Skapande istället för påverkanspolitik – Nietzsche, Tarde & Deleuze

Föreställningen att politik är påverkan är en överföring från mekaniska föreställningar om orsak-verkan, linjär kausalitet. Det som är före påverkar det som är efter. Och det som kommer efter är orsakat av något som kom före. Men politik vänder på denna föreställning. Det som kommer efter ändrar på det som varit tidigare. Det som varit används för att skapa något nytt. Politik är avvikelse snarare än påverkanspolitik.

Etymologiskt kommer re- i revolution och reform från tillbaka, åter. Både reform och revolution har växt fram ur betydelser som omforma, återvända, återanvända. Det senare ändrar på det som varit. Det ändrar genom att återanvända det som varit. Revolution och reform bryter här med föreställningen om påverkanspolitik.

Saker som hänt tidigare kan aktiveras på nytt. Tidigare händelser kommer till liv igen. Sedan länge slutfört motstånd kan återanvändas och omvandlas till ny befrielse. Återanvändandet behöver inte ens överensstämma med de tidigare händelserna. Så politiska motståndares och fiender kan återanvända och omvandla varandras handlingar.

Enligt artonhundratalssociologen Gabriel Tarde är politik och samhällsförändring att imitera. Gilles Deleuze tar upp hur Gabriel Tardes förklarar samhällsförändring som imitationskedjor[1]. Samhällen är inte så toppstyrda som vi tror, de består snarare av långa kedjor av imitationer. Imitationskedjorna ger sig iväg i nya oväntade riktningar. Horisontellt från grupp till grupp. Nerifrån och upp i hierarkin. Eller uppifrån och ner. För att oväntat byta riktning.

Imitera skillnad

Till skillnad från statiska ordningar är politik inte ett imiterande av likhet utan snarare ett imiterande av skillnad, enligt Deleuze[2]. Politisk skillnad

återanvänds. Revolutioner och reformer återanvänds så att de skapar något nytt. Imitationskedjorna skulle borde kanske hellre kallas för uppfinnarkedjor. Uppfinningar återanvänds för att skapa nya uppfinningar.

Föreställningar om politisk påverkan förutsätter gärna att aktivism påverkar senare handlingar och händelser. Subjektet föregår objektet, aktivism föregår beslutsfattandet. Politik som imitationskedjor vänder på detta. Den som imiterar blir subjektet. Och den gör tidigare handlingar till objekt. Till något som kan imiteras och förändras.

Istället för att föreställa oss politik som politisk påverkan, som orsak verkan, blir politik snarare dansande med varandra.

Motstånd och politisk förändring producerar mening som återanvänder och omvandlar annan produktion av mening. Men politisk förändring har inte sitt ursprung i den politik som fanns tidigare, inte heller i aktioner och aktivism som föregick den politiska förändringen. Förändring går inte att härleda ur tidigare påverkan.

Nietzsche ersätter dualiteten mellan orsak och verkan med samhörigheten mellan mening och fenomen[3]. Istället för att aktioner påverkar framtida skeden i en orsak-verkan-kedja så producerar mening istället bemäktigande eller dominans, befrielse eller härskande. Alla aktioner och händelser bär med sig en mångfald av meningar vilka kan börja producera befrielse eller börja dominera.

Både Nietzsche och Deleuze avvisar linjär påverkan likväl som linjär utveckling. I exempelvis *Capitalism and Schizophrenia,* använder Deleuze och Guattari rhizom som paradigm för hur samhällen och system förändras. Rhizom – bamburötter och svamprötter – förgrenar sig åt alla möjliga håll utan att behöva ett centrum eller en ursprunglig huvudrot.

Politik utan framtida mål

Politik är avvikelse. Politisk vilja blir, för Nietzsche, inte ett framtida mål eller syfte[4]. Politik är inte målbild, måldokument eller målformulering. Den politiska viljan är snarare ett bejakande (affirmerande) av skillnader och skapande, av att skapa skillnad.

Den politiska viljan börjar producera direkt. Politisk kraft är inte politiska aktioner som representerar något framtida mål som inte existerar i det politiska medlet. Mål blir istället medlet. Målet är det vi börjar med snarare än det som ligger långt därframme.

Dualismen mellan medel och mål blir en politisk fiktion för Nietzsche. Med dagens aktivistiska språkbruk skulle man kunna säga att Nietzsche avvisar tron på indirekta aktioner. Han uppfattar snarare en värld av direkta aktioner.

