affekter kan man inte redogöra för förståelse, och det är just ett begrepp som förståelse som Deleuze tycks behöva för att hans filosofi om blivande ska bli relevant för etik och politik. Än en gång är det den instabila övergången mellan affekter och den intentionella sfären som leder till problem. Att kunna redogöra för mellanmänskliga moraliska och politiska blivanden på det sätt Deleuze gör tycks kräva denna förståelsens sfär – men det är just denna som han gör sekundär genom att postulera immanensplanet som grundläggande.

Att bejaka livet eller att se livet som en gåva, hur man nu vill uttrycka det, betyder inte att expandera sina sätt att affekteras. Frågan måste förskjutas från den immanenta sfären av affekter till vårt intentionella och mänskliga rum. Men detta betyder inte per automatik – som Deleuze verkar mena – att det blir en fråga om moralism eller instängd skuld och ressentiment. *Det överdrivna fokuset på skuld som kan karakterisera moralfrågor i den normativa filosofin och Deleuzes strävan mot total oskuld tycks vara två sidor av samma mynt, de befinner sig inom samma spänningsförhållande.* Moralen ses i båda fallen som regler eller principer, i det ena fallet sådana man måste följa och i det andra fallet sådana man helt måste göra sig av med. Förståelsen, och den mer direkta roll moralen spelar i våra liv, har i båda fallen förskjutits ur bilden. Förståelsen av en annan människa – och det ömsesidiga blivande det kan ge upphov till – är vidare det som väcker frågor om livshållning, om att vara öppen eller inte, och i förlängningen om vad som i ett bredare perspektiv är värt att eftersträva i livet. Det är *blivandet* i relationer och de situationer det kan ge upphov till som kan få oss att se en aspekt av livet – till exempel vänskap – i ett klarare ljus och öka vår förståelse för dess plats i vårt liv. Det här

är en begreppslig förståelse som är sammanvävd med vårt konkreta liv. *Den begreppsliga förståelsen, ett visst sätt att uppleva livet, ligger bortom både den normativa filosofens regler och Deleuzes radikala amoralism.*

Blivandet är något helt centralt för Deleuzes filosofi. Trots att jag visat på att den form blivandet för Deleuze har är skev, och man följaktligen måste formulera om den, finns det för moralfilosofi något centralt här. Att lyfta fram blivandets betydelse för moral tror jag inte är att bidra med något fundamentalt nytt till ett wittgensteinianskt ramverk, men möjligen är det något som lätt faller i skymundan. Det finns även en annan av Deleuzes poänger – vilken även den slår slint eftersom de bottnar i immanens – som möjliggör ett väldigt specifikt perspektiv på moral. Detta är det opersonliga elementet i moral. Blivandets rörelse i deleuziansk bemärkelse blir här centralt – det är inte frågan om ett blivande där delarna förblir likadana, utan om ett blivande där delarna och relationerna mellan dem holistiskt förändras i den gemensamma rörelsen. Blivandet öppnar för Deleuze upp oanade möjligheter, och när en sådan ”deterritorialisering” verkligen fungerar, stillas den inte heller. En sådan rörelse är i en bemärkelse opersonlig, det handlar inte främst om en själv, ens identitet eller ens personliga insats. Det handlar om en rörelse som formar om varje person som deltar i den. Detta kan vara relevant för vänskapsrelationen, men ännu mer i politiska eller kulturella sammanhang. Att lyfta fram det opersonliga tycks för Deleuze än en gång ha att göra med hans vilja att stävja moralism och moralisk självmedvetenhet. Men det finns även en annan poäng här: moral handlar också om att upprätthålla något som går bortom en själv. Eftersom det varken för Deleuze eller Wittgenstein går att dra en skarp gräns mellan jaget och livsformen man ingår i handlar arbete med sig själv eller förändring av sig själv även om att förändra de praktiker eller sammanhang man ingår i. Frågan om vad livet kan vara och hur man kreativt kan utforska det riskerar att bli för personlig, den har också alltid detta bredare opersonliga element.

Det finns både något väldigt personligt och något opersonligt i ett moraliskt möte eller i en händelse. Å ena sidan kan ingen annan ta mina beslut, bestämma vilken attityd jag ska inta, eller se problemet ur just min synvinkel. Å andra sidan handlar inte situationen om mig och min moraliska halt, om min självbild eller om min personliga utveckling. Man tycks inte kunna ta fasta på båda dessa aspekter enbart genom att betona det interpersonliga, att moralen är något som tar plats i en ömsesidig öppenhet. Här är även blivandet något viktigt och något som hänger ihop med den ömsesidiga öppenheten. Situationer och människorna de innefattar är aldrig färdiga eller givna. Det finns i sådana möten en potential till blivande i mellanrummet som kan förändra alla inblandade. Än en gång är detta kanske bara att på ett annat sätt formulera vissa poänger hos Wittgenstein.



### 3.5 Avslutande kommentarer

Jag har i det här kapitlet redogjort för Deleuzes etik så som han konstruerar den genom Spinoza. I denna materialistiska etik av relationer och affekter – som ska likna en etologi snarare än moral – blir det centrala att följa driften och öka sina förmågor att affekteras. Målet är att gå från passioner till handlingar och från att affekteras till att affektera. Deleuze försöker genom denna etik undergräva varje illusion om transcendens, istället handlar det om att följa naturen själv i dess kreativitet och leva enligt det höga existenssättet snarare än det låga.

Jag har senare problematiserat denna bild av etik. Min kritik innehöll två huvudsakliga element. För det första är denna teori i sin generella karaktär inte koherent: relationen mellan den immanenta sfären av affekter och medvetandets sfär i all dess komplexitet är inte stabil. Deleuze vill å ena sidan grunda allt mänskligt liv i affekterna, å andra sidan vill han att medvetandelivet ska kunna redogöras för med dessa väldigt sparsamma medel – men övergången mellan dem blir för smal för att detta ska lyckas. Den andra punkten av min kritik bestod i att det är oklart vad man skulle uppnå även om Deleuzes teori om affekter skulle träffa något. Skulle det med andra ord ge oss en fördjupad kunskap eller förståelse för det mänskliga livet eller ta fasta på det relevanta i det? Om man vill nå en sådan förståelse behöver man inte sträcka sig mot immanensplanet, snarare behöver man titta närmare på våra moraliska och politiska liv i det intentionella rummet för att där kasta ljus över hur våra liv utformas och vilka betydelser våra begrepp har.

I den tredje delen av kapitlet har jag utvecklat vad det här kunde innebära med utgångspunkt i Rush Rhees kommentarer om förståelse. Jag har i spänningen mellan Rhees kommentarer och Deleuzes etik försökt säga något om moralens plats i livet – något som på många sätt är influerat av den moralfilosofi som kommer efter Wittgenstein överlag. Det finns något viktigt i Deleuzes kritik av den normativa etiken och dess möjliga faror, men hans alternativ – den immanenta etiken – utgör en lika problematisk extrem. Förståelsen och det blivande den kan medföra befinner sig i det intentionella rummet. Förståelsen handlar om direkta reaktioner och deras dialektik med språket – att ha ett språk går bortom våra ord, det handlar om själva vårt sätt att leva och vara i världen. I detta relationella blivande kan man se nya aspekter av världen eller bättre förstå sig på redan befintliga delar av livet. Det handlar om att se livet och begreppen man använder i ett klarare ljus. Det här är givetvis ingen enkel process, och ett nödvändigt villkor för denna förståelse är även att den kan haverera – moralism och skepticism till exempel.

Det finns alltså hos Deleuze en viktig poäng i öppenheten, i tanken om experimenterandet och i utforskandet av vilka affekter man kan bli kapabel till och vilka relationer man kan ingå i. Det finns även en poäng med det opersonliga elementet – det som går ut över en själv – i moralen. Men alla dessa poängar slår slint eftersom de bottnar i immanensplanet, och inte i den intentionella sfären. *Det mänskliga blivandet är inte ett amoraliskt blivande, det är alltid ett moraliskt och begreppsligt blivande.*

Man kan här se vissa allmänna skillnader i Deleuzes och Wittgensteins sätt att närma sig filosofi. Både Deleuze och Wittgenstein bedriver filosofi i Kants svallvågor genom att utgå ifrån en immanent eller transcendental sfär varigenom det blir möjligt att se transcendentia idéer och objekt som illusioner. Resultaten blir dock väldigt annorlunda. Daniel Smith har angående Deleuzes metafysik skrivit:

Deleuze sees his work as being strictly immanent to metaphysics: creation and transformation are possible within metaphysics, and there are virtualities in past metaphysics that are capable of being reactivated, as it were, and inserted into new contexts, and new problematics. Metaphysics itself, in other words, is dynamic and in constant becoming. (Smith 2003: 50)

Det här leder till att Deleuze inte har något till övers för att upphöra med metafysik eller upplösa metafysiken, det handlar snarare om att *göra* eller konstruera en annan metafysik – bortom identitet och essens.

Metafysik är å ena sidan något Deleuze sträcker sig till, han gör metafysik – skapelse och förändring är möjlig inom metafysik. Metafysik är inte något som är undandraget blivandet, och just därför blir talet om metafysikens slut meningslöst för Deleuze. Men å andra sidan är det meningen att den metafysik Deleuze utför ska vara immanent, den hänvisar inte till ett bortom eller till förutsättningarna för varje möjlig erfarenhet, utan endast förutsättningarna för *verklig* erfarenhet (Spindler 2013: 47-48; Smith 2003: 58). Det centrala är inte vad metafysik är, utan vad det kan göra, vad det ger upphov till för affekter.

I en wittgensteiniansk filosofi uppstår inte frågan om vad metafysiken är eller hur den kan praktiseras, redan att ställa sådana frågor tycks basera sig på ett missförstånd. Deleuze hållning påminner lite om detta: vad förväntar man sig av en slutgiltig metafysik, vem är det som skulle vara driven att utforma eller söka skydd hos en sådan? Men medan implikationerna för Wittgenstein blir att man då helt enkelt håller sig till frågor som man vet vad de handlar om, betyder det för Deleuze att måttstocken för vad metafysik är förblir frånvarande och att det följaktligen är fritt fram att experimentera, så länge man befinner sig inom gränserna för immanent filosofi. Metafysik är, på samma sätt som andra aktiviteter, en fråga om att expandera

möjligheterna att affekteras, alltså en kreativ aktivitet. Det centrala här är att det inte handlar om att nå ett slutgiltigt svar på metafysikens frågor, det skulle tvärtom kväsa blivandet och experimenterandet. Deleuze förväntar sig inte nå fram till någon slutgiltig sanning i hans filosofi, sanning har för honom ersatts med begrepp som ”viktigt” och ”intressant” (Deleuze och Guattari 1994: 82). Detta ska tillåta Deleuze att göra metafysik och samtidigt undvika transcendent filosofi. Jag undrar om inte stora delar av Deleuzes filosofi – trots att den skenbarligen är immanent – är språk på tomgång, medan andra delar av den har en klangbotten i något viktigt. Jag kan till exempel undra – och det har jag i detta kapitel pekat på – varför postulerandet av immanensplanet, som något som är förutsättningen för allt blivande, inte klassificeras som transcendent metafysik.

Deleuze håller alltså ständigt kvar ena foten i metafysiken. Vad jag genom detta kapitel velat peka på är att många av de problem som Deleuze tampas med inte kräver att man dristar sig till metafysiken för att de ska kunna ses i ett klart ljus. Man kan göra både upplösningen av metafysiska skenproblem och moraliskt samt politiskt blivande angeläget på andra sätt. Det wittgensteinianska förfarandet gör oundvikligen avkall på generaliteten i Deleuzes filosofi, men frågan är om man alls förlorar något då.

## 4. Att beskriva och att bli: Jakob Meløe och en livsforms förändring

### 4.1 Inledning

Jakob Meløes text *Remaking a Form of Life* är ett väldigt fint exempel på hur långt man kan komma med beskrivningar i filosofin. Meløe hjälper läsaren förstå det liv som fiskare i norra Norge lever, han gör det genom att detaljerat beskriva terrängen och det arbete som äger rum i den. Jag redogör i detta kapitel för Meløes text för att sedan genom Deleuze närma mig den. Meløe menar själv att han arbetar utifrån Wittgensteins, Heideggers och Marx filosofi för att belysa det liv som fiskarna lever. Intressant nog bjuder Meløes sätt att beskriva fiskarnas livsform dock även in till deleuzianska perspektiv. Meløes text erbjuder på det sättet en möjlighet att kontrastera ett wittgensteinianskt sätt att närma sig fiskarnas liv med ett deleuzianskt. Jag kommer att visa på hur Meløe gör många typer av poänger som är väldigt centrala för Deleuze – så till den grad att man kunde fråga sig vad en deleuziansk analys i detta fall kunde bidra med. Om det finns något viktigt som Deleuzes filosofi kan belysa har det att göra med blivande, ett tema som över lag är helt centralt i hans filosofi. Meløes text kommer att fungera som en öppning för att föra en bredare diskussion om blivande eller utveckling och vilken roll de spelar i politiska sammanhang.

### 4.2 Terräng och livsform i norra Norge

Meløe börjar med att väldigt kort skriva om Wittgenstein, Heidegger och Marx. Det som enligt Meløe förenar alla dessa tänkare är att de ersätter koncept som fundament och byggnadsdel – i ett teoretiskt ramverk – med koncept som aktivitet, praktik och livsform. De har med andra ord ersatt konceptet *att baseras på* med konceptet *att vara situerad i* (1997: 441).

Diskussionen kring dessa filosofer är ganska kort, och den är försatt i en väldigt konkret situation. Meløe är orolig för Norges framtid (boken som texten finns i är publicerad 1997): han är orolig eftersom vissa lagar och institutioner som tidigare garanterat att människor inte kan leva på andra människors arbete håller på att nedmonteras. Meløe nämner lagar som reglerar egendom: för att kunna äga en fiskebåt måste man själv jobba på den, och på samma sätt måste man för att kunna äga en bondgård själv jobba på den (1997: 438). Det är alltså sådana lagar som enligt Meløe är i begrepp att nedmonteras. Det som gör dessa typer av lagar hotade är Europeiska Unionen och dess allt viktigare politiska roll. Meløe menar att oberoende av om Norge går med i EU eller inte ser det ut som om sådana typer av lagar kommer att nedmonteras.

Ifall Norge skulle ansluta sig till EU är det ett faktum att många av dessa socialdemokratiska lagar skulle strida mot grundläggande principer inom EU. Om Norge inte skulle gå med i EU menar dock Meløe att det dåvarande norska Stortinget ändå skulle se till att förändra lagarna, också detta på grund av att de står i strid med EU:s direktiv (1997: 439). Den springande punkten för Meløes oro är den frånvaro av förståelse och lyhördhet inför lokala traditioner och terränger som abstrakta ekonomiska principer för med sig – och det är just i dessa abstrakta ekonomiska principers hägn som Norge sannolikt snart kommer att befinna sig.

Resten av uppsatsen handlar om att *visa* detta. Den går ut på att detaljerat beskriva fiskarnas liv i nordvästra Norge.

I [...] believe that the life of work, the working life of men and women, is at the kernel of any form of life. There is where a description of a form of life should begin. That is, I believe that Marx's concept of a *mode of production* should be brought into Wittgenstein's concept of a *form of life* or Heidegger's concept of a *world*. Each of the three concepts will become richer by being understood in the light of the other two. I shall not try to argue that point here, though I shall try to practice it. (1997: 442)

Vad som följer är en detaljerad beskrivning av en livsform och ett produktionssätt – och de komplicerade förutsättningarna för och spänningarna i dessa. Meløe vill visa hur den så kallade *råfiske-loven* (råfiskelagen) – en av de lagar som nu hotas att avvecklas – har uppstått. Denna lag innefattar bland annat proceduren enligt vilken priset som affärsmän betalar för fiskarnas fisk fastställs. Meløe menar att själva uppkomsten av en lag sker mot en moralisk och praktisk bakgrund. Att verkligen förstå den praktiska och moraliska poängen med en lag kräver enligt Meløe en utförlig beskrivning. Att förstå behovet av en lag förutsätter att man kan förstå den partikulära konflikt som gav upphov till behovet av lagen. Detta i sin tur förutsätter en beskrivning av en livsform, eller formen för arbetslivet, i vilken denna specifika konflikt uppstod. Detta i sin tur förutsätter en beskrivning av landskapet och terrängen som livsformen och arbetet tar plats i. Det är alltså själva landskapet och terrängen – och hur arbetet tar form där – som blir startpunkten för Meløes historiska skildring av hur *råfiske-loven* växte fram (1997: 470). Förutsättningarna för lagens uppkomst växer ur de sammanhang som är förenade med terrängen.

Jag tar upp tre bitar av hela Meløes beskrivning. Förhållandet mellan fiskaren och fisken, förhållandet mellan fiskaren och affärsmannen och förhållandet mellan fiskaren och barnet.

Först alltså fiskaren och fisken. Enligt Meløe är det i och med båtar och fiskeredskap som fiskarna lär sig om fisken och havet. Genom att ro lär man sig om vinden och vågorna, och

om strömmarna som påverkar båten medan man ror. Man lär sig också om sin styrka och sina egna förmågor att hantera båten (1997: 444). Det man lär sig om livet till havs är samtidigt världen som man erfar den. Fiskandet lär en att fisk inte finns överallt i havet. I och med att man lär sig om fiskens läge och rörelser lär man sig samtidigt något om undervattenterrängen i fiskevattnet. Man lär sig om vilka olika sorters fiskar som kan finnas i olika slags terräng. För den erfarna fiskaren kommer det alltså att finnas en sorts karta över undervattenterrängen och fiskens rörelser i hans fiskevatten. Det finns även en historisk och social aspekt till detta: kunskapen om undervattenterrängen är något som ärvs från far till son, från generation till generation. Samtidigt pratar fiskarna sinsemellan om deras fiskeerfarenheter, vilket gör att de har en viss kunskap om fiskevattnen också utanför det egna (1997: 444-445).

En av de norska fiskarnas främsta upptäckter var enligt Meløe höglandsplattåns kant (denna gjordes antagligen redan för 1000 år sedan, men fick först bestående verkan för 200 år sedan [1997: 471 not 1]). Fram till höglandsplattåns kant sluttar havsbotten långsamt för att nå ett djup på 200 meter, medan det vid kanten brant sluttar neråt för att nå ett djup på mellan 800 och 1000 meter. Kantens upptäckt var central eftersom det samtidigt innebar upptäckten av torskens väg söderut. Ett annat sätt att uttrycka det: kanten upptäcktes genom själva behovet av att hitta fisk, i aktiviteten av att fiska. Till historien hör att det bara var på en fin dag som fiskarna kunde åka så långt ut som det krävdes, alltså ända till kanten. Frågor om båtteknologi blir då även relevanta. Kanten upptäcktes av fiskare i en 24-fots båt. I och med upptäckten blev dock 40-fots båtar mer eftertraktade, eftersom man med dem på ett säkrare sätt kunde fiska vid kanten och ta ombord större mängder torsk (1997: 446-448). Alla dessa saker hör till livsformen och formar det liv som blir möjligt.

I samband med detta skriver Meløe om två olika öar på kusten, Husøy och Nordøy. Bondgården sköttes under denna tid till största delen av kvinnorna, men fiskarna var ändå delaktiga, till exempel genom att se till att det fanns foder till kossorna och att byggnaderna och staketet var i skick. Att vara en fiskare innebar att behärska vad som nu räknas som mellan nio till tolv olika hantverk, och samma sak för fruarna som skötte bondgårdarna och hemmen (1997: 448). Eftersom Nordøy låg lite längre från kanten än Husøy, fanns det där ett behov av större båtar för att nå kanten. Medan man på Husøy klarade sig med 40-fots båtar, blev det på Nordøy vanligt med 60- och 70-fots båtar. Dessa större båtar hade också en större besättning, vilket även förde med sig en striktare arbetsdelning på båten (t.ex. sex fiskare, en kapten, en kock och en som var ansvarig för motorn). Från och med 50-talet började vissa fiskare på Nordøy göra en poäng av att de var just fiskare till yrket. Meløe skriver nu att ett par sociologer besökte

Husøy och Nordøy under 50-talet, och kom fram till att invånarna på Nordøy var mer moderna till sitt tankesätt. De var mer moderna eftersom de var mer sparsamma med sin ekonomi, de såg nödvändigheten i ekonomisk tillväxt och i en striktare arbetsdelning, och de ville bli mindre beroende av deras egna bondgårdar för att ge utökat utrymme för penningintäkter (1997: 456). Poängen är nu att man inte kan förstå dessa olika tankesätt utan att se på de olika livsformerna och förutsättningarna för att de har tagit form så som de gjort. Vad som har varit en förutsättning för detta mer ”moderna” sätt att tänka är den större båten, och behovet av den större båten kom sig av terrängen, att Nordøyborna hade ett större avstånd att färdas till Kanten. Dessutom var 60- och 70-fots båtar väldigt dyra, många av fiskarna på Nordøy måste sätta sig i djup skuld för att kunna ha råd med dem. Poängen här är alltså att fiskarnas arbete och livsform i hög grad är beroende av fiskens rörelse och undervattenterrängen, att livsformen tar form på det sätt den gör i parallell med dessa.

Efter detta kommer Meløe in på den andra poängen jag vill ta upp: förhållandet mellan fiskaren och affärsmannen. I och med upptäckten av kanten fångade fiskarna upp till fem gånger mera torsk än tidigare (1997: 448). Fiskarna gick då ofta från att vara fattiga till att vara inte så fattiga, medan affärsmännen som köpte upp fisken gick från att vara rika till att vara mycket rika. Affärsmannen köpte inte bara upp fisken för behandling, han ägde också fiskebyarnas enda butik. I butiken såldes både fiske- och skörderedskap samt delar till dessa, eller sådant material som fiskaren eller fiskarfrun inte själva kunde producera. Fiskarna befann sig ofta i skuld till affärsmännen. Man märker alltså att de på många sätt var helt beroende av affärsmännens moraliska läggning. Diskussionen går här över från att handla om *havsterrängen* till att handla om den *moraliska terrängen* i fiskarnas livsform (1997: 449). Då fiskaren säljer sin fångst till affärsmannen krävs en praktik av att räkna, väga och mäta som affärsmannen – eller förmannen i hans ställe – är ansvarig för. Denna process förutsätter en tillit mellan fiskaren och förmannen. Det är möjligt att förmannen skriver ner ett lägre belopp än det han muntligt meddelar fiskaren att vågen visar. Det är också möjligt att själva vågen har myglats med, så att den ständigt visar mindre än den borde. Fiskaren har många möjliga tillvägagångssätt om han misstänker att han blir lurad, men hur han än gör kommer tilliten att brytas, och det finns risk för förolämpning (1997: 450). Samtidigt finns det för affärsmannen en fråga om vad som är ett rättvist pris att ge fiskaren.

Meløe beskriver nu en prisutveckling som upprepades: priset som affärsmannen betalade fiskarna sjönk successivt under fiskesäsongen. Hans exempel tycks vara hypotetiskt, men ändå något som var vanligt i verkligheten. Från att priset i början av januari legat på 14 øre per kilogram, kunde det efter tre veckor sjunka till 12 øre per kilogram. Orsaken som

affärsmannen eller förmannen gav var alltid liknande: eftersom mängden fisk som kom in var så stor skulle han inte kunna sälja allting om han inte sålde den till ett lägre pris, och om han måste sänka priset som han begärde i Portugal eller Italien, måste han också sänka priset för fiskaren. En vecka senare kunde priset sjunka till 10 øre per kilogram, av samma orsaker (1997: 458-459). I Meløes hypotetiska situation sänker affärsmannen priset på fisken en tredje gång sex veckor in i säsongen, denna gång till 8 øre per kilogram. Meløe beskriver den möjliga situationen mellan affärsmannen och fiskaren, där båda parterna är så införstådda i vad som händer att en viss sarkasm infinner sig i samtalet:

The merchant is standing on the quay deck, and the skipper knows well the occasion for his rare presence. Up on the deck, the skipper gives him a nod and prepares the quay winch for hoisting: 'From today, the price is 8 øre.'

The skipper goes on with his work: 'Yes, I know, with all this fish coming in...'

There is mocking in it. 'You are, of course, free to sell to the highest bidder.'

The skipper's preparations come to an abrupt halt, and he turns to the merchant: 'I call that adding insult to injury.'

The merchant says nothing and leaves the quay. (1997: 464)

Förolämpningen kommer sig av de speciella omständigheterna som diskussionen äger rum i, och att båda parterna är väldigt medvetna om dem. I och med båtens teknologiska nivå är båda parterna medvetna om att närmaste affärsman befinner sig på fyra timmars avstånd. Det skulle alltså vara så gott som omöjligt för fiskaren att leverera fisken dit och hinna tillbaka för att fiska nästa dag. Affärsmannen vet detta, och fiskaren vet att han vet det (1997: 464-465).

Det är här man kan förstå vad Meløe menar med en *moralisk terräng*. Denna terräng är sammanvävd med de livsformer, praktiker och arbetsformer som fiskarna och affärsmännen befinner sig i. Men dessa är i sin tur försatta i en specifik terräng och i ett landskap, i detta fall Norges nordvästra kust.

Den tredje saken jag vill ta upp är förhållandet mellan fiskaren och barnet. Detta förhållande är inte speciellt centralt för fiskarnas arbete i sig, men det är väldigt centralt för fiskarkulturen. Meløe beskriver rensningen av fisken som fiskarna åtar sig efter att de tagit iland. Detta är något fiskarna gör innan fisken vägs. I samband med att fisken rensas klipper man även av deras tungor, men denna uppgift fick barn i åldern mellan 10 och 14 år utföra. Eftersom torsk tungor var delikatess, och barnen fick sälja dem själva, kunde de tjäna en del pengar på det. Meløe gör nu poängen att denna tradition inte går att förstå genom ekonomisk teori om *homo oeconomicus*. Trots att fångsten skulle vara dålig och fiskarna själv skulle ha tid att klippa tungorna, var det ändå något de lät barnen göra. Det var olika barn som fick göra uppgiften eftersom barnen också hade skolarbete att göra. Det går enligt Meløe inte att förstå



denna akt som någonting som sker mellan en fiskare och ett barn, utan den måste förstås som någonting som sker mellan gemenskapen eller gruppen av fiskare och gemenskapen eller gruppen av barn (1997: 462). Denna praxis av att låta barnen klippa fiskarnas tungor är alltså något som är mycket djupt rotat i fiskarkulturen, men som inte är centralt för själva fiskandet i sig. Meløe menar att fiskarna, trots att det är en utbredd praxis bland dem, antagligen inte ens själva skulle kunna ge en förklaring på varför de gör det.

Det här var alltså de tre aspekterna av Meløes text jag ville ta upp. Hur fiskarens och fiskens terräng utvecklas, hur fiskarens och affärsmannens moraliska terräng utvecklas, och relationen mellan fiskaren och barnet. Genom Meløes beskrivning av denna livsform förstår man inte bara fiskarnas allmänna praktiker och traditioner, utan även betydelsen av vissa konkreta situationer. Men i detta sammanhang är det viktigare att man även förstår förändring, man förstår de specifika angelägenheterna som gör förändring relevant: beskrivningen av fiskarnas livsform fungerar som ett led i att redogöra för hur *råfiskloven* (råfiskelagen) uppstod. Den sista delen av texten handlar om hur fiskarna i sin pressade situation skapade en fackförening med priserna på fisken högst på agendan (1997: 466). Det var både i fiskarnas och affärsmännens intresse att få ett fast pris på fisken: för fiskarna så att de kunde få ett stabilt och skäligt pris igenom hela säsongen, för affärsmännen så att även de kunde ha ett stabilt pris då de sålde fisken i Spanien och Italien etc. Efter initialt strul med prissättningen ville man att överenskommelsen om priset skulle lagstadgas. Handelsministeriet reagerade långsamt och det krävdes en kort strejk från fiskarnas sida för att lagen skulle befästas 1938. De mest centrala implikationerna av lagen var att priset på fisken avgjordes på förhand; det avgjordes genom förhandlingar mellan representanter för fiskarna och representanter för affärsmännen (1997: 468-469).

Meløe avslutar i en anda av praktisk filosofi och med en kritik av abstrakt ekonomisk analys som tycks följa med kapitalismen:

That is how the question of a fair price, or of a fair share, was dealt with: not through any painstaking analysis, philosophical-cum-economic-cum-anthropological-cum-moral-etc., of how to compare the relative contribution of fisherman and merchant to the final result, the price that the Italian etc. importers paid, but through establishing a certain procedure for determining the price – a procedure that both parties could accept as a fair procedure (or, perhaps closer to the truth: a procedure that the Storting, the fishermen, and enough of the merchants, could accept as a fair procedure). (1997: 469)

Det Meløe lyckas visa på är att kapitalismens abstrakta marknadskrafter – och de modeller som i nationalekonomin följer med den – inte tillåter att man tar i beaktande konkreta terrängar och

de praktiska orsaker som gett upphov till vissa specifika lagar och sedvänjor. I ljuset av det abstrakta kapitalets logik är lagar utan historia, man kan med hjälp av dem inte få upp ögonen för den terräng och den praktiska kontext som lagarna växt ur och som möjliggör att de faktiskt har en funktion.

#### 4.3 Från Meløe till Deleuze

Meløe skriver inte så mycket om exakt hur det är meningen att Wittgenstein, Heidegger och Marx i detta konkreta fall ska belysa varandra. I någon mening är de alla intresserade av förutsättningarna för erfarenhet. Men som sagt har de alla även på olika sätt skiftat diskussionen kring förutsättningarna för erfarenhet: från att handla om fundament till att handla om praktik och livsform, från att handla om att *baseras på* till att vara *situerad i*.

I denna typ av filosofi tenderar man att situera den konkreta erfarenheten i sitt sammanhang, sammanhanget gör själva beskrivningen av erfarenheten förståelig och *meningsfull*. Sammanhanget är helt enkelt den komplexa bakgrund som gör en konkret erfarenhet eller händelse förståelig, men även bakgrunden för när en erfarenhet inte är förståelig – då den inte passar in i något sammanhang och följaktligen är svår att göra meningsfull. Bakgrunden kan förändras, vilket gör att andra konkreta händelser blir meningsfulla; men konkreta erfarenheter och händelser kan även öppna upp för att bakgrunden förändras. Nordøy blir mer ekonomiskt integrerat med resten av Norge och ”modern” samtidigt som fiskarna skaffar större båtar och börjar se sig själv primärt som fiskare till yrket – det är svårt att avgöra vad som kommer först, och det finns kanske ingen poäng i att avgöra det heller.

Till denna triad av filosofer som enligt Meløe ömsesidigt belyser varandra – varav Wittgenstein i denna avhandling ligger i centrum – skulle jag nu även vilja för in Deleuze. Vad som är intressant med Meløes text är att det sätt han beskriver fiskarnas livsform och de begrepp han använder tycks bjuda in till ett deleuzianskt perspektiv. Även själva temat för texten – en livsform i förändring eller i blivande – är ett väldigt deleuzianskt tema. Genom att föra in ett deleuzianskt perspektiv på den livsform som Meløe beskrivit borde man alltså, i väldigt breda termer, kunna se vad det finns för spänningar mellan detta och ett mer wittgensteinianskt (och marxistiskt och heideggerianskt) perspektiv, och vad det förra möjligen kunde bidra med till det senare med.

Vad är det då, till en början, som i denna text resonerar med Deleuze? För det första kan man säga att det som gör texten så spännande är att Meløe beskriver en komplex sammansättning med olika typer av element. Han lyckas visa på hur alla dessa element är

beroende av varandra och påverkar varandra: geografi och terräng, fiskens stigar, fiskarnas båtteknologi, maktförhållandet och det moraliska förhållandet mellan fiskaren och affärsmannen, det produktionssystem som allt detta tar plats i, den politiska bakgrund som möjliggör en lag. Alla dessa tycks fungera som bitar i en rörlig geografi eller terräng, för Deleuze är detta så centralt att han ibland talar om geofilosofi (Deleuze och Guattari 1994: 96). Det är en holism där väldigt olika sfärer spelar in på ett sätt som förändrar helheten, vilket är själva definitionen på en sammansättning (Deleuze och Guattari 1996: t.ex 16, 23). "[...] what counts are not the terms or the elements, but what is 'between' them, the in-between, a set of relations that are inseparable from each other" (Deleuze och Parnet 2007: viii).

För det andra ägnar Meløe väldigt mycket möda på att redogöra för terrängen i norra Norge, denna terräng kommer att spela en stor roll för hur livet för fiskarna utformar sig. Deleuze är stundvis kritisk mot fenomenologin, även om han på vissa sätt jobbar inifrån den (Dosse 2010: 154), eftersom man där är främst intresserad av vad som framträder *för* medvetandet snarare än att se medvetandet *som* något (Dosse 2010: 139, 407). I sin bok om Hume skriver Deleuze till exempel om det centrala i att förstå subjektet eller medvetandet som något som konstrueras i det givna, subjektet fungerar alltså inte som en grund i sig: "The construction of the given makes room for the constitution of the subject. The given is no longer given to a subject; rather, the subject constitutes itself in the given" (Deleuze 2001: 87). Det finns här en kritik av en antropocentrism varigenom man inte förmår se människan som en del av naturen och dess krafter, utan tvärtom fjärrar människan från dessa.<sup>10</sup> Wittgenstein kunde antagligen kritiseras ur ett liknande perspektiv: fokuset på språkspelen ställer människan och hennes språkanvändning i centrum. Vad som blir uppenbart genom hur mycket tid Meløe lägger på att beskriva geografin och terrängen i norra Norge är dock att antropocentrismen inte alls behöver vara speciellt påtaglig i en mer fenomenologisk eller wittgensteiniansk analys. Tvärtom bedriver Meløe som jag varit inne på filosofi på ett väldigt deleuzianskt sätt men utifrån wittgensteinianska eller fenomenologiska premisser. Han visar på hur central terrängen och hur viktigt djurlivet är för det mänskliga liv som utformas.