Politik är att skapa skapande

För att viljan till skapande hos Nietzsche inte ska förstås naivt eller slutgiltigt som färdiga skapelser behöver man hela tiden tänka sig dubbla skapande: producera producerande, bejaka bejakandet, konstruera konstruerande. Detta dubbla skapande blir en självgående motor, ett återskapande av återskapande.

Den kraftfulla aktionen eller den stora politiska händelsen får däremot funktionen av inbromsning, av politisk återvändsgränd. Den illusoriska tron på den stora aktionen bygger på mekaniken: ju större kraft desto större effekt.

Deleuze och Guattaris tvåbandsverk *Capitalism and Schizophrenia* kan läsas som preciseringar av Nietzsches positiva bejakande och skapande. Vår värld består av producerande av producerande; åt alla håll; i alla möjliga riktningar, brytningar och vändningar. Politik menar Deleuze och Guattari är att bejaka skapandet och skapa bejakande.

Per Herngren
2008-03-03, version 0.2.2

Referens

Gabriel Tarde, *The laws of imitation*, Henry Holt and Company, New York, 1903, facsimile 2007 by Books on Demand UMI, franska original 1882-1888.

Gilles Deleuze, *Difference and repetition,* Columbia University press, 1994, original 1968.

Gilles Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, Daidalos, 2003, original 1962.

Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and*

Schizophrenia, Trans. and Foreword by Brian Massumi. Minneapolis: U. of Minneso ta Press, 1987.

Fotnot

[1] Gabriel Tarde, *The laws of imitation*, Henry Holt and Company, New York, 1903, facsimile 2007 by Books on Demand UMI, franska original 1882-1888.

[2] Gilles Deleuze, *Difference and repetition,* Columbia University press, 1994, original 1968.

[3] Gilles Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, Daidalos, 2003, original 1962, s 34.

[4] Gilles Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, Daidalos, 2003, original 1962, s 41.

Mikrorevolution utan makro – Deleuze & Tarde om revolution

Artonhundratalssociologen Gabriel Tarde ger oss verktyg för att bryta med dichotomin mikrohandlingar och makrosystem. Och med dichotomin lokalt och globalt. Detta leder till att nationalstatliga revolutioner bör ses som undantagsfall. Det är inte på det nationalstatliga planet revolutioner vanligtvis sker. Jag använder en av de älsta globala revolutionerna – hälsningsceremonier – för att analysera hur revolutioner går till.

Fredsavtal som smitta

En gång för väldigt länge sedan blev ett par vandrande genier trötta på att hela tiden bli rånade och attackerade. De diskuterade problemet och den ena föreslog att de behövde skapa fredsavtal när de mötte främlingar. De två var väldigt innovativa och hittade på något som de kallade ”hälsningsceremoni”. Denna första hälsning utfördes genom att de slog handflatorna mot varandra

och sa: ”What’s up, man?” Senare föreslog någon från deras by att man skulle ta bort ”man”, så även kvinnor kunde hälsa på varandra. En annan började säga sitt namn: ”Det blir faktiskt lite mer personligt”.

*Hälsningsceremoni*erna imiterades och spreds som en smitta över världen och blev en av de första globala företeelserna jämte *familjebildning* och den mycket populära seden att sitta framför lägerelden och ljuga ihop historier om dagens bedrifter.

Att hälsa på varandra är en tillitsceremoni, vilket fungerar som ett fredsavtal. Ifall sådana fredsavtal upprepas regelbundet skapar de förutsättningar för att mångfaldiga bekantskaper, vänskaper, kontakter, uppgörelser och även hela samhällen. Dessa kedjor av kontakter och imitationer kan vi kalla singulariteter. Singularitet är något som återskapar sig själv och skapar en rörelse. Singulariteter underordnar sig inte helheter, de bygger inte på överordnade eller generella regler eller lagar. Singulariteter är snarare ett återanvändande. Singulariteter lever sina egna liv oberoende av överordnade system. De återvänder till sig själv och är därför inte resultat av centrala hierarkier eller principer.

Hälsningar skapar nya liv – singulariteter

Att *presentera sig* och att *hälsa på varandra* är del av singulariteter av bekantande. Att bekanta sig skapar fredsavtal, ibland vänskap. De leder dessutom till att man blir presenterad för nya personer. Kontakter, samarbete och koordinering skapas. Det är det som gör att det är singulariteter och inte enskilda händelser. Singulariteter får ett eget liv.

Hälsningar förändras innovativt beroende på situationen och när nya personer presenterar sig. Samtidigt möjliggör de andra förändringar. Utan hälsningar skulle både stabila samhällen och revolutionära omvälvningar bli omöjliga.