---

<sup>10</sup> I ett bredare perspektiv kunde man säga att kritiken handlar om transcendens mot immanens, där Deleuze (och Guattari) förespråkar en immanent filosofi och polemiserar mot fenomenologin eftersom den för in transcendens på olika sätt. Mot Husserl är kritiken att han för in transcendensen antingen i form av ett transcendentalt subjekt eller i form av en distans från det immanenta flödet (Deleuze och Guattari 1994: 46-48). Kritiken av Merleau-Ponty är mer komplicerad, men den följer samma linje: han för in en transcendens i hjärtat av det immanenta (Deleuze och Guattari 1994: 46, 178-179). Den djupaste aspekten av kritiken kunde sägas vara att det i Merleau-Pontys filosofi tycks finnas ett grundläggande band mellan subjektet och världen som garanterar mening, något som Deleuze kritiserar eftersom man då ger prioritet till mening medan poängen för honom är att mening och nonsens samexisterar. Här finns en slags naturlig ömhet som garanterar mening vilket är Deleuzes filosofi främmande (Reynolds och Roffe 2006: 245-247). Det kunde vara intressant att mer direkt gå in på Deleuzes kritik av fenomenologin och dess brister i ett annat sammanhang.

Möjligen är kritiken av antropocentrism inom fenomenologin eller hos Wittgenstein ibland berättigad. Men om det finns problem på denna punkt är det knappast något man kan avgöra en gång för alla, det är snarare något man måste se på från fall till fall. Det är tydligt att Meløes sätt att beskriva fiskarnas livsform och terräng är väldigt nyanserat i denna bemärkelse. Man kunde här göra en poäng om att materiella processer inte per automatik borde tas i beaktande, snarare kommer det att bli möjligt och viktigt att ta dem i beaktande då de har relevans i eller påverkar det mänskliga livet. I den situation som Meløe redogör för är det uppenbart att materiella processer har en hög relevans för fiskarnas livsform och därför dröjer han vid dessa.

En tredje poäng är att Meløe beskriver hur fiskarna utvecklas eller befinner sig i ett blivande genom sin omgivning och de processer som pågår där. Människor med olika utgångspunkter – en kanot, en roddbåt, en segelbåt, en motordriven båt, i olika storlekar och med olika redskap – kommer att hantera och erfara världen på olika sätt. Omständigheterna är här avgörande för hur denna utveckling av erfarenhet kommer att komma till uttryck – att man hittade kanten ledde till större båtar med större besättningar, och i förlängningen överlag till en mer ”modern” livsstil. I detta sammanhang kan man även poängtera att erfarenheten av fiskandet kommer att leda till kartor över områden där olika typer av fiskar rör sig. Man kommer knappast närmare Deleuzes (och Guattaris) förståelse av att experimenterandet med omgivningen ger upphov till kartor, vilket i sin tur leder till ett utrymme för vidare utveckling. Människan utvecklas här genom sin relation till fisken i havet. Djurlivet, terrängen och teknologi är alla avgörande för fiskarnas potential till blivande. Det finns vidare en förståelse för hur ting aldrig enbart är ting, utan hur de får en sin givna mening i en viss kontext och kan fungera som en del i olika typer av sammansättningar.

When we say that *Havørn* is hauling, it is not that material object, apart from its men, that we speak of. Nor is it the men, apart from their boat, that we speak of. Apart from their boat, they can do nothing of the sort. When we speak of *Havørn* hauling the nets, or setting them, we speak of the agent that is the union of the boat and its men. (Meløe 1997: 465)

Detta är igen den holistiska poängen om en sammansättning: delarna och deras förändring – eller relationerna mellan elementen – är avgörande för helhetens funktion och dess möjliga förändring.

Denna poäng sträcker sig även till de mer marginella delarna av fiskarkulturen och dess traditioner. Meløe ställer arbetet i centrum för en livsform, men arbetet är i sig själv något som förändras, och de praktiker som finns omkring arbetet är också saker som befinner sig i rörelse.

Traditionen att låta barnen klippa fisktungorna är ett exempel på ett överflöd i själva fiskarpraktiken, något som fiskarna själva inte skulle kunna förklara orsaken till. Man kan tänka sig många liknande utvecklingar som sker i andra sfärer av fiskarkulturen – sfärer som överlappar och förändras tillsammans –, till exempel språk, hantverk, samliv, mat, kläder, ritualer etc.

En sista väldigt deleuziansk tematik som framträder i texten är kapitalismen och dess sätt att strömlinjeforma kvalitativt olika sfärer av det mänskliga livet (t. ex Deleuze och Guattari 1987: 452-453). Här blir schizoanalysen som ett sätt att förstå vilka krafter som verkar inom en sammansättning central. Det finns för Deleuze (och Guattari) vissa saker som karakteriserar den specifikt kapitalistiska sammansättningen, vilket gör att den skiljer sig från andra typer av sammansättningar:

[...] de förkapitalistiska sociala maskinerna är oskiljaktiga från begäret på ett mycket precist sätt: de kodar det, de kodar begärsflödena. Att koda begäret – och skrällen, ångesten hos de avkodade flödena – det är vad socius sysslar med. [...] kapitalismen [är] den enda sociala maskin som konstrueras som sådan i de avkodade flödena, som genom penningens form ersätter de inre koderna med en axiomatik av abstrakta kvantiteter. (Deleuze och Guattari 2016: 189)

Tanken är att territoriella typer av sammansättningar fungerar genom koder eller regler som upprätthåller kvalitativa olikheter. Möjligen kunde fiskarna som Meløe beskriver fungera som exempel: fiskarnas livsformer var heterogena, fiskarna kunde behärska många olika typer av hantverk, och vissa sysslor gjordes av kvinnor, vissa av män, vissa av barn etc. Det fanns *kvalitativt olika typer av produkter, platser och aktiviteter*. Olika kodade sfärer inom en territoriell sammansättning kan enligt Deleuze (och Guattari) överlappa och förändras, men det skulle då vara en förändring som sker i det överlappande området mellan dessa sfärer, inte något som sker ovanifrån (Deleuze och Guattari 1987: 208-209). När Deleuze (och Guattari) beskriver kapitalismen som en ”axiomatik” är poängen att de möjliga skillnaderna som finns mellan olika typer av produkter eller aspekter av livet, nutida och framtida, redan på förhand kvantifierats och följaktligen har fått en gemensam måttstock. Det finns alltså en till synes oändlig horisont där saker på förhand kvantifierats och inkommensurabla skillnader uttraderats. *Kapitalismen avkodar territoriella koder för att ge utrymme för privatisering och en högre grad av individualism å ena sidan och en allmänt utbredd marknad där alla produkter är ekvivalenta å andra sidan* (Nail 2007: 32). Det konkreta och kvalitativt unika livet får ge vika för abstrakta och kvantifierade marknadskrafter. Detta skulle kunna gälla för de mer ”moderna” Nordøyborna som har börjat se sig själva helt som fiskare, har en striktare arbetsdelning, och följaktligen även antagligen i någon grad förlorat kunskaperna om de hantverk som de tidigare

fiskarna varit bekanta med. De är mer skuldsatta och följaktligen mer integrerade i den kapitalistiska logiken. Även avvecklandet av lagarna som Meløe är bekymrad över – de som ser till att människor inte kan leva på andras arbete – är en förlängning av denna kapitalets logik. Här kan man se hur den kvalitativa olikheten mellan produkter, platser och aktiviteter minskat, de tjänar i högre grad som ett led i mervärdesproduktion och går att ställa i ett kvantitativt likhetsförhållande. Redan innan något nytt har uppstått är det inskrivet i denna logik och ekvivalens. Denna poäng finns givetvis redan hos Hegel och Marx i en annan form, men både Meløe och Deleuze mejslar ut den på lite egna sätt.

#### 4.4 Wittgenstein, Deleuze och politisk förändring

De poänger jag hittills nämnt är alltså sådana där Meløe ligger väldigt nära Deleuze. Det intressanta här är dock att Meløe mycket väl gör alla dessa poänger utan ett deleuzianskt perspektiv. Vad är det då som ett deleuzianskt perspektiv på Meløes text eller fiskarkulturen skulle kunna tillföra? Jag ska använda den politiska förändring som fiskarna åstadkom i Norge som en öppning för att diskutera hur man överlag ska förstå politisk eller kulturell förändring och dess plats i det mänskliga livet. Jag kommer att kontrastera ett wittgensteinianskt med ett deleuzianskt perspektiv.

För Deleuze är själva förutsättningen för en sammansättning dess flyktlinjer, i grunden för en livsform ligger alltså dess potential till förändring. Om det finns något Deleuze tillför Meløes beskrivning kommer det alltså att ligga inom denna sfär. Här skulle jag vilja lyfta upp två närliggande aspekter som en deleuziansk analys möjligen kunde bidra med. Dels hur Deleuze (och Guattaris) schizoanalys leder till att man får upp ögonen för olika typer av förändring. Dels är de ute efter att med hjälp av sin materialism belysa förutsättningarna för produktionen av något nytt, bortom det som tidigare uppfattats som meningsfullt.

I och med att Deleuze (och Guattari) främst är intresserad av de flyktlinjer eller rörelser som ligger under och är en förutsättning för en sammansättning kommer det de tar fasta på att handla om vilka typer av rörelser som karakteriserar en sammansättning. I *Tusen Plataer: Kapitalism och Schizofreni* skiljer Deleuze (och Guattari) på fyra olika typer av deterritorialisering: relativ negativ, relativ positiv, absolut negativ och absolut positiv. Deterritorialiseringen innebär alltså att redan pågående flöden kommer samman för att dra sammansättningen i en viss riktning. Vad som belyses genom denna typologi är möjliga händelseförlopp när olika flöden kommer samman. I detta sammanhang är det givetvis främst frågan om politisk eller kulturell förändring.

Den relativa negativa deterritorialiseringen innebär en marginell förändring där den gamla sammansättningen upprätthålls. Det flöde som skapas kommer alltså endast att reproducera samma sammansättning, eller annorlunda uttryckt reterritoralisera på den. Den relativa positiva deterritorialiseringen innebär i kontrast att deterritorialiseringen är starkare än reterritoraliseringen. Flödet rör sig utanför den givna sammansättningen, men ger ändå inte nödvändigtvis upphov till en ny sammansättning. Flödena befinner sig alltså i ett slags mellanrum och kan både sjunka tillbaka till den gamla sammansättningen eller leda till en ny (Deleuze och Guattari 1987: 508). Den absoluta negativa deterritorialiseringen innebär en flykt från en gammal sammansättning utan att reterritoralisera någonstans, alltså utan att ge upphov till något nytt. Den har med andra ord destruktions som enda funktion: "[...] att flyktlinjen överskrider väggen, att den lämnar de svarta hålen, men att den, snarare än att knytas samman med de andra linjerna och vid varje givet tillfälle förstärka sina valenser, istället *hänfaller åt förstörelse, åt utplånande rätt och slätt, åt en passion för utplånande*" (Deleuze och Guattari 2015: 345). Den absoluta positiva deterritorialiseringen, sist och slutligen, innebär att flöden kommer samman från en gammal sammansättning för att ge upphov till en ny. Det är denna sista form av deterritorialisering som skulle kunna skapa och upprätthålla en revolutionär rörelse (Deleuze och Guattari 1987: 509-510; Nail 2017: 34-36).

I *Anti-Oidipus*, den första delen av *Kapitalism och Schizofreni*, görs liknande poängeringar i en lite annan form. Här finns det en mindre detaljerad distinktion mellan *förmedveten* och *omedveten* revolution – den motsvarar ungefär negativ och positiv deterritorialisering.

Den förmedvetna revolutionen hör till en ny regim för social produktion som skapar, fördelar och tillfredsställer nya syften och intressen, men den omedvetna revolutionen hör inte bara till det socius som är förutsättningen för denna förändring i egenskap av styrkeform; inom detta socius hör den till den begärande produktionsregimen i egenskap av störtad makt på kroppen utan organ. Det är inte samma tillstånd hos flöden och schizor: i det ena fallet löper avbrottet mellan två socius, där det andra mäts efter sin förmåga att föra in begärsflöden i en ny intressekod eller intresseaxiomatik; i det andra fallet löper avbrottet genom socius självt, i så måtto som det har förmågan att låta begärsflödena passera längs sina positiva flyktlinjer, och skära upp dem på nytt längs produktiva avbrottsavbrott. (Deleuze och Guattari 2016: 457-458)

Vad som tycks stå på spel för Deleuze (och Guattari) är de intressen och syften som skapas och upprätthålls i och med en sammansättning. I *Anti-Oidipus* får denna poängering en radikalare udd. Där handlar det om att inte låta intressen eller mål någonsin stelna, utan hålla dem i ett konstant flöde. I *Tusen Platåer* är poängen densamma, men den mjukas även upp. Dels genom att föra in flera distinktioner, och dels genom att de poängterar riskerna med en absolut negativ

deterritorialisering – en sådan är enbart destruktiv (Deleuze och Guattari 1987: 161, 270). Vad som är centralt är att man inte bara kan ersätta en struktur med en annan, utan det måste finnas möjlighet för mål och intressen att röra sig. Den viktigaste gränsen går mellan sådan förändring som enbart reproducerar den gamla sammansättningen, och sådan förändring som kunde leda till nya typer av ständigt rörliga intressen och mål. Det som sätts i fokus är rörelsen bort från givna meningssammanhang, något vi från nuets synpunkt inte kan föreställa oss. Deleuze (och Guattari) vill ständigt hålla dörren öppen för radikal förändring, en förändring där inte bara delarna av en sammansättning förändras, utan där delarna kontinuerligt producerar ny förändring, ett pågående flöde. Man kan alltså inte på förhand avgöra hur den nya sammansättningen kommer att se ut. Det som tycks vara paradigmexemplet för Deleuze (och Guattari) är 1968.

May '68 is more of the order of a pure event, free of all normal, or normative causality. Its history is a "series of amplified instabilities and fluctuations." There were a lot of agitations, gesticulations, slogans, idiocies, illusions in '68, but this is not what counts. What counts is what amounted to a visionary phenomenon, as if a society suddenly saw what was intolerable in it and also saw the possibility for something else. It is a collective phenomenon in the form of: "Give me the possible, or else I'll suffocate..." The possible does not pre-exist, it is created by the event. It is a question of life. The event creates a new existence, it produces a new subjectivity (new relations with the body, with time, sexuality, the immediate surroundings, with culture, work...). (Deleuze 2006: 233-234)

Vad som är möjligt är inte något som en gång för alla är givet, utan något som skapas i själva händelsen, i själva deterritorialiseringen. Vidare är poängen att den rena händelsen befinner sig i en opersonlig sfär bortom både mänsklig intentionalitet och normativitet (t. ex Deleuze och Guattari 1987: 162, 219). Det är materiella eller affektiva flöden som tar fart och möjliggör innovation. Det är alltså i en mening frågan om en pragmatik och konstruktivism, människan är kapabel att förändra de strukturer som kontinuerligt formar henne på ett radikalt sätt. Men hon är bara kapabel att förändra dessa på ett radikalt sett genom att nå den opersonliga sfären bortom den mänskliga normativitetens sfär. Här följer en beskrivning av vad det innebär att fjärma sig från denna sfär och närma sig immanensplanet:

[...] kroppen utan organ har ersatt organismen, experimenterandet har ersatt den tolkning som det inte längre finns något behov av. Intensitetsflödena, deras fluidum, deras fibrer, deras kontinuum och deras affektkonjunktioner, vinden, finsegmenteringen, mikroperceptionerna, har ersatt subjektets värld. Blivandena, djur-blivandena, molekylär-blivandena, ersätter både den individuella och den allmänna historien. (Deleuze och Guattari 2015: 247-248)



Denna uppfattning om politisk förändring är problematisk, och den materialism den bygger på är kontradiktorisk, något jag visade på i förra kapitlet. Även om formen i vilken Deleuze (och Guattari) gör sina poänger är problematiskt finns här enligt mig något viktigt: betoningen på förändringen och blivandet som fundamentala kategorier i det mänskliga livet, även den oförutsägbara förändringen bortom givna meningssammanhang. Blivandet som kategori visar på möjligheten att inte fastna i en viss position, roll eller bild, och på det sättet på potentialen att röra sig bortom förtryckande system eller strukturer (t.ex Deleuze och Guattari 1987: 292). Blivandet och det experimenterande som är oupplösligt förenat med det öppnar upp möjligheter man inte kunde föreställa sig tidigare, det öppnar upp för aktiviteter man inte visste att man var kapabel till.

Möjligen kunde man, i kontrast till detta, säga att Meløes perspektiv på förändring är lite väl begränsat. Han redogör för en specifik livsforms förändring för att visa att *råfiskelovens* införande hade en konkret funktion och uppstått ur en konkret kamp. Han vädjar nu att man inte bara abrupt ska avveckla den och liknande lagar. Programmet för framtiden förblir att i så hög grad som möjligt försöka hålla kvar de lagar och strukturer som möjliggör upprätthållandet av annorlunda livsformer och meningssammanhang. Detta kan givetvis vara något viktigt, men möjligen kunde man kritisera Meløe för att vara för fäst vid det förflutna – vilket kunde bero på att han inte har en överblick över den typ av förändring som sker inom sammansättningen. Vad som saknas ur ett deleuzianskt perspektiv är behovet av att inte bara reaktivt försöka hålla kvar det gamla, utan även aktivt skapa något nytt. Krav, drömmar, visioner bortom den specifika fråga som är på agendan. Jag kommer att tänka på en slagkraftig mening som Jane Anna Gordon skrivit men som lika gärna skulle kunna vara av Deleuze (och Guattari):

When politics is understood not as generating uniquely human resources and relations but only as the administration of scarce resources among necessarily antagonistic parties, it cements rather than rendering fluid lines of force that were outcomes of previous battles. (2014: 150)

Jag tror inte att de poänger Gordon gör här är främmande för varken Wittgenstein eller Meløe. Meløes text är skriven för att visa på hur politisk förändring alltid är historiskt och socialt förankrad, den beskriver en specifik livsform för att synliggöra bland annat detta. Men den beskrivande metoden leder inte automatiskt till en bild av samhället som något färdigt och givet, ett samhälle där politik skulle innebära en uppdelning av befintliga fördelar mellan antagonistiska parter.

Vad jag försöker visa på är alltså att då man kontrasterar en deleuziansk filosofi med en wittgensteiniansk är det möjligt att den förra uppfattas som att den gör blivande som kategori

begriplig medan den senare endast är konservativ och statisk. Till exempel Sven-Olov Wallenstein tycks ha gjort denna läsning:

Ett [...] anti-Platonskt uppror är nu inte främmande för många centrala strömningar inom den moderna filosofin, och den som så önskar kan förstås här urskilja ekon av såväl Heidegger och Derrida som Wittgenstein och den pragmatiska traditionen. Mot de första skulle emellertid Deleuze och Guattari invända att det aldrig handlar om filosofins (eller metafysikens) slut eller »stängning«, utan om villkoren för att i varje ögonblick kunna få något *nytt* att ta form, om att *skapa* problem genom att förbinda singulariteter på ett nytt sätt och inte om en meditativ »åminnelse« (Heideggers *Andenken*) över traditionens ogripbara begynnelse; mot de senare skulle de hävda att en återgång till vardagens och språkspelens normalitet döljer deterritorialiseringens och flyktlinjernas hela potential, att den förutsätter en bild av filosofin som »lämnar allt som det är« (Wittgenstein), alltså en icke-produktiv modell som inte fattar problemet som en *skapelse* utan som något att *övertvinna*, rentav genom ett terapeutiskt sätt att filosofera som självt är i akut behov av schizoanalys. (Wallenstein 1988: 184-185)

Vad jag i de tidigare kapitlen pekat på är att det för Wittgenstein knappast är mer än halva poängen att *lämna allt som det är*. Wittgenstein pekar just genom denna poäng på aktiviteten i och de praktiska aspekterna av livet. En av de stora orsakerna till att han menar att många typer av filosofiska problem måste övervinnas är att de förhindrar oss att se vardagslivet i ett klart ljus. Den poäng jag försöker föra fram här är alltså att då vardagen döljs förhindras också aktivitet och skapelse. Om det sker en skapelse eller förändring sker den i och genom vardagen, och då måste man först se vardagen i ett klart ljus. (Möjligen kunde man även säga att detta gäller för filosofiska problem: vardagslivet kommer före och kan ge upphov till filosofiska problem, inte tvärtom.)<sup>11</sup>

Blivande och förändring är alltså i min läsning inte främmande för en wittgensteiniansk filosofi. Meløe träffas nödvändigtvis inte av den kritik jag tidigare lade fram. Hans text är sist och slutligen ett exempel på hur väl man kan redogöra för förändring – rörelsen bortom givna meningssammanhang – genom en beskrivande metod som ligger väldigt nära Wittgenstein. Men texten är också skriven för att visa på vikten av att upprätthålla fiskarnas livsform, vilken håller på att förtvina i och med det nya politiska klimatet. Vad som verkar stå på spel i spänningen mellan Deleuze och Wittgenstein är två olika sätt att närma sig förändring och dess plats i människans liv. Detta har att göra med att Deleuze vill frammana en materiell och

---

<sup>11</sup> Det är inte svårt att finna Wittgensteinuttolkare som läser honom som konservativ, till exempel Ernest Gellner och J.C. Nyíri. Dessa läsningar har dock många djupa problem utöver dem jag i korthet nämner här (Uschanov 2002; Cray 2000).

opersonlig skapelse av något nytt, medan det för Wittgenstein snarare handlar om att se saker i ett nytt ljus, eller att förändra vår relation till språket eller omvärlden.

I det deleuzianska ramverket tycks idealet vara en absolut deterritorialisering där olika krafter kommer samman för att skapa något fundamentalt innovativt. Det finns, som jag visat, en viss försiktighet i denna förändring, men den förblir ändå framåtriktad på bekostnad av det förflutna, på bekostnad av subjektivitet och historia. Det är svårt att inte läsa in något normativt här som färgar av sig på hela Deleuzes metafysik. Blivandet är en primär ontologisk kraft som karaktäriserar hela naturen. Det levande samhället bortom hierarkier och byråkratiska strukturer – som begränsar vad människan kan vara – kan förverkligas bara genom att pejla den materiella och opersonliga sfären av affekter. Detta experimenterande leder i bästa fall till ett radikalt brott i form av ett pågående flöde.

I kontrast till detta finns det hos wittgensteinianer snarare ett fokus på vad politisk förändring alls betyder för eller har för plats i det mänskliga livet. Förändringen fungerar här mer som ett sätt att fördjupa förståelsen av oss själva och den roll till exempel politik eller kultur spelar i våra liv, den kan låta oss klargöra vad som är viktigt i våra liv och vad vi vill eftersträva. Den politiska förändringen är inget självändamål – och ännu mindre något som är inskrivet som en primär ontologisk kraft – utan den är snarare ett uttryck för ett missnöje i samhället och en vädjan till andra att erkänna den förändring man vill genomföra. Politisk förändring är ett uttryck för en annorlunda idé om vad det mänskliga livet kunde vara, en idé som synliggör aspekter av livet värda att vara uppmärksam på och att kämpa för (Diamond 1988: 275-276; Zerilli 2003: 147-148).

Deleuze gör en stor poäng av själva brytningen med det gamla, den materiella sfären fungerar som ett sätt komma åt detta. Det finns ingen naturlig ömhet – ett ursprungligt band som skulle garantera meningen i våra upplevelser, alltså en ursprunglig åsikt eller *urdoxa* – i människans relation till världen (Deleuze och Guattari 1994: 149-150,178-179). Deleuze sträcker sig mot den opersonliga och materiella sfären för att tydliggöra att det sätt vårt liv utformar sig inte kan redogöras för i en sådan rationalistisk anda. Frågan om förändring ligger på en mycket mer primitiv nivå än så, förändring i det mänskliga livet kräver förändring på en materiell nivå. Det finns något viktigt här, men att sträcka sig till den materiella sfären av opersonliga affekter för att göra denna poäng är opåkallat. David Cerbone verkar göra liknande poängar på ett lite annat sätt här:

The point is roughly this: that there is some anchorage of our concepts in “the facts” does not preclude conceptual change, since “what the facts are” is open to revision, alteration and discovery. In saying this, I don’t mean to be endorsing any kind of relativism; rather, my aim is to emphasize the *incompleteness* of whatever facts

there are, both in terms of what facts we know, but also in the sense that , we might say, “life goes on,” and so that what facts there are forms an open-ended set. (2003: 57)

[...] Wittgenstein does want to establish a kind of inseparability between our concepts and our life, to show that our concepts are part of our lives and cannot be considered in isolation from them (but nor can our lives be considered in isolation from our concepts). Such inseparability does not preclude the possibility of change, but only shows what form that change must take: to change one’s concepts means changing how one lives, what one takes to be important, what facts have priority. To change one’s concepts is to change the “flow” of how one lives. (2003: 58-59)

Det handlar alltså för Cerbone, i en mer wittgensteiniansk anda, inte om något opersonligt materiellt, utan snarare helt enkelt om våra praktiker och våra vanor. Det handlar om en omorientering i hur man lever. Och eftersom det är frågan om mänskliga praktiker och vanor snarare än något opersonligt materiellt befinner sig denna omorientering inom den intentionella sfären, och följaktligen i ett utrymme där bedömning och värdering är centralt. Men denna bedömning kan inte ske på något generellt sätt, man måste snarare se till den partikulära situationen för att förstå vad förändringen alls innefattar. Det är här som uppmärksamhet krävs för att kunna förstå implikationerna av en förändring. Då den interna relationen mellan begrepp och liv förändras skiftar även vad som blir möjligt att uppleva eller erfara, med förändringen följer alltså behovet av en djupare insikt i vad förändringen innefattar. Medan opersonliga krafter kommer före det personliga och meningsfulla hos Deleuze är Wittgenstein både intresserad av våra praktikers och vanors förändring och den *betydelse* sådana grundläggande förändringar har i våra liv: vi måste vara uppmärksamma på platsen som olika fenomen intar i våra liv, endast så kan vi avgöra om de är värdefulla eller inte och alls förstå vad en förändring av dem skulle innebära.<sup>12</sup>

Då man gör ett politiskt anspråk eller en aktion bjuder man in andra att se ens perspektiv och delta i samma rörelse. Det är inte en teoretisk akt i en rationalistisk anda, men inte heller en opersonlig akt. Denna pågående dialog och de rörelser och aktioner som följer med den innefattar just de föränderliga mänskliga relationerna och resurserna vilka Gordon var inne på. Det går följaktligen bortom en statisk bild av samhället med nödvändigt antagonistiska parter och med färdigt givna mål och intressen (Jfr. Zerilli 2003: 147-148; Jfr Tamelini 2015: 128-129).

---

<sup>12</sup> R. G. Collingwoods distinktion mellan historia och förändring, eller mellan en historisk process och en naturlig process, är relevant i detta sammanhang (1946: 210-213).

Men av detta följer även att politik och politisk förändring äger rum på gräsrotsnivån och att det inte finns några snabba lösningar. Man kunde säga att vad som alls räknas som en politisk fråga, eller hur man alls ska förstå ett politiskt begrepp som rättvisa, är något som är under diskussion och som dyker upp på horisonten i och med specifika händelser i ett samhälle – till exempel fiskarnas pressade situation.<sup>13</sup> Vad som räknas som rättvist får i den meningens sina betydelser genom hur vi blir upprörda över orättvisor. I grunden för politik och frågor om politisk förändring ligger alltså den politiska konflikten – begreppet rättvisa och dess innebörd utvecklas genom att det stöts mot avvikande uppfattningar. Detta betyder vidare sättet som den politiska arenan utformas på i sista hand baserar sig på djupa och möjligen oöverkomliga motsättningar (Lagerspetz 2012: 296; Tamelini 2015: 128).

Att Deleuze (och Guattari) gör en så stor poäng av den materiella och opersonliga sidan av deterritorialiseringens rörelse beror inte bara på att de vill gestalta verklig förändring som något som sker på en rudimentär nivå, det beror också på deras vilja att ge plats för ett totalt överskridande av en gammal sammansättning, möjligheten att avlägsna sig från subjektivitet och historia. Annorlunda uttryckt postuleras blivandet som kategori för Deleuze som ett sätt att överkomma konflikten genom en innovativ kraft. Men det finns här ett underskattande av just det som gör konflikten så djup och påtaglig: att frågorna som disputeras är så *meningsfulla*, att de har en så viktig roll i de deltagandes liv, att de *är värda* att disputera och kämpa om. Så viktig som jag tror att blivandets kreativa rörelse är inom politiska sammanhang sker den mot bakgrund av vissa problem eller frågor i en specifik livsform. Det är endast mot bakgrund av dessa som rörelsen uppstår och tar fart. Människan eller en politisk gruppering avlägsnar sig inte från samhället och dess livsform i och med en brytning. Man avlägsnar sig inte från en kommunitet eller en gemenskap genom sin protest, protesten är snarare ett tecken på det fortsatta tillhörandet (Laugier 2018: 209, 212; Lagerspetz 2012: 183-184). Samtycket till samhällets utveckling är något som konstant är under diskussion, och det är även här protesten eller aktivismen blir central – den visar samtidigt på ens tillhörighet till samhället och ens vilja att förändra det. Med det sagt finns det inga på förhand givna föreskrifter för hur man ska följa samhällets regler, det finns inga regler som begränsar eller reglerar vilka slags anspråk som accepteras eller hur de kommer till uttryck (Laugier 2018: 212). Detta är något som måste prövas på ett kreativt sätt mot samhället. Här finns ett mått av grundlöshet och ofullbordadhet. Men denna grundlöshet är inte, som hos Deleuze, en fråga om materiella processer i kontinuerligt kreativt blivande. Den handlar snarare överensstämmelsen i språket, något jag var

---

<sup>13</sup> Detta i kontrast till Deleuze som är känd för sitt nedvärderande av kommunikation, även om han verkar tala om det i relation till filosofi snarare än politik (t. ex Deleuze och Guattari 1994: 6-7, 28-29).

inne på i förra kapitlet. Samstämmighet i språket – och i förlängningen i politiska frågor – är både en produkt av vårt språk och något som produceras i språket, det finns en cirkularitet här som inte finner någon stabil grund. Eller annorlunda uttryckt: vi stämmer överens i språket, inte om språket (Laugier 2018: 214). Det är i språket eller i intentionalitetens sfär som det politiska livet och dess konflikter tar plats och har sitt blivande, och det är också här det bedöms och värderas, och här som man kan bli uppmärksam på nya aspekter av vad som bedöms och värderas.

Meløes fiskare är ett exempel på hur konflikter ändå kan överkommas genom aktiv kamp, de lyckades förändra samhället just eftersom det var en livsviktig kamp för dem. Det är ett överskridande som förändrar deras liv, men också ett som tillåter dem att fortsätta den form av liv som annars möjligen skulle ha förtvinat. Det finns både en förändring och en kontinuitet. Meløes text är skriven för att låta läsaren förstå och bli uppmärksam på de lager av mening som genomsyrar detta samhälle, och varför det är värt att upprätthålla ett samhälle där en sådan pluralitet är möjliggjord.

Vad jag i denna avdelning försökt komma åt är vikten av blivande eller utveckling som en kategori inom politisk filosofi. Samhället är inte något med färdigt utformade mål, intressen och deltagande parter, utan snarare något som befinner sig i rörelse och med oskarpa gränser. Denna insikt får dock olika nyanser i en wittgensteiniansk och i en deleuzeiansk filosofi. Jag har pekat på vissa problem i Deleuzes politiska filosofi, varav alla har att göra med hans metafysik av opersonliga affekter: 1) Politisk förändring innebär inte primärt en förändring på det materiellas nivå, utan snarare i hur människor lever, i deras praktiker och vanor. 2) Förändringen innebär inte ett fundamentalt brott med subjektivitet och historia, oberoende av hur aktiv den är. Förändringen sker mot bakgrund av ett samhälle och en gemenskap med konkreta problem, det är en förändring av och inom dessa snarare än bortom dem. Att politiska frågor på dessa sätt befinner sig inom den intentionella sfären betyder även att konflikter inte med någon ren rörelse överkoms. Konflikter är för de deltagande meningsfulla och baserade på djupa klyftor. Detta betyder dock inte att alla konflikter är olösliga. Aktiviteten, kreativiteten och blivandet har sin plats i det politiska livet i fråga om vilka politiska mål och krav som läggs fram och hur man kämpar för dem. Här finns potentialen till något oförutsägbart bortom givna meningssammanhang.

#### 4.5 Avslutande kommentarer

I detta kapitel har jag kontrasterat Meløes deskriptiva sätt att närma sig fiskarnas situation i norra Norge med ett deleuzianskt sätt att göra det. Jag har försökt visa på att Meløes beskrivning av fiskarnas livsform på många sätt fångar upp de poänger man kunde göra ur ett deleuzianskt ramverk: bland annat hur många olika sfärer hänger ihop som en sammansättning och ömsesidigt förändras; hur fundamentala terrängen och djurlivet kan vara för den mänskliga livsformen; hur människans sätt att erfara sin omvärld och människans kultur befinner sig i ett blivande; och hur kapitalismen kommer in som en kraft som strömlinjeformar kontextbundna aspekter av livet för att göra dem abstrakta och ekvivalenta.

Jag har efter detta lyft upp några viktiga aspekter av Deleuzes filosofi som möjligen kunde kasta nytt ljus över fiskarnas livsform: förändringens typologi och möjligheten till absolut positiv deterritorialisering. Vad man kan notera är att de deleuzianska poänger jag lyft fram som är värda att ta vara på sist och slutligen är ganska vardagliga. 1) Det finns olika typer av förändring, varav vissa enbart är skenförändringar, vissa är ambivalenta, vissa är destruktiva och vissa verkligen är omvälvande. 2) En omvälvande förändring kommer att innebära en holistisk förändring där det inte bara är vissa element som adderas eller subtraheras, utan att själva kontexten och delarna av kontexten där förändringen sker också förändras och blir fluida. Denna förändring går inte att förutsäga och kommer följaktligen att innefatta något bortom våra givna meningssammanhang. Deleuze (och Guattari) lyfter därför fram den spontana förändringen bortom givna intressen och mål som något viktigt, som alltför ofta faller i skymundan i politiska frågor med redan klara gränser och givna insatser.