Hälsningar är kanske det mest utspridda systemet för fred och tillit mellan främlingar. Kapitalism, nationalstater och kärnfamiljer är inte lika globala som hälsningsceremonier. Ändå tänker vi oss inte hälsningar som en gigantisk makrostruktur. Hälsningar brukar snarare ses som mikrohandlingar. Men mikrohandlingen *hälsning* är mer utspridd än de system vi kallar makro. Vi behöver alltså inte anta att omfattande samhällsbyggande och förändringar

övergår till makroförändring. Vi behöver inte heller anta att förändringar på makronivå skulle vara större eller mer omfattande än mikrohandlingar.

Revolution som mikropraktik

I platå nio av *Tusen platåer* bygger Deleuze och Guattari vidare på den bortglömde artonhundratals sociologen Gabriel Tardes sociologi: Samhällen skapas och förändras genom kedjor av imitationer och innovationer. Enligt Tarde består samhällen till stor del av imitationskedjor. Tarde ger oss alltså *kedjor* som visar på något helt annat än hierarkiska pyramider eller globala system.

Tarde, Deleuze och Guattari ställer flöden och imitationskedjor gentemot både individualistiska och kollektiva förklaringar av revolutionär förändring. De ger oss möjligheten att upptäcka revolutioner som inte genomförs av vare sig den kollektiva helheten eller av den individuella atomen (in-divide, icke-delbar från latinets individúus).

Imitationskedjor sprider revolutioner

Enligt Deleuze och Guattari blir många historiska revolutioner obegripliga ifall vi ser dem som makropolitiska förändringar. Revolutionära förändringar som när folk slutade buga för överheten, eller övergivandet av flera auktoritära praktiker runt 1968, bör begripas som mikrorevolutioner. Dessa revolutioner förstås bättre som smittor eller kedjor av innovationer och imitationer[1] än som makropolitiska förändringar. Mikrorevolutioner sprids ofta fortare över världen än nationalstatliga revolutioner. Smittor kan i så fall spridas snabbare och över större områden genom att de verkar på mikroplanet snarare än på makroplanet.

Intensiteter, flöden och imitationer sätter fart och leder till direkt förändring. Enligt Tarde kan olika imitationskedjor dessutom korsa varandra och därmed antingen stärka eller motverka varandra. Dessa korsningar kallar Gabriel Tarde för intersektioner. Han har alltså gett oss två intressanta verktyg för att bryta med helhetsföreställningar om nationer, globala system och makro: Dessa teoretiska verktyg är imitationskedjor samt intersektioner av sådana kedjor.

Per Herngren

2009-08-18, version 0.1.2

Referens

Gabriel Tarde, *On communication and social influence*, The University of Chicago Press, 1969.

Gabriel Tarde, *The laws of imitation*, Henry Holt and Company, New York, 1903, facsimile 2007 by Books on Demand UMI, franska original 1882-1888.

Gabriel Tarde, *Social Laws An outline of sociology*, 1899, reprinted by Batoche Books, Kitchener, 2000.

Gabriel Tarde, *Penal Philosophy,* Patterson Smith, New Jersey, 1968, original 1890.

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *A Thousand Plateaus Capitalism and Schizophrenia*, Continuum, 2007, first published 1980.

Gilles Deleuze, *Difference and repetition,* Columbia University press, 1994, original 1968.

Kimberlé Williams Crenshaw, “Mapping the margins, Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”, In: Martha Albertson Fineman, Rixanne Mykitiuk, Eds. *The Public Nature of Private Violence,* New York: Routledge, 1994, p. 93-118.

Fotnot

[1] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *A Thousand Plateaus Capitalism and Schizophrenia*, Continuum, 2007, first published 1980, p 238, 240-241.

Ting och djur bygger också samhällen – Gabriel Tarde & politisk materialism

Gabriel Tarde visar hur djur, växter och ting agerar socialt och politiskt. Och hur de faktiskt även bygger samhällen. Han visar också att samhällsförändring sker vertikalt genom smittor och imitationskedjor snarare än från åsikter och opinioner eller från regeringar och ledare.

På artonhundratalet forskade Gabriel Tarde, en av sociologins klassiker, om hur saker, växter och djur socialiserar och ibland bygger samhällen. Myrstackar, familjer, grupper, organisationer blir med tiden samhällen[1].

Grupper och samhällen blir dessutom levande. De blir liv och de agerar. Detta kallar Tarde social vitalism[2], eller socialt liv.