Man behöver knappast föra in en tung metafysik för att kunna föra fram poängen om att flera aspekter av det mänskliga livet befinner sig i ett blivande och i viss mening är ofullbordade. Det finns inget väldigt kontroversiellt i att säga att det finns potential att röra sig på oväntade sätt i världen, använda den och se på den på nya sätt, och att det krävs kreativitet för att göra allt detta – någon typ av brytning med det gamla. Jag har pekat på att dessa poänger inte är främmande för vare sig Wittgenstein eller Meløe, trots att det kanske inte ser ut så vid första anblicken. Vidare har jag synliggjort att det finns ett större utrymme att komma åt alla de viktiga aspekterna av blivandet genom Wittgenstein snare än genom Deleuze. Än en gång snedvrids många poänger genom Deleuzes materialistiska metafysik. Politiskt blivande sker i ett intentionellt rum vilket betyder: 1) förändringar i livsform har att göra med förändring av praktiker och vanor snarare än opersonliga affekter. 2) Förändringar innebär inte ett överkommande av gamla former av subjektivitet eller historia, förändringen sker snarare mot

bakgrund av dessa. Detta kan innebära ett brott, men aldrig ett brott utan en viss kontinuitet. Eftersom politiska frågor vidare är partikulära och har blivit politiska frågor genom motsättningar är det oklart om en absolut deterritorialisering alls skulle kunna fungera som ett överkommande av en konflikt. Konceptet tycks snarare dölja att konflikterna uppstår genom att de är enormt meningsfulla och laddade för de inblandade. Därmed inte sagt att blivandet och kreativiteten inte skulle vara viktiga – men de är viktiga inom den intentionella sfären. Aktiviteten, blivandet och kreativiteten behövs för att skapa nya typer av relationer, mål och krav, samt för att på oanade sätt förverkliga och utveckla dessa. Men dessa sker alltid mot bakgrund av konkreta problem eller specifika situationer. Inbjudan åt en annan att se ens perspektiv på förändringen och bedömandet av dess plats i det mänskliga livet förblir centrala.

Blivande som kategori tycks bli för formalistisk då den skrivs in i en metafysik. Blivandet blir i detta fall något opersonligt som är helt oberoende av människan, något som går bortom människan. På samma sätt som inom moralen undrar jag om inte blivandets rörelse i politiska sammanhang i den deleuzianska metafysiken bildar en lite för ren linje, en linje som inte i tillräcklig grad tar i beaktande våra liv som människor. Det här är givetvis en poäng med Deleuzes filosofi, vad det faller tillbaka på är möjligen än en gång med vilket ramverk man bäst lyckas beskriva livet i all sin mångfald.

Att det finns en kreativitet inneboende i människan (och naturen) är inget man behöver föra in i metafysikens sfär. Den finns i våra liv, men att ge den status som en slags ontologisk urkraft som finns på samma sätt i hela naturen tycks snedvrída dess plats i våra liv. Blivandet som kategori får då något apologetiskt, sagolikt och messianskt över sig. Man kommer oberoende inte att förändra världen genom filosofi, det sker endast genom aktiviteten i vardagslivet, där filosofi visserligen har sin plats som klargörande hjälpmedel.



## 5. Kapitalismens moraliska terräng

### 5.1 Inledning

I Johannes Ekholm bok *Kärlek Liksom* skriver huvudkaraktären Joonas i en chatt till sin vän SAD91RL:

ibland känns det ba att ja int vågar lita  
på nån av mina egna ”instinkter”  
alla mina lustar o begär e ändå  
banala och skapade av kapitalismen  
man kan aldri på riktigt veta ”om  
det finns en katt i lådan eller int” (Ekholm 2017: 49)

Att man kan säga något sådant tyder på en förståelse av den kritiska teori och filosofi som under 1900-talet utvecklats. Enligt denna är kapitalismen inte bara ett ekonomiskt system, utan även ett sätt att organisera liv, ett system som med andra ord tränger in i människan, hennes identitet och självförståelse. Att karaktärerna är influerade av sådan teori blir mer uppenbart ju längre in i boken man kommer: man känner inte bara av mer eller mindre uttalade referenser till marxistiska tänkare, utan även till postmodernister, poststrukturalister och posthumanister: Walter Benjamin, Fredric Jameson, Donna Haraway, Slavoj Žižek, Alain Badiou, Michel Foucault, Gilles Deleuze och Felix Guattari. Joonas är grafisk designer medan SAD91RL är konstnär, de tillhör alltså ett slags humanistiskt vänsterskikt som kunde förväntas ta fasta på de mest framstående vänsterteoretikerna. Att det är just dessa filosofer som formar diskursen för deras diskussioner är talande.

Jag lyfter i detta kapitel fram några dialoger ur *Kärlek Liksom*, dialoger som visar på en terräng som moraliska frågor och frågor om självförståelse rör sig inom i dagens senkapitalistiska samhällen. Genom att göra en sådan analys kan man visa på att moraliska och politiska frågor inte bara ofta ömsesidigt belyser varandra, utan att de ibland även nödvändigtvis måste behandlas tillsammans för att man ska få en klar bild av situationen i fråga. På det sättet kan man å ena sidan visa på vissa förvirringar som den kapitalistiska livsformen ger upphov till, där det personliga och moraliska tenderar att tränga ut det politiska och strukturella. Å andra sidan kan man också visa på problemen inom en stor del av den kritiska teorin – här ligger givetvis Deleuzes (och Guattaris) filosofi i fokus – där ett moraliskt perspektiv tenderar att uttraderas helt och hållet.

## 5.2 Dialoger i *Kärlek Liksom*

I *Kärlek Liksom* får man följa med Joonas psykiska illamående och känsla av stagnation. Dessa kommer till uttryck genom hans konversationer med sina vänner och sin familj. Joonas anser sig vara både ett offer för och en kritiker av det kapitalistiska produktionssystemet. Hans situation blir tillspetsad eftersom han på grund av psykisk ohälsa och arbetslöshet flyttat hem till sin pappa och hans nya fru. Han försöker både göra upp med sin pappa och den patriarkala och liberala uppfostran han fick och med sina vänner och deras infogning i den nyliberala ideologin. I och med hans egna problem och skam klarar Joonas inte av att se andra leva i blindo, han blir en som konstant påminner om och kritiserar kapitalismens och konsumtionssamhällets lögn.

Joonas har verktygen för att förstå kapitalismens och det senmoderna samhällets olika paradoxer och mekanismer. Men han kan inte riktigt förändra sitt liv på något fundamentalt sätt, han tar fortsättningsvis del av de kapitalistiska livsformer han är formad av. Han är kritisk – och även kritisk till sin egen kritik, och så vidare – i alla konversationer och finner bristfälligheter och fel hos andra. Allt detta blir speciellt uppenbart i hans diskussion med sin vän Caritas som jobbar inom reklambranschen. På ett ställe i boken diskuterar de var gränsen går för när man skulle måsta säga upp sig från jobbet för att någonting där går emot ens personliga övertygelse. Caritas vänder på diskussionen genom att säga att hon ändå ibland försöker använda sina förmågor för ett gott ändamål, hennes exempel är att hon håller på med en illustration för evenemanget Earth Hour (Ekholm 2017: 325-326). En lång diskussion följer där Joonas försöker att fullständigt demolera Caritas position. För att ge ett exempel på hur det kan låta:

JOONA: [...] För det där har precis samma problem som all annan välgörenhet, att man påstår att strukturella problem går att lösa genom individuella val, att man kan avskaffa fattigdom eller klimatförändringen genom lite medborgerlig talkoanda... Liksom att problemet ligger i infrastrukturen: multinationella jättebolag, skatteflykt, avsaknad av klimatavtal och utsläppsgränser, de galna dagarna som föregår peak oil den långsamma utvecklingen av förnybara energikällor, en felaktig subventionering av ny teknik, och så vidare. Och de sakerna kan man inte lösa bara med att vara och en ser över sin egen livsstil. Det är just det där överdrivna intresset för det egna livet som är det största problemet.

CARITAS: Men alltså om alla ska tänka sådär så ska inget förändras.

JOONA: Ju mer folk invaggas i tron att deras egna små handlingar ska ha någon avgörande betydelse, desto svårare blir det att få till stånd verklig politisk förändring. Jå visst, hos oss talar medierna om klimatförändringen, eller köttindustrin... Eller fattigdomen och att hur någon barnfamilj klarar sig på en euro om dan och så vidare, men man ställer aldrig frågan att varför de här människorna är fattiga, vilka strukturer i vårt samhälle som orsakar fattigdom, eftersom man då omedelbart stämplas som en paranoid marxist. På riktigt är de "små handlingarna" värsta sortens feel-good-environmentalist-självbedrägeri. Och sen när man gjort

”nånting”, typ låtit bli att tända lampan, vad händer sen? Då har man dragit sitt strå till stacken och slipper tänka på energifrågan ett år framöver.

CARITAS: Fast man sparar säkert helt betydande mängder el, om hela världen släcker ner i en timme?

JOONA: Äh, det borde vara självklart för vem som helst att det int löser någån problem att bara släcka lamporna, för det första därför att det bara handlar om belysningen, int om typ ventilation eller uppvärmning eller teven eller frysar, som förbrukar mycket mera energi. Det är bara några ”upplysta” hipsters i västvärlden som får bra vibbar av det där. För det andra så gör det i praktiken ingen nytta som helst fast hela världen samtidigt sku släcka lamporna i en timmes tid, det har gjorts undersökningar att ett sånt där on-off switchande tvärtom ökar koldioxidutsläppen, på samma sätt som en bil drar mera bensin om man bromsar och accelererar, bromsar och accelererar, än om man kör med jämn fart. Dessutom har jippots arrangörer meddelat att de överhuvudtaget int kollar upp om det sparas nån elektricitet under den där timmen eller int. (Ekholm 2017: 326-327)

Och så vidare. Det är inte oviktigt att denna dialog av olika orsaker utmynnar i att Joonas förgriper sig på Caritas. Detta är ett av de mest påtagliga ställena i boken där en slags manligt upplyst cynism som står i en påstådd godhetens tjänst kommer till uttryck – just den upplysthet som Joonas själv kritiserar. Ett annat sätt att uttrycka det är att hans överrationaliserade tänkande hindrar honom att verkligen ta in den andra parten i diskussionen, diskussionen sker konstant på hans egna villkor.

En liknande spänning kommer till uttryck i Joonas chattar med SAD91RL. SAD91RL har ofta ett slags övertag i deras chattar i och med att hon är både betydligt yngre och mer beläst än Joonas. Samtidigt tycks det inte i sig dra ut henne ur det binära förhållandet mellan det traditionellt manliga och kvinnliga. Det blir i ett skede av deras chatt uppenbart att det är hon som får lyssna på Joonas problem medan det inte finns utrymme för henne att vädra sina egna. Hon upplever att hon blir cementerad i rollen som ”syster/mamma/sköterska” (Ekholm 2017: 260). Konfrontationen fortsätter:

d känns ba att du hela tiden ställer samma fråga till dej själv:  
”va har jag för värde”  
o du tvingar mej å delta i att försöka  
hitta svaret på den frågan.  
vaffö kan du int bara lita på  
att alla människor e värdefulla  
också du?  
liksom, du har oxå ansvar för  
att upprätthålla en världsbild  
som säger att en människa har värde i sej  
helt oberoende av hennes prestationer (Ekholm 2017: 261)

Hur kritisk än Joona är gentemot kapitalismen och patriarkatet verkar han alltså inte komma åt de blinda fläckar som blottas genom hans praktiska liv, främst hur han förhåller sig till sina vänner och medmänniskor. En central aspekt av bristen på denna praktiska moral är det konstprojekt som Joona är mitt uppe i. Projektet går ut på att han spelar in och sparar alla sina konversationer och chattar med vänner som han planerar att sammanställa till en bok – inom *Kärlek Liksoms* logik får man anta att det är resultatet man läser. Både Joonas vänner och han själv är kritiska till projektet. SAD91RL säger till exempel:

du gör mig int en tjänst  
du respekterar int vår vänskap  
du utnyttjar mitt kognitiva o affektiva arbete (Ekholm 2017: 185-186)

Vännen Timo reagerar så här:

Jag har int någån behov av att du berättar saker och ting om mitt liv, eftersom du int på riktigt vet någån om det. Och jag vill int att du längre spelar in den här situationen. Jag fick plötsligt bara en jävligt weird känsla. Att du int är här med mig. Att det här bara blir bra material för dej. Att du får någån pengar för det. Men seriöst. Pengar förstör allt. Kapitalismen gör människor till horor. Kärleken förvandlas till skit. (Ekholm 2017: 230)

Joona själv resonerar så här:

På sätt och vis är det här ju helt crazy. Alltså helt hemskt. Hemskt och fel. Men eftersom det här ska bli ett konstverk, så tänker jag att jag kan göra det här ändå. För konst och brott är identiska. Ett självsvåldigt beteende... Jag känner bara att jag måste göra det här. Liksom offra mej själv för den här saken. Eftersom jag upplever att det här verket redan nu är mycket viktigare än någån annat i mitt liv... Det här är någån så unikt att det sku vara fel att låta bli att publicera det. (Ekholm 2017: 228)

Projektet i sig tycks leda till att Joona i än högre grad är obenägen att ta in människorna han umgås med eftersom han ständigt är medveten om att han spelar in sig själv och följaktligen har fokus på att hålla monologer och säga intelligenta saker. Det verkar förstärka hans benägenhet att närma sig situationerna endast rationellt och distanserat.

Någån intressant händer i slutet av boken, i en konversation på en efterfest då Joona tvingas anta en annorlunda attityd. Miko, en karaktär som representerar en slags total nihilism, ställer sig i en ännu mer cynisk position än Joona. De diskuterar om livet är meningsfullt eller inte, och Joona säger att han "vill tro att saker och ting kan ha betydelse" (Ekholm 2017: 389).

Jag återger i det följande hur diskussionen fortsätter:

MIKO: [...] Man försöker hela tiden få oss att tro att nånting är betydelsefullt därför att det händer i en värld som är betydelsefull, för att vi ska kunna känna att vi, människor, betyder nånting. Men int betyder vi egentligen någån! Känslan av betydelse är bara ett sätt för Disney Corporation att få oss att köpa deras filmer och

skit biprodukter och leva ett skit medelklassigt idiotiskt liv som säger att man ska jobba med någån som man hatar, för att ha pengar att köpa saker som man int behöver, för att kunna imponera på folk man föraktar. Eftersom det är så mycket trevligare att inbilla sej att man int är ensam, utan en del av någån ”större”. Men vi är alla ensamma. Vi är vittu helt enkelt fucking ensamma, och ingen kommer nånsin att ”känna” dej, eller ”förstå” dej, och int kommer du nånsin att hitta någån gäng där du ”på riktigt sku höra hemma”.

JOONA: Fast jag tycker nog det känns som att jag liksom med vissa människor känner att jag får liv, och med andra förlorar liv. Den känslan är ändå sann. Och fast jag på sätt och vis är dålig på att tolka kroppens signaler, så betyder det ändå någån för mej hur jag känner mej. Liksom, just nu har jag ångest, och jag är int helt säker på varför jag är här, liksom att varför har jag int gått hem. Eller alltså jag är här för att de sista tågen ren har gått och jag har int råd att ta en taxi. Men...

MIKO: Får jag ge dej ett råd? Får jag säga någån som kommer att göra resten av ditt [sic] helt fittigt mycket lättare?

JOONA: Var så god.

MIKO: Tänk int. Försök int ens tänka. För när du tänker så fattar du bara hur vittus uppfuckat allting är. Försök int rädda världen. För du kommer ändå aldrig att kunna göra någån som sku kunna rädda nånting alls. Du kommer aldrig att förändra någån. Bara genom att fatta den biten kan du frigöra det från det här systemet, som annars kommer att härska över ditt liv och förgöra dej. Mitt liv har på riktigt blivit helt vittus mycke lättare sen jag slutade bry mej. Jag kan ta droger om jag vill eller låta bli, jag kan knulla vem som helst som kommer emot, eller kanske nu int riktigt vem som helst, men i alla fall, vem som helst som går med på det, och jag kan äta vilken skräpmat som helst eller köra fine dining eller nudlar, helt samma, och ingen diet eller läkare kan påverka det, för jag har fan på riktigt släppt den där tanken att jag sku ha någån fucking ”jag”, som jag borde skydda, för vad är jaget egentligen, det är nu bara nån vittus strategi man ska anamma för att skapa ”betydelsekänsla” i ett betydelselöst universum, för jaget är bara ett brand som du vill att de andra människorna runt dej ska köpa, för om de köper det så får du fiilisen att ditt liv sku ha nån betydelse för dem, och därigenom också för dej själv.

JOONA: Men är det där int lite som att spela Tetris där bitarna faller ner genom botten? Eller liksom, varför sku du vilja spela schack om det int sku ha någån regler? Man sku bara kunna kasta de där pjäserna i ansiktet på varann... Jag vill att saker och ting ska vara svåra och komplicerade! Jag älskar till exempel att läsa om typ nån teori som jag int fattar någån av. Det känns som att man står inför nånting som är större än man själv, eftersom man vet att det finns nästan obegränsat med information och att jag aldrig kommer att lära mej allt men jag kan åtminstone lära mej någån! Jag kan lära mej att känna saker som jag int har nån personlig erfarenhet av. Det känns betydelsefullt. Att lära sej nya saker känns för mej som att bli förälskad.

MIKO: Men du är också en sån som orkar läsa böcker. Och sen kan du alltid hävda dej men [sic] någån filosofi, och folk omkring dej beundrar dej därför att de int fattar vad du pratar om. Och bara för att andra tror att du är smart kan du intala dej själv att det du säger sku ha nån betydelse, och du kan tro att ditt liv rent objektivt sett sku ha nån som helst betydelse. All information som människan producerat är ändå bristfällig och opålitlig och i slutändan helt fittigt irrelevant. Men alltså, missförstå mej int, jag diggar din stil, du är en vettig person,, [sic] men du tar bara saker och ting helt för allvarligt, och därför tror jag också att du är deprimerad, för du funderar

vittu helt för mycket på att vad man borde göra i livet, eftersom du tror på nån skit som du har blivit itudad i gymnasiet, eller någo. (Ekholm 2017: 390-392)

Det intressanta med denna dialog är att Joonas plötsligt blir utsatt för den form av cynism och kritisk granskning som han själv boken igenom utsatt andra för. Skillnaden är att den cynism som Miko framvisar är än mer tillintetgörande än Joonas egen. Joonas tvingas att i dialogen försöka finna den grund han själv argumenterar ifrån då han kritiserar andra. Miko har helt gett upp, för honom har allt blivit en enda subjektivism och relativism. Men Joonas menar ändå att hans kritik siktar mot något gott, och i denna pressade situation tvingas han söka efter detta frö av godhet som gör att han skiljer sig från Miko.

Jag ska nu läsa ut några av de saker som är mer eller mindre påtagliga i denna dialog. Miko menar att allting inte bara till ytan är meningslöst, utan att det även i grunden är meningslöst. Joonas menar snarare att saker till ytan verkar meningslösa genom den form de får: att saker endast är till för konsumtion eller för att man själv ska nå ett högre socialt kapital. Men han menar även att saker och ting kunde vara meningsfulla givet en annan form eller annan struktur: kapitalismen gör att saker till ytan ter sig som meningslösa (möjligen skulle Miko hålla med om detta, han har bara gett upp hoppet). Givet den meningslösa utgångspunkten förespråkar Miko en solipsistens isolerade ställning: endast genom att lösgöra sig från allt som påverkar en i omvärlden kan man bli fri. Det är nu uppenbart att detta är en form av självbedrägeri. Man har i så fall förnekat sin historia: man vill dölja allt som har varit och gjort den till den man är – ens uppfostran, ens relationer, den kultur man vuxit upp i – för att istället lägga fokus på vem man är nu, oberoende av allting omkring en. Ett sådant förhållningssätt leder till motsägelser i livet, eller inom en och samma monolog som nu är fallet. Miko säger i ena stunden att bortvändhet från världen är det enda sättet att bli fri, några meningars senare påstår han dock att det inte alls finns ett jag, eller att han inte bryr sig om ett jag som ändå bara är en illusion.

Miko ger alltså rådet att inte tänka och bry sig så mycket, man kommer ändå inte att kunna förändra på något. Jaget betyder inget i sig själv, det är bara en slags strategi – antingen för att lura sig själv att universum har mening eller för att marknadsföra sig själv så man klarar sig på arbetsmarknaden eller får erkännande av andra. Här finns ändå två lite olika typer av meningslöshet som Miko inte riktigt håller isär. Den ena verkar vara scientismens meningslöshet: människan är bara en kausal process i ett kallt och oändligt universum. Den andra typen av meningslöshet verkar vara en som mer specifikt har att göra med det kapitalistiska samhället: i detta samhälle handlar ändå bara allt om att skapa profit och uppnå

ett högre socialt kapital, det finns inga genuina människor bakom denna yta och det finns inte heller något som skulle vara undandraget denna process. Man kunde alltså säga att den terräng Miko rör sig i inte bara beror på kapitalismen, utan även på upplysningen och moderniteten som större processer. Miko för alltså tillbaka båda dessa typer av meningslöshet på frånvaron av ett jag eller ett med nödvändighet förljuget jag. Jaget blir möjligheten för att alls möjliggöra mening både i naturen och samhället. Miko förnekar (när det passar honom) jaget, följaktligen finns det varken mening i det förra eller senare.

Joona för i kontrast till detta fram ett mer konstruktivt perspektiv: de strukturer och de relationer man ingår i har verkligen betydelse för den man blir, och om man vill förändra sig själv och nå någon typ av frihet räcker det inte att göra detta i isolering, man måste även förändra på förhållandena omkring sig och de strukturer man tar del av. Man måste förändra på själva livsformen, som andra människor är med i och konstituerar, för att nå en verklig förändring. Lite så tycks i alla fall Joona låta då han gör analogier mellan livet och schack och Tetris: livet är något intersubjektivt, något som får mening genom det gemensamma utrymme som människor rör sig i. Även på andra ställen i boken fördjupar Joona tillsammans med andra detta perspektiv (t. ex Ekholm 2017: 424-427). Det finns ingen skarp distinktion mellan jaget och världen, subjekten befinner sig snarare *i* världen, de formas av den, men har också utrymme att forma om den och således tillföra något nytt till den. Detta blir ett sätt att bemöta personer som Miko. För Miko tycks det finnas en klyfta mellan jaget och världen, följderna blir förvirringar gällande hur individen är formad av omgivningen eller hur individen kan forma om omgivningen. Joona har en förståelse för hur jaget befinner sig i ett blivande: det är aldrig färdigt format och har möjlighet att förändra hur det formas. Här finns dock alltid risken att strukturernas roll överbetonas för att helt tränga ut möjligheten till förändring, ett perspektiv som Joona ibland tycks falla in i då han diskuterar med Caritas. Men i dialogen med Miko argumenterar han även stundvis på ett lite annat sätt. Han argumenterar för att den positiva känsla som närvaron av vissa människor kan ge honom är ett tecken på meningsfullhet, även om han har svårt att tolka kroppens signaler för när detta faktiskt är fallet. Lite i samma linje är själva möjligheten att lära sig något nytt något som känns betydelsefullt.

Man måste säga att Joona i denna diskussion är betydligt mera sympatisk än i diskussionen med Caritas. Vad som ändå är anmärkningsvärt är att dialogen inte riktigt någonsin höjer sig till en moralisk nivå. Om man tar SAD91RLs kommentar om att Joona har problem med att skapa en värld där varje människa är värdefull *i sig* på allvar tycks det perspektivet saknas även i denna diskussion. Joonas sätt att argumentera för mening lyfter inte riktigt från att vissa människor får honom att känna sig bra, eller att vissa böcker eller konstverk

får honom att uppleva världens outtömliga komplexitet, även om han kommer så långt att betona hur viktigt det intersubjektiva elementet är för meningsskapande. Möjligen lyser en etik som liknar Deleuzes igenom här: det låter som att det är de expanderande möjligheterna att affekteras som står i centrum. Frågan om godhetens plats i det mänskliga livet, eller vad som är värt att eftersträva helt oberoende av hur det får en att känna eller vad det får en att uppleva, är något Joonas inte kommer åt. Denna tendens förstärks genom Joonas tal om sina problem att ”tolka kroppens signaler”: i den mån det här alls finns ett moraliskt perspektiv befinner det sig på gränsen till något opersonligt och affektivt, i Deleuzes anda, bortom det mänskliga och intentionella rummet. I Joonas fall kommer alltså hans poststrukturalistiska beläsenhet till ett pris. Risken med både denna krassa bild av etik och överbetonandet av strukturernas betydelse för jagets formbarhet blir att man tränger ut ett moraliskt språkbruk och förståelsen ”att alla människor e värdefulla” (Ekholm 2017: 261), att det finns en anda varigenom man närmar sig andra människor som är central. Trots att Joonas ofta kommer åt något *politiskt* viktigt i sina dialoger (eller monologer) tycks det finnas en brist på djupare *moralisk* förståelse.

Vad som blir klart är att oberoende av hur Joonas argumenterar kommer det inte att kunna stå emot den övertygade cynikern. Mer specifikt menar Miko att de relationer Joonas har eller de böcker han läser i slutändan bara innebär en illusion om mening: böckerna är alltid bristfälliga och vännerna bekräftar endast Joonas självbild utan att egentligen förstå honom på något genuint plan. Man kan fråga vad det alls kunde betyda att verkligen argumentera emot cynikern, vad det skulle betyda att verkligen visa att cynikern har fel. Att argumentera om livet har mening eller inte, och på vilket sätt i så fall, är något som är specifikt för människan. Att det alls sker, och hur det sker, säger antagligen mer än exakt vad man kommer fram till. Det är egentligen inte livets meningsfullhet som står på spel i sådana diskussioner, som om man skulle kunna finna ett bevis för att livet i sin helhet antingen vore meningsfullt eller meningslöst. Om något står på spel i en sådan diskussion är det snarare ens öppenhet till världen och andra människor, ens livsförståelse, ens uppfattning om det goda och vad som är eftersträvansvärt. Dessa är sällan saker man faktiskt kommer fram till i diskussionen, oftare visar de sig i sättet att föra diskussionen och hur man argumenterar.

### 5.3 Den moraliska terrängen i *Kärlek Liksom*

Att jag tagit upp *Kärlek Liksom* beror på att den är full av beskrivningar av problem med självförståelse samt moraliska och relationella problem som äger rum inom den kapitalistiska livsformen. Man kan genom dialogerna i boken få syn på att livsformen både möjliggör vissa



problem och ger dem sitt rörelseutrymme. Om man förstår denna form kan man nå viss klarhet i vad dessa motsägelser innebär och vad de beror på. Att de är verkliga, att de inte går att tänka bort, men att de ändå är villkorade av en viss struktur, att de är historiskt och socialt förankrade. Man kunde tala om en slags moralisk terräng, något som Meløe i det tidigare kapitlet explicit gjorde (1997: 449). Det är även här kopplingen mellan moralfilosofi och politisk filosofi blir viktig.

I det följande fokuserar jag dels på den tidigare citerade diskussionen mellan Joona och Caritas och dels den mellan Miko och Joona. Jag ska vidareutveckla vissa av de poänger om kapitalismen som gjordes med Meløe och Deleuze i förra kapitlet och visa på hur de kommer till uttryck i dessa dialoger. Det hänger ihop med poängen om att kvalitativt olika typer av produkter, platser och aktiviteter tenderar att strömlinjeformas i och med kapitalismen som livsform. Både Meløe och Deleuze är influerade av Marx i deras sätt att visa på hur det mänskliga livet formas av kapitalismen. Vad jag kommer att peka på är mer specifikt vad detta får för konsekvenser för moral och självförståelse.

1. Inom kapitalismen (och liberalismen) finns det en paradox: individen får dels en väldigt central ställning, men samtidigt blir hon helt utbytbar och mer och mer strömlinjeformad. Det har att göra med två olika tendenser som skär sig med varandra. Å ena sidan präglas moderniteten som rörelse av en alltmer utbredd individualism. Kapitalismen får först rörelsekraft då individer för första gången tvingas sälja sin arbetskraft på en marknad, eller med andra ord då de börjar se sig själva som varor och förvaltare av deras värden (Marx 2013: 145). Till individualiseringen spelar givetvis även andra krafter in. Denna process har att göra med bland annat upplösningen av rigida sociala hierarkier i och med upplysningen och industrialiseringen, men även arvet efter romantiken och tanken om att varje människa är bärare av ett unikt djup inom sig och är kallad till ett autenticitetens ideal (Taylor 1999: 39-42). Å andra sidan innebär kapitalismen att allt mänskligt arbete likställs i form av abstrakt mänskligt arbete, alltså något som går att ställa i ekvivalens. Individer blir alltså utbytbara. Denna spänning får även genklang inom liberalismen som ideologi: å ena sidan är det individens frihet som ska ställas i centrum framom allt annat, å andra sidan leder detta till ett uttraderande av alla kategoriseringar och skillnader förutom en abstrakt mänsklig (Marx 2013: 64-65; Horkheimer och Adorno 1981: 27; Strandberg 2014: 63). Samtidigt som individen ställs i centrum raderas hen alltså ut. Ett annat sätt att närma sig en liknande spänning är att i och med kapitalismen, och moderniteten överlag, övergår strukturernas funktionerande

i så hög grad individen att utrymmet för faktisk förändring upplevs som försumbar, men ändå lyfts individen fram som den plats där agens har sitt säte.

2. Med en marxistisk analys innebär kapitalismen och den medföljande fetischismen att mänskliga relationer börjar upplevas som tingliga medan relationerna mellan varor börjar upplevs som sociala. Varorna blir aktörerna vars ageranden – om de är nyttiga och följaktligen kan säljas eller inte – blir bestämmande för individernas liv. Inom denna livsform kan med andra ord producenterna endast genom ett värdeskapande arbete som möjliggör ett utbyte av varor träda in i ett samhälleligt förhållande med varandra. Konsekvensen blir att producenternas inbördesförhållanden därför inte framstår som ”direkt samhälleliga förhållanden mellan personerna i själva deras arbeten utan snarare som sakliga relationer mellan personer och sociala relationer mellan tingen” (Marx 2013: 63-64). Detta förtingligande av de mänskliga relationerna får konsekvenser för moralen. Moralerna, som relationen mellan två människor eller som en reflektion över det eftersträvansvärda, riskerar ständigt att bli cementerad och tinglig, eller att trängas ut och bli helt överflödig. Det är trots allt ofta kapitalets och varornas agens som får sista ordet. Eller så kunde man säga att i den mån de mänskliga relationerna är sociala tenderar de att vara det på samma sätt som varorna: som värden. För att kapitalismen som system ska upprätthållas krävs en expansion, ofta i form av att sfärer som tidigare befunnit sig utanför kapitalets logik införlivas i den. Saker som identitet och relationer, eller i ännu bredare bemärkelse immateriellt arbete, har i högre grad dragits med in i en profitlogik under 1900-talet (Hardt och Negri 2003: 245-249; Virno 1996: 13-15, 20-24; Lazzarato 1996: 142; Masumi 1992: 133-135).

Dessa är några av de aspekter som utgör den form, eller den moraliska terräng, varigenom vissa motsägelser, förvirringar, paradox och problem både framträder och får spelutrymme i *Kärlek Liksom*. Dessa aspekter kan härledas tillbaka till kapitalismen och den medföljande fetischismen. Det kapitalistiska produktionssystemet bidrar till att moraliska problem får en viss form, en form som visserligen går att genomskåda, men inte på ett enkelt sätt att ”tänka bort”. Om man vill förändra på formen dessa problem får, måste man förändra på ett produktionssystem. Det kapitalistiska produktionssystemet gör att vissa typer av moraliska problem och förvirringar framträder och får sitt rörelseutrymme på ett specifikt sätt. I andra typer av livsformer skulle dessa moraliska problem eller förvirringar, samt deras sätt att röra sig, helt eller delvis vara frånvarande, medan andra problem och förvirringar skulle vara närvarande. På detta sätt är moral och politik sammanvävda.

Hur spelar då dessa aspekter in i relationen mellan Joonas och Caritas? Till situationen hör att de träffas eftersom Caritas behöver hjälp med att veta hur hon ska framstå så fördelaktigt som möjligt i en intervju till en stor designtidning (Ekholm 2017: 68; 305-306). Det kommer dock senare även fram att Caritas egentligen hade en annan agenda för detta möte: hon var deprimerad och ville, genom att få beskåda Joonas patetiska liv, bli på bättre humör genom att hon då får perspektiv på sin egen situation (Ekholm 2017: 337). Caritas är en av de få vänner som inte reagerar negativt, tvärtom positivt, då hon får reda på att Joonas spelar in deras diskussioner för att använda dem i sin framtida bok (Ekholm 2017: 89-90), och hon har tidigare gett Joonas rådet att göra sig av med vänner han inte får något positivt ut av (Ekholm 2017: 83). Hon betraktar med andra ord i hög grad sina relationer som utbytesrelationer. De mer akuta moraliska problem de diskuterar handlar om de strukturer man av nödvändighet måste ta del av om man vill klara sig bra i ett kapitalistiskt samhälle, och Joonas försöker här föra fram ett mer kritiskt perspektiv än Caritas. Den anda varigenom han argumenterar tyder dock på att han inte egentligen är intresserad av Caritas moraliska utveckling, utan bara vill visa för henne hur förljuget hennes liv är. De tidigare nämnda aspekterna fungerar på sätt och vis som premisser för många av diskussionerna. Ibland är karaktärerna medvetna om dem, som när Joonas kritiserar Caritas för att bara se individnivån, inte strukturnivån. Andra gånger fångas karaktärer in i de problem och motsägelser som formen möjliggör, som när Caritas behandlar Joonas som en vara eller när Joonas helt tycks missa betydelsen av den konkreta moraliska situationen, även om dessa knappast endast beror på livsformen.

Även dialogen mellan Miko och Joonas kan ses i ljuset av de tidigare nämnda aspekterna. Mikos förvirring kring hur man alls ska förstå jaget har att göra med den första aspekten jag nämnde: jaget är paradoxalt nog både allt och inget. Joonas lyckas visa på att det finns andra alternativ, att det finns en slags intersubjektiv och processuell aspekt till jaget, och även till den mening som jaget upplever. Men än en gång, som jag varit inne på, finns det en moralisk dimension som saknas hos Joonas. I viss grad kunde man säga att denna brist på moral själv är en produkt av kapitalismen: relationen, öppenheten och ansvaret för en annan människa kan trängas ut då kapitalets agens ställs i centrum, eller då alltmer abstrakta processer blir dominerande. Joonas är sist och slutligen mest intresserad av sitt eget konstprojekt och profiterar alltså i förlängningen på dialogerna han har. Men även Joonas teoretiska förhållningssätt kan bidra till bristen på moral: i fokuset på strukturer finns risken att allting blir indraget i dem, så till den grad att subjektet och dess moral blir en fullständig produkt av dem.