Inget samhälle byggs upp helt och hållet av en enda art. Samhällen byggs alltid av olika sorters liv, och av ting och materia. Detta blir extra tydligt på torg med duvor, springbrunnar, gatstenar, ogräs, blommor, insekter, gatulampor, caféer. Djur och ting agerar med oss, mot oss och med varandra.

Politik är smitta och imitationer

Samhällsförändring är smittor och imitationer. Olika metoder för organisation och beslut kan smitta av sig i samhällen och mellan samhällen. Dessa sociomateriella och politiska smittor stoppas inte av några gränser. De smittar mellan fiender. Och även mellan samhällen som inte tycks ha kontakt med varandra.

För Tarde hör innovationer och imitationer tätt ihop. Politik är innovation och imitation. Innovationer smittar av sig. De sätter igång imitationskedjor. Vi härmar och därmed förändras samhällen.

Samhällen bygger inte på kontrakt eller överenskommelse, enligt Gabriel Tarde. Samhällen skapas genom förslag[3]. Om jag förstår Tarde rätt får saker, handlingar och tillvägagångssätt funktionen av förslag, något vi kan imitera. Ett

ting, en flock, en plats kan kopieras. Mutationer kopieras och sprids. En genväg skapad av rådjur kan börja användas av människor.

Ett ting, en organisation, en metod, ett samarbete förstås som något i sig och samtidigt som förslag. Något som kan kopieras eller avfärdas. Politisk förändring blir därmed att starta eller haka på innovativa imitationskedjor.

Per Herngren
2012-04-30, version 0.1.2

Referens

Gabriel Tarde, *Penal Philosophy,* Patterson Smith, New Jersey, 1968, original 1890.

Gabriel Tarde, ”Sociology 1898”, *On communication and social influence*, The University of Chicago Press, 1969.

Per Herngren om politisk materialism:
Politik är att materialisera – politisk materialism, 2012.
Saker är också samarbetspartners – Latour & politisk materialism, 2012.
Ting och djur bygger också samhällen – Gabriel Tarde & politisk materialism, 2012.

Fotnoter

[1] Gabriel Tarde, *Penal Philosophy,* Patterson Smith, New Jersey, 1968, original 1890, s 112.

[2] Gabriel Tarde, ”Sociology 1898”, *On communication and social influence*, The University of Chicago Press, 1969, s 79.

[3] Gabriel Tarde, *Penal Philosophy,* Patterson Smith, New Jersey, 1968, original 1890, s 325.

Vad är motstånd?

Ord & Bild nr 2014:1-2 publicerade i sitt temanummer om mode ett kapitel ur Otto von Busch och Per Herngrens bok *Mode och motstånd* (Korpen 2016, ny ebokutgåva 2021).

Otto: Då man inom modeindustrin tar sig an frågor såsom till exempel ekologisk hållbarhet brukar idéer om ett långsammare mode dyka upp, så kallat "slow fashion". Det kan ses som ett svar på samtidens allt snabbare modecykler, där man ofta kan se nya plagg i butikerna varje vecka eller dag. Men ett långsammare mode skulle kunna innebära att man försöker stoppa modets samtida kraft, dess koppling till vår "snabba" samtid, alltså på något sätt utsätta förändringskraften för en form av artificiellt motstånd. Men hur skall vi i så fall kunna genomföra det?

Friktion

Otto: Ett sätt att förstå motstånd är att tänka motstånd som en form av "friktion", och alltså så skulle man försöka göra modet långsammare genom att öka friktionen (ifrågasätta, skapa reflektion eller ångest hos konsumenten då man köper nytt, eller understödja skapandet av affektionsvärden och minnen etc, som skall få oss att behålla plagg längre). Är friktion en fruktbar metafor då man tänker motstånd?

Per: Jag minns att i början av nittiotalet begrep flera av oss i plogbillsrörelsen civil olydnad som friktion. Under en plogbillsaktion använder vi smideshammare för att avrusta ett eller flera vapen. Vapnen blir ju obrukbara, de hindras från att användas. Friktion var därför ingen metafor utan vi tänkte olydnad som faktisk friktion. Friktion är lika med uN där u är friktionstal och N normalkraften.

Under en hård arbetsdag i Omega, som var ett kollektiv i Hammarkullen, översatte vi friktionsformeln till det politiska. Så som jag begrep det på den tiden så blev N lydnadens mäktighet, alltså den makt som lydnad skapar. Hur lydnad får en verksamhet att fortgå. Och u motsvarades av den motverkande kraft som uppstod när civil olydnad faktiskt hindrade en verksamhet.