Om man vill vara lite väl schematisk kunde man ställa upp karaktärernas förvirringar så här: Miko hamnar i en förvirring som kanske är specifik för kapitalismen och moderniteten,

jaget är fundamentalt, men samtidigt är det en total illusion. Joona förstår det viktiga i att belysa strukturer som formar människan och kan leda till exploatering, men i och med detta har han samtidigt tagit kapitalismens cyniska logik för given, han kan sällan ställa upp något alternativ mot den. Caritas förstår sin identitet och sina relationer i termer av varor och värden, samtidigt är dock själva förutsättningen för en identitet eller en relation att de går bortom en sådan instrumentell logik.

Det finns något personligt i varje moralisk situation, man blir utkastad i den och måste hantera den i en viss anda. Men det personliga och moraliska går i många fall inte att isolera eller separera från det politiska eller strukturella. Många moraliska problem får sin form eftersom de är försatta i en viss livsform och ett visst produktionssystem. Både Caritas och Miko är karaktärer som gör en skarp åtskillnad mellan det personliga och moraliska å ena sidan – i den mån deras objektifierande av sig själva alls tillåter ett moraliskt förhållningssätt – och det politiska å andra sidan. De ser inte hur de är påverkade av det samhälle de är försatta i, och de förstår inte heller att upprätthållandet av den samhällliga sfären är något de är med i och skapar. I den mån de förstår det är de inte villiga att göra några uppoffringar i det egna personliga livet. Men även Joona gör denna separation, för honom ligger dock snarare det politiska och strukturella i fokus. Joona förstår kapitalismens dynamik och de samhällliga problem den leder till, han förstår nödvändigheten i att förändra på de övergripande strukturerna. Men andan varigenom han diskuterar detta med andra och hans egen brist på engagemang tyder på att detta perspektiv helt tränger ut det moraliska. Möjligen är det just hans oförmåga att se hur det moraliska och politiska är sammanvävt som förhindrar ett politiskt engagemang. I den mån det finns en etik hos de teoretiker Joona är influerad av är den karg och erbjuder inget djupare moraliskt perspektiv.

I likhet med andra poststrukturalister menar Deleuze och (Guattari) att man måste förstå den sammansättning som leder till misär för att verkligen förstå dess orsaker. Det finns dock en gräns för när det inte längre är fruktbart att betrakta denna sammansättning. Det tycks vara denna gräns som Joona har nått, och det är även därför han inte kommer vidare med sitt liv. Deleuze (och Guattari) skulle mena att Joona behövde schizoanalys, han skulle med andra ord behöva ett mer praktiskt och experimentellt förhållningssätt till sin omvärld. Schizoanalysen går bortom makroperspektivet för att även innefatta det personliga, den teoretiska kunskapen Joona har är bara första steget:

Schizoanalysen är en begärsanalys som är praktisk och politisk på ett omedelbart sätt, oavsett om den analyserar en individ, en grupp eller ett samhälle. Ty före varat finns politiken. Praktiken kommer inte före utplaceringen av begreppen och deras

förhållanden, utan deltar aktivt i uppritandet av linjer och konfronterar samma faror och samma variationer som de. (Deleuze och Guattari 2015: 308)

Detta tror jag stämmer, men som jag visat i tidigare kapitel finns det i schizoanalysen, i teorin om den gränslösa potentialen i immanensplanet, även något som snedvrider ett mer djupgående moraliskt perspektiv. Då blivandet blir till ett självändamål bortom det mänskliga rummet, något som karakteriserar alla nivåer av naturen på samma sätt, snedvrider den specifikt mänskliga existentiella situationen. Det räcker med andra ord inte att bara betona behovet av praktiken. De bredare frågorna om det eftersträvansvärda i livet, godheten som ett ändamål i sig, det etiska krav man upplever i närvaron av en annan människa och andan varigenom man försöker uppnå sina mål är perspektiv som schizoanalysen inte kommer åt. Än en gång verkar relationen till SAD91RL vara det yttersta tecknet på allt detta. Som läsare reagerar man på hur kreativa och genuint givande Joonas och SAD91RLs dialoger verkar vara för dem båda. Men relationen är som nämnt även full av problem och missförstånd. Och i den mån de försöker reda ut sina problem leder det bara till mera missförstånd, karaktärerna verkar ofta tala förbi varandra. Relationen kräver något bortom blivande och att ”tolka kroppens signaler”. Det finns en öppenhet och omsorg som är frånvarande från Joonas håll. Han verkar inte kunna förstå den plats SAD91RL spelar i hans liv och ta vara på den, och han verkar inte kunna se vad SAD91RL behöver av honom.

#### 5.4 Avslutande kommentarer

Jag har i detta kapitel visat på hur kapitalismen som produktionssystem formar förståelsen av moraliska fenomen för att på det sättet synliggöra att moraliska och politiska problem ofta är sammanvävda. På samma sätt som kapitalismen i och med dess medföljande fetischism enligt Marx får oss att betrakta vissa fenomen som naturaliserade – varan och penningen som allmän ekvivalent –, finns det även vissa moraliska fenomen som blir naturaliserade. Genom att beskriva kapitalismens processer kan man komma åt den form som ligger i grunden för den, på samma sätt som man genom att beskriva moraliska fenomen eller problem ibland kan komma åt formen varigenom de framträder och rör sig. Jag fokuserade på två aspekter av den kapitalistiska livsformen. Dels hur individen samtidigt fixeras som något väldigt fundamentalt och utbytbar, och dels hur relationerna mellan varorna tenderar att upplevas som sociala medan relationerna mellan människor förtingligas. Caritas, Miko och Joona var på olika sätt insnärjda eller påverkade av dessa aspekter av kapitalismen. På samma sätt som med varu- och penningfetischismen kan dessa fenomen inte bara ”tänkas bort” eller väljas om som en teoretisk

akt. Visst kan en individ som genomsådat fetischerna individuellt bestämma sig för att leva på ett annat sätt. Men poängen är att de blir naturaliserade i och med det kapitalistiska produktionssystemet, och om man verkligen vill förändra hur dessa fenomen framträder måste man förändra på produktionssystemet. Med Cerbone i förra kapitlet kunde man säga att förändring av ens liv samtidigt innebär en förändring i själva flödet man lever i, något som går bortom det rent personliga. Vad jag försökt beskriva är en del av kapitalismens moraliska terräng.

Ett annat sätt att uttrycka det här är att kapitalismen som livsform urholkar eller avskuggar vissa av våra moraliska begrepp och följaktligen vår förmåga att närma oss varandra. Man kan dra sig till minne vad Rhees skrev om regler i vårt språk: de uppstår i dialektiken mellan spontana reaktioner och språket, vi förstår varandra *i* språket. Det här fick betydelse för samhällslivet: språket växer fram i parallell med samhällslivet, det uppstår i och med att det har en betydelse, ett tillämpningsområde, i samhället. Det krävs alltså en viss bakgrund för att våra ord ska ha sin fulla betydelse, och det är just denna som i moraliska avseenden håller på att förtunnas. Om man vill att ens ord och ens förhållningssätt till andra ska ha sin fulla tyngd krävs det även att de bottnar i ens praktiska liv. Ett första steg är att bli uppmärksam på den roll våra ord faktiskt spelar i våra liv, och vilken plats man vill att de ska ha i ens liv, vilket jag var inne på i förra kapitlet. Det är detta som utgör grogrunden till politiska konflikter och krav på förändringar. Visioner för hur samhället bör förändras är viktiga just eftersom de också har betydelse för det liv som för individerna blir möjligt. Det andra steget är alltså den praktiska förändringen av inte bara hur man själv lever, utan den livsform man är en del av. Blivandet, både det personliga och det politiska, förblir oskiljaktigt från begreppslig och moralisk utveckling.

Det räcker alltså sällan att se vare sig moraliska eller politiska problem i ett klar ljus, ibland måste de behandlas som intimt sammanvävda. Miko och Caritas är karaktärer som båda tycks ana att det finns problem med kapitalismen som system. De verkar dock välja att bortse från att deras liv utspelar sig i en sådan livsform för att fokusera på det personliga. Båda är då oförmögna att se sina förvirringar i termer av denna livsform: Miko som i ena stunden hävdar att jaget är fundamentalt och i andra att det är en illusion, Caritas som verkar se hela sin omvärld, till och med sina relationer, i termer av kapital och värden. Joonas å sin sida verkar nästan helt eliminera det personliga till förmån för det politiska och strukturella. I den mån han betonar det personliga reser det sig aldrig till en moralisk nivå. Den kritiska teorin Joonas är influerad av kan på vissa sätt påminna om den kapitalistiska terrängen i och med den cyniska logik som i hans fall blir en följd av den. I sin mest extrema form leder detta till att individen

helt och hållet kan ringaktas eftersom strukturerna ändå blir bestämmande. Joonas oförmåga att se det problematiska i å ena sidan sitt rationalistiska och distanserade förhållningssätt till Caritas och SAD91RL och å andra sidan det problematiska i relationerna till sin familj och sina vänner genom sitt konstnärliga projekt kunde sägas bero både på den kapitalistiska terrängen och den kritiska teorins terräng. Båda gör honom i viss grad förblindad för den konkreta situationen framför honom och vad den kräver av honom. Som jag försökt visa betonas även det personliga i den kritiska teorin då den är som bäst; den existentiella situationen, som en fundamentalt praktisk situation, lyfts då fram som central. Men åtminstone i Deleuzes (och Guattaris) fall leder detta ändå inte till att moraliska frågor blir relevanta, de frågor som ändå står i centrum av det mänskliga livet, kanske just för att de med sin filosofi vill avlägsna sig från det mänskliga perspektivet. Moralen går varken att separera från det personliga eller politiska. I den politiska diskussionen och förändringen förblir frågor om det personligt moraliska centrala: frågan om godhetens plats i det mänskliga livet, frågan om vad som är värt att eftersträva, frågan om den riktning man som människa vill utvecklas i, frågan om andan varigenom man närmar sig sin omvärld och frågan om hur man bemöter människorna omkring sig.

## 6. Avslutning

Med denna avhandling har jag haft två huvudsakliga syften. För det första att kasta ljus över moralens och politikens plats i det mänskliga livet – en plats som måste förstås bortom en grundsökande, normativ eller teleologisk filosofi efter Nietzsche, Marx och Engels. För det andra att klargöra denna fråga med hjälp av två av 1900-talets stora tänkare, tänkare med väldigt olika perspektiv på filosofi och som en följd av detta på etik och politik. Genom Deleuzes och Wittgensteins olika tankesätt får man syn på spänningar som är inneboende i moderniteten som process, deras filosofi erbjuder olika sätt att hantera modernitetens inre spänningar.

I det första kapitlet gav jag en överblick över likheterna och slitningarna mellan Deleuze och Wittgenstein. Det finns en hel del gemensamma utgångspunkter i deras sätt att bedriva filosofi. Några av dessa är: ett fokus på att finna en bra filosofisk fråga som kan ge överblick, ett fokus på det partikulära framom det övergripande och en filosofi som inte går att separera från praktik och etik vilket vidare ställer människans direkta relation till världen och andra människor i centrum. Följaktligen även ett problematiserande av bilden av det inre som skarpt isolerat från det yttre, ett fokus på livsform eller hur människan är situerad i världen, och en kritik av fundamentism, representation och rationalism inom filosofin. Filosofi ska varken för Wittgenstein eller Deleuze primärt rättfärdiga, representera eller förklara livet. Filosofi rör sig parallellt med livet, den funktion filosofin kan ha visar sig i hur man med hjälp av den kan nå klarhet i eller hantera konkreta situationer eller problem.

I beskrivningen av dessa likheter blev det även klart att det konstant finns något som drar filosoferna isär. Det som främst skiljer dem åt är dels den olika anda varigenom de bedriver filosofi och dels de olika anspråken med filosofi. Båda dessa kommer i sin tur att gestalta vilken etik och vilken politisk filosofi som möjliggörs. Skillnaderna kom till uttryck genom Deleuzes metafysiska ambitioner i kontrast till Wittgensteins filosofiska metoder som är ämnade att förhindra metafysiska förvirringar och att hjälpa med en återvändo till vardagslivet; en materialistisk ontologi om hur saker *är* (i blivande) i kontrast till ett sätt att komma åt olika aspekter av fenomenen; ett fokus på den externa relationen mellan materiella processer snarare än den interna relationen mellan ett begrepp och ett fenomen; och ett fokus på överskridande och skapelse i kontrast till ett fokus på att förändra relationen till språket och världen.

Efter denna inledande skiss har jag sedan mer specifikt behandlat etik och politik. I det andra kapitlet har jag redogjort för Deleuzes spinozistiska etik där affekternas immanens ställs mot transcendent moral och dess medföljande skuld och ressentiment. Det är frågan om en amoralisk etik som ska likna en etologi snarare än moral, och det som här ställs i centrum är



förmågan att följa driften och expandera sina kapaciteter att affekteras. Deleuze knyter alltså ihop etiken med sin materialistiska filosofi, man följer naturen själv genom att öppna sig för möjligheten till att affekteras och utvecklas, genom att hänge sig till det höga existenssättet snarare än det låga.

Min kritik av denna etik innehöll två huvudsakliga element. För det första är denna teori i sin generella karaktär inte koherent: relationen mellan den immanenta sfären av affekter och medvetandets sfär i all dess komplexitet är inte stabil. Deleuzes allomspännande metafysik leder alltså till problem gällande denna kvalitativa distinktion. Han vill å ena sidan grunda allt mänskligt liv i affekterna, å andra sidan vill han att medvetandelivet ska kunna redogöras för med dessa väldigt sparsamma medel – men övergången mellan dem är för smal för att detta ska lyckas. För det andra ifrågasatte jag vad som alls skulle vara vunnet även om denna teori om affekter skulle böttna i något viktigt. Skulle det med andra ord ge oss en fördjupad kunskap om eller förståelse för det mänskliga livet, eller ta fasta på det relevanta i det? Om man vill nå en sådan förståelse behöver man inte sträcka sig mot immanensplanet, man behöver snarare titta närmare på våra moraliska och politiska liv i det intentionella rummet. Endast genom att titta närmare på partikulära fenomen här kan man få en fördjupad förståelse för hur våra liv utformas och hur våra begrepp återspeglar våra liv.

Sist och slutligen har jag i samma kapitel även försökt gestalta en moralfilosofi som enligt mig är mer fruktbar med hjälp av Rush Rhees kommentarer om förståelse. Jag har i spänningen mellan Rhees kommentarer och Deleuzes etik pekat på moralens plats i livet – något som på många sätt är influerat av den moralfilosofi som kommer efter Wittgenstein överlag. Det finns något viktigt i Deleuzes kritik av den normativa etiken och dess möjliga faror, men hans alternativ – den immanenta etiken – är en lika problematisk extrem. I båda fallen har man antagit att moral handlar om regler eller principer – i det första fallet sådana som måste följas, i det senare sådana som måste överskridas. I båda fallen har man alltså missförstått moralens kvalitativa plats i det mänskliga livet. Förståelsen och det blivande den kan medföra befinner sig i det intentionella rummet. Förståelsen handlar om direkta reaktioner och deras dialektik med språket – att ha ett språk går bortom våra ord, det handlar om själva vårt sätt att leva och vara i världen, vårt sätt att vara i samförstånd eller i konflikt med andra människor. I ett relationellt blivande kan man se nya aspekter av världen eller bättre förstå sig på redan befintliga delar av livet. Det handlar om att se livet och begreppen man använder i ett klarare ljus. Det här är givetvis ingen enkel process, och ett nödvändigt villkor för denna förståelse är även att den kan kantra och urarta i till exempel moralism och skepticism. Det finns alltså hos Deleuze en viktig poäng i öppenheten, i tanken om experimenterandet och i utforskandet av vilka affekter

man kan bli kapabel till och vilka relationer man kan ingå i. Men dessa poänger slår slint eftersom de bottenar i immanensplanet, och inte i den intentionella sfären. Det mänskliga blivandet är inte ett amoraliskt och affektivt blivande, det är alltid ett *moraliskt och begreppsligt blivande*.

Här öppnade jag också upp för det problematiska i distinktionen mellan en immanent filosofi och en transcendent filosofi. Deleuze ställer sig på det immanentas sida och verkar med detta för det första vilja ta avstånd från illusorisk och mystifierad metafysik, som historien är full av, och för det andra ta avstånd från en passiv och reaktiv livsinställning. Det är dock, för det första, inte alls så klart att Deleuze med sin egen metafysik står på fast mark. Det är meningen att immanensplanet, som hänger ihop med många andra av Deleuzes koncept, med dess myller av affekter ska fungera som förutsättningen för och förklaringen av alla former av blivande – materiellt, socialt, estetiskt etc. Här finns alltså fortsättningsvis böjelsen att sträcka sig mot det mest generella som är kännetecknande för metafysik i alla former, och det förblir i slutändan oklart för mig hur man ska särskilja denna från andra. För det andra har Deleuzes filosofi inte patent på koncept som blivande, aktivitet och engagemang, distinktionen mellan det immanenta och det transcendentia tycks dock antyda detta och blir då en vinklad formalism. I Wittgensteins filosofi finns det inget behov av en sådan distinktion. Ändå blir just upplösningen av metafysiska illusioner å ena sidan och betonandet av aktiviteten och engagemanget å andra sidan, i min läsning, det som ligger i centrum.