Friktion hjälpte oss att komma bort från föreställningen att motståndet skulle

vara en egenskap hos motståndsgruppen. Friktion är ju inte en egenskap hos materialet utan den motriktade kraften som uppstår mellan ytor som är på väg åt olika håll. Ytan måste därför komma i kontakt med en annan yta för att friktion ska uppstå. Kontaktytor med vapen, våld och förtryck blev nyckeln till hur vi tänkte motstånd och politisk förändring. Motstånd, friktion, uppstår i mötet med härskandet, inne på vapenföretag och polisstationer, i domstolar och fängelser.

Samverkan och motverkan

Motstånd blir därmed inte vår egendom. Motstånd som friktion är samverkan, och motverkan, mellan motståndsgruppen och motparten. Motstånd uppstår därmed inte i en politisk grupp som är åtskild från den makt den gör motstånd mot.

Ok, låt mig nyansera mig här. Givetvis begrep vi att alla möjliga maktordningar även alltid verkar i våra plogbillsgrupper. Vi behöver ständigt avrusta våra plogbillsgrupper från kapitalism, egendom, militarism, sexism, rasism, homofobi. Motsvarande motstånd som vi utför på vapenföretag, i domstolar och i fängelser behöver vi utföra bland oss själva. Vi återskapade också klasskillnad och könsskillnad, bland annat genom var vi valde att bo och hur vi klädde oss.

’Vara mot’ som mode

Otto: Så är det ju även inom olika moden och subkulturer, att vara “rätt klädd” finns ju även bland punkare, och de flesta “alternativa” stilar är lika könskodade som annat mode. Och vissa moden betyder olika på olika platser, det som kan verka vågat på en plats är helt vardagligt på en annan, även inom samma stad eller samma typ av grupp, så moden som först tar avstånd från något kan samtidigt upprepa samma mekanismer, men på ett annat sätt.

Lyckade ni avrusta ert förhållande till mode eller tog ert motstånd uttryck i hur ni klädde er?

Per: Vårt motstånd mot etablerande moden fick oss att upptäcka hur själva motståndet riskerade att skapa reaktiva moden, en sorts antimode. De som inte bar ullkoftor bekände ibland att de kände sig utanför. Vi producerade vår egen normalitet och identitet. För att göra motstånd mot detta började några då

systematiskt klä sig fel. Det skapade lite mer utrymme, men det var inte tillräckligt.

Veganer breddade modet

När veganer och djurrättsaktivister några år senare strömmade in i ickevåldsrörelsen luckrades “alternativ modet” upp. Eftersom dessa inte bar ullkläder blev det med ens mer ok att använda syntetiska kläder. Djurrätsaktivisterna mångfaldigade modet så vårt motstånd kunde bli öppnare.

Idag hjälper queer, speciellt femme, till att bryta upp moden som markerar intellektuell medelklass. Queer bryter normalitet och identitet genom att kreativt bejaka det märkliga, det konstiga.

Det normala försöker dock ibland kapa queer och göra det till en egen identitet i en mångfald av identiteter. Mångfald blir i så fall en maktteknik som gör “andra” lika varandra och därför annorlunda oss.

Från friktion till motståndskraft

Otto: Det får mig att tänka på “anti-stilar” inom mode, där man motsätter sig ett uttryck eller en populär stil och gör tvärt om – om det är mycket färger nu skall jag ha svart, är det mycket svart så kör jag pastell – även om detta främst är på ett symboliskt plan. Men motståndsmässigt kan jag tänka att det blir ett problem här: Man har egentligen inte en egen stil, den är helt definierad av det man är “anti-” till. Man är ren negation, och kan ha svårt att ta tillbaka initiativet då det man är mot också går ur tiden. Då pyser luften ur ens motkraft för man förlorar stödet av det man var emot. Var det lite så ni tänkte?

Per: Ja, så länge vi lät motstånd fungera som motkraft fortsatte vi att reproducera det vi var emot. Genom att vi i början tänkte motstånd som friktion fastnade vi i den traditionella mekaniska synen på motstånd. Motstånd uppfattades fortfarande som en maktkamp mellan två motriktade krafter. Den starkaste vann.

Motståndskraft

Jag tror det måste varit i slutet på nittiotalet som några av oss i plogbillsrörelsen började tänka på motstånd mer som motståndskraft, ungefär

som motståndskraften hos ett klädesplagg, en kropp, en ekologi, ett