Deleuzes metafysik ger inte bara upphov till problem inom hans etik, liknande problem uppstår även i hans politiska filosofi. Än en gång finns det något viktigt i Deleuzes insisterande på kreativitet, blivande, aktivitet och flöden, men hans metafysik ger dessa koncept en bristfällig form. I det tredje kapitlet lyfte jag fram Jakob Meløes beskrivning av hur fiskarnas livsform i norra Norge på olika sätt förändrats. Det anmärkningsvärda med denna text var att Meløe gör många poänger som ligger väldigt nära Deleuzes filosofi: bland annat hur olika typer av sfärer – terräng, djurliv, teknologi, politik, ekonomi etc. – hänger ihop som en holistisk sammansättning, där det är relationerna mellan dessa sfärer och hur de förändras som får hela sammansättningen att förändras; hur en mänsklig livsform kan vara väldigt påverkad av och beroende av djurliv och terräng; hur människans sätt att erfara sin omvärld och människans kultur befinner sig i ett blivande; och hur kapitalismen kommer in som en kraft som strömlinjeformar kontextbundna aspekter av livet för att göra dem abstrakta och ekvivalenta. Problemet med Deleuzes sätt att närma sig politik är än en gång att blivande får något alltför formalistiskt över sig, det befinner sig på samma nivå som materiella processer vilket osynliggör att det är frågan om en förändring i det intentionella rummet. Deleuze vill genom att

gestalta blivande som något affektivt och opersonligt för det första säkerställa att blivandet befinner sig på en rudimentär nivå bortom rationalistiska förklaringar, för det andra vill han skapa utrymme för möjligheten av radikala brott med det förflutna och en skapelse av något nytt. Båda dessa poänger kan bevaras på ett mer nyanserat sätt med hjälp av Wittgenstein och Meløe. Genom att föra in blivande i det intentionella rummet handlar det primärt om förändring av en livsform – med dess rudimentära vanor och praktiker – snarare än ett opersonligt och affektivt blivande, det handlar om en förändring av det flöde man lever i. Politiska positioner och hållningar inom olika livsformer baserar sig vidare ofta konstitutivt på djupa konflikter, något som visar på att dessa frågor är laddade med mening för de deltagande. Det finns alltså knappast ett rent överskridande av en gammal livsform, och i den mån det finns ett överskridande och en förändring finns det också en kontinuitet – förändringen sker mot bakgrund av vissa specifika problem. Politik handlar om en uppmärksamhet på det liv man lever och hur man vill att det ska förändras, och i förlängningen om förverkligandet av visioner som harmonierar med detta. Dessa frågor är viktiga eftersom det samhälle man lever i även kommer att bilda formen för det personliga rörelseutrymmet – det finns ingen skarp klyfta mellan det inre och det yttre. Formulerandet av visioner för vad livet kunde vara och kravet på förändring är en inbjudan åt andra att se ens perspektiv och uppnå en förståelse trots att klyftorna kan vara djupa. Det är ett sätt att fördjupa betydelsen av sina ord genom att låta dem botten i det praktiska livet. Inom själva formulerandet av visioner och arbetandet för dem krävs den kreativitet och experimentering som Deleuze efterlyser. Men det leder inte till ett totalt brott med något gammalt, själva protesten är ett uttryck för både viljan att förändra samhället och att förbli en del av det. Medan det opersonliga kommer före och ger upphov till subjektivitet och mening hos Deleuze finns det i den wittgensteinianska filosofin både ett fokus på å ena sidan de rudimentära vanorna samt praktikerna och å andra sidan på att uppmärksamma den plats olika fenomen har i våra liv, så att man alls kan förstå implikationerna av vad en förändring av dem skulle innebära. Politisk förändring handlar alltså, på samma sätt som moralisk, om en begreppslig förändring som är sammanvävd med ens praktiska liv, och där deltagarnas moraliska sätt att närma sig världen och medmänniskorna spelar en avgörande roll.

I det sista kapitlet har jag i ljuset av Johannes Ekholms roman *Kärlek Liksom* visat på hur moraliska och politiska frågor hänger ihop och de problem man kan hamna i då man separerar dem. Om man endast håller sig till en moralisk och en personlig sfär riskerar man att bli blind för hur ens liv sker mot bakgrund av en viss kultur samt ett visst produktionssystem, och hur dessa ger upphov och rörelseutrymme till ens identitet och möjlighet till utveckling. Eftersom politiska och moraliska frågor är så intimt sammanvävda kan ens moraliska hållning

inte begränsas till det personliga, den sträcker sig även till frågan om vad som är ett samhälle värt att leva i och om engagemanget för att uppnå detta ideal. Om man å andra sidan ställer det politiska och strukturella i för mycket fokus riskerar man att missa betydelsen av det personliga och kvalitativa förhållningssättet till omvärlden, att en god politisk förändring är helt beroende av de deltagandes moraliska läggning.

En av mina centrala poänger i denna avhandling är att Wittgensteins filosofi erbjuder en mer nyanserad och rik bild av det mänskliga livet än Deleuzes. Kreativitet, blivande och öppenhet är viktiga kategorier för att på djupet förstå både moral och politik. I Deleuzes filosofi spelar dessa kategorier en fundamental roll, men eftersom hans filosofi samtidigt är en metafysisk materialism kan han inte ge en nyanserad beskrivning av etik och politik, områden som inte går att förstå utan att primärt försätta dem i den intentionella sfären. Inte heller kan Deleuze på ett nyanserat sätt komma åt hur etik och politik intimt hänger ihop, vilket man genom Wittgensteins filosofi kan, även om man med detta ramverk även riskerar att hamna i det alltför personliga.

Kreativitet, blivande och öppenhet finns i människans liv, men att föra in människans förmåga till kreativt blivande på samma plan som naturens blivande, och att göra detta till en grundbult för metafysik, är att grumla denna insikt. Blivande som kategori får då något näst intill sagolikt och messianskt över sig – något som påminner om den teleologiska filosofi som Deleuze vänder sig emot. Att säga att människan har potential till kreativitet, blivande och öppenhet liknar mer en begreppslig anmärkning som man kan kasta ljus över genom att se på partikulära fall. Genom beskrivningar av blivanden kan man se dess olika platser i det mänskliga livet, man kan se att potentialen på en mångfald av sätt även finns i ens eget liv och samtid. Meløes beskrivning av fiskarnas livsform var ett exempel på detta, den tillät en att på djupet förstå de olika betydelselagren i denna livsform. Just eftersom man fick en inblick i hur fiskarnas livsform var utformad förstod man även varför det blev viktigt för dem att slå ihop sig och skapa en konflikt för att åstadkomma en förändring i livsformen. Vad som låg i centrum här, som i all moralisk och politisk förändring, var vilket typ av liv som var värt att leva och vilket typ av samhälle som var värt att leva i. Man såg ett blivande också i *Kärlek Liksom*. Det finns en viss utveckling i Joonas förhållningssätt, och ett nödvändigt villkor för denna var alla de dialoger och konflikter han var med om i boken. Att olika livsförståelser stötte sig mot varandra var möjlighetsbetingelsen för att Joonas skulle kunna rannsaka sig själv och fråga sig vilket liv han ville leva och hur han skulle ta stegen mot detta ideal. Det handlar i båda fallen om ett skifte i förhållningssättet till omvärlden i tandem med en förändring av livsformen eller

det flöde man lever i. *Både det personliga och politiska blivandet är såväl begreppsligt som moraliskt.*

Med Julian Bourg menar jag att problemet med dagens politiska klimat inte är att det finns för mycket konflikter, snarare att det inte finns tillräckligt med konflikter av rätt sort (Bourg 2017: 345-347). Det borttvinande civilsamhället som en följd av kapitalismen är delvist förklaringen till detta. Då konflikter inte äger rum på gräsrotsnivå får de inte heller någon *plats* i människors liv. Konflikten borde röra sig i parallell med dialogen och möjligheten till förståelse, trots att den även kan urarta, för att kunna ge upphov till blivande. Det här är själva insatsen för demokrati, såväl som för personlig utveckling. Konflikten, med dess risker, öppnar upp vägen för kreativitet och blivande, både vad gäller politik och moral. Moralen är ett nödvändigt villkor för en levande politik, annars riskerar man hamna i en situation där ändamålen helgar medlen. Men moralen är inte ett tillräckligt villkor för politik, utan ett levande civilsamhälle där politiska frågor verkligen kan luftas riskerar moralen att urarta i isolerade handlingar och upphöjda ideal, i moralism och distans. Moralen och politiken hänger ihop, de är ömsesidigt beroende, och i båda fallen måste medlen genomsyra förverkligandet av ändamålen.

## 7. Källförteckning

Bax, Chantal. 2011. *Subjectivity after Wittgenstein: The post-Cartesian Subject and the "Death of Man"*. London: Continuum International Publishing Group.

Bourg, Julian. 2017. *From Revolution to Ethics: May 1968 and Contemporary French Thought*. 2. upplagan. Montreal och Kingston: McGill-Queen's University Press.

Cerbone, David R. 2003. "The Limits of Conservatism: Wittgenstein on 'Our Life' and 'Our Concepts'". I *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, redigerad av Cressida J. Heyes, 43-62. Ithaca och London: Cornell University Press.

Collingwood, R. G. 1946. *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press.

Cook, John W. 1992. "Människor". I *Essäer om Wittgenstein*, redigerad av Lars Hertzberg, 132-173. Stockholm: Thales.

Crary, Alice. 2000. "Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought". I *The New Wittgenstein*, redigerad av Alice Crary och Rupert Read, 118-145. London: Routledge.

DeLanda, Manuel. 2005. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London: Bloomsbury.

Deleuze, Gilles. 2004a. "Bilden av Tänkandet". Översättning Jenny Högström och Fredrik Svensk. *Aiolos 24/Glänta 4.03-1.04*, 22-54.

-----: 1994. *Difference and Repetition*. Översättning Paul Patton. New York: Columbia University Press.

-----: 2001. *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature*. Översättning Constantin V. Boundas. New York: Columbia University Press.

-----: 1990a. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Översättning Martin Joughin. New York: Zone.

-----: 1995. *Negotiations, 1972-1990*. Översättning Martin Joughin. New York: Columbia University Press.

-----: 2003. *Nietzsche och Filosofin*. Översättning Johannes Flink. Göteborg: Daidalos.

-----: 2004b. "Om skillnaden mellan Spinozas *Etiken* och en moral". Översättning Lars-Erik Hjertström. *Aiolos 24 + Glänta 4.03-1.04*, 91-97.

-----: 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*. Översättning Robert Hurley. San Francisco: City Lights.

-----: 1990b. *The Logic of Sense*. Översättning Mark Lester. New York: Columbia University Press.

-----: 2006. *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*. Editering David Lapoujade. Översättning Ames Hodges och Mike Taormina. New York: Semiotext(e).

Deleuze, Gilles och Guattari, Felix. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Översättning Robert Hurley, Mark Seem, och Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press.

-----: 2016. *Anti-Oidipus: Kapitalism och Schizofreni*. Översättning Gunnar Holmbäck. Hägersten: Tankekraft Förlag

-----: 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Översättning Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

-----: 2015. *Tusen Platåer: Kapitalism och Schizofreni*. Översättning Gunnar Holmbäck och Sven-Olov Wallenstein. Hägersten: Tankekraft Förlag.

-----: 1994. *What Is Philosophy?* Översättning Hugh Tomlinson och Graham Burchell. New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles och Parnet, Claire. 2007. *Dialogues II*. Översättning Hugh Tomlinson och Barbara Habberjam. New York: Columbia University Press.

Diamond, Cora. 1988. "Losing Your Concepts". *Ethics* 98: 2, 255-277.

-----: 1996. "We are perpetually Moralists": Iris Murdoch, Fact and Value". I *Iris Murdoch and the Search of Human Goodness* redigerad av Maria Antonaccio och Eilliam Schweiker, 79-109. Chicago och London: University of Chicago Press.

Dosse, Francois. 2010. *Gilles Deleuze and Felix Guattari: Intersecting Lives*. Översättning Deborah Glassman. New York: Columbia University Press.

Ekholm, Johannes. 2017. *Kärlek Liksom*. Översättning Mårten Westö och Adrian Perera. Helsingfors: Förlaget M.

Gordon, Jane Anna. 2014. *Creolizing Political Theory: Reading Rousseau through Fanon*. New York: Fordham UP.

Hardt, Michael och Negri, Antonio. 2003. *Imperiet*. Göteborg: Glänta produktion.

Hertzberg, Lars. 2011. "On Very General Facts of Nature". I *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, redigerad av Oskari Kuusela och Marie McGinn, 351-372. Oxford: Oxford University Press.

Horkheimer, Max och Adorno, Theodor. 1981. *Upplysningens Dialektik: Filosofiska Fragment*. Översättning Lars Bjurman och Carl-Henning Wijkmark. Göteborg: Röda Bokförlaget AB.

Lagerspetz, Olli. 2012. "Peter Winch on Political Authority and Political Culture". *Philosophical Investigations* 35: 3-4, 277-302.

Laugier, Sandra. 2018. "This Is Us: Wittgenstein and the Social". *Philosophical Investigations* 41: 2, 204-222.

- Lazzarato, Maurizio. 1996. "Immaterial Labor". I *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, redigerad av Michael Hardt och Paolo Virno, 132-146. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Leys, Ruth. 2017. *The Ascent of Affect: Genealogy and Critique*. Chicago och London: The University of Chicago Press.
- Martin, Emliy. 2017. "Ethnography, History and Philosophy of Experimental Psychology". I *Finite but unbounded: New approaches in philosophical anthropology*, redigerad av Kevin M. Cahill, Martin Gustafsson och Thomas Schwarz Wentzer. Berlin: De Gruyter.
- Marx, Karl. 2013. *Kapitalet: Första boken*. Översättning Ivan Bohman. 6 upplagan. Lund: Arkiv.
- Marx, Karl och Engels, Friedrich. 2018. *Kommunistiska Manifestet*. Stockolm: Modernista.
- Masumi, Brian. 1992. *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Meløe, Jakob. 1997. "Remaking a Form of Life". I *Commonality and Particularity in Ethics* redigerad av Lilli Alanen, Sara Heinämaa och Thomas Wallgren, 438-474. Houndmills: Macmillan.
- Moi, Toril. 2017. *Revolution of the Ordinary: Literary studies after Wittgenstein, Austin and Cavell*. Chicago och London: The University of Chicago Press.
- Nail, Thomas. 2017. "What is an Assemblage?" *Substance* 46: 1, 21-37.
- Nietzsche, Friedrich. 2016. *Den Glada Vetenskapen*. Översättning Carl-Henning Wijkmark. Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Reynolds, Jack och Roffe, Jon. 2006. "Deleuze and Merleau-Ponty: Immanence, Univocity and Phenomenology". *Journal of the British Society of Phenomenology* 37 (3): 228-251.
- Rhees, Rush. 1992. "Kan det finnas ett privat språk?" I *Essäer om Wittgenstein*, redigerad av Lars Hertzberg, 53-71. Stockholm: Thales.
- Smith, Daniel W. 2003. "Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought". I *Between Deleuze and Derrida*, redigerad av Paul Patton och John Protevi, 46-66. London: Continuum.
- Spindler, Fredrika. 2013. *Deleuze: tänkande och blivande*. Göteborg: Glänta Produktion.
- Strandberg, Hugo. 2014. "Konkurrensens logik". *Kris och kritik* 4, 63-72.
- Tamelini, Michael. 2015. *Wittgenstein and the Study of Politics*. Toronto: University of Toronto Press.



Taylor, Charles. 1999. *Det mångkulturella Samhället och erkännandets politik*. Översättning Sven-Erik Torhell och Thomas Lindén. 2. upplagan. Göteborg: Daidalos.

Uschanov, T. P. 2002. "Ernest Gellner's criticisms of Wittgenstein and ordinary language philosophy". I *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics*, redigerad av Gavin Kitching och Nigel Pleasants, 23-46. London: Routledge.

Virno, Paolo. 1996. "The Ambivalence of Disenchantment". I *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, redigerad av Michael Hardt och Paolo Virno, 12-33. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wallenstein, Sven-Olov. 1998. "Kommentar till Nomadologin". I *Nomadologin*, Gilles Deleuze och Felix Guattari, 177-192. Stockholm: Raster Förlag.

Winch, Peter. 1995. "Mind, body & Ethics in Spinoza". *Philosophical Investigations* 18: 3, 216-234.

-----: 1990. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. 2. upplagan. London: Routledge.

Wittgenstein, Ludwig. 2012. *Filosofiska Undersökningar*. 3. tryckningen. Översättning Anders Wedberg. Stockholm: Thales.

-----: 1992. *Om Visshet*. Översättning Lars Hertzberg. Stockholm: Thales.

Zerilli, Linda M. G. 2003. "Doing Without Knowing: Feminism's Politics of the Ordinary". I *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, redigerad av Cressida J. Heyes, 129-148. Ithaca och London: Cornell University Press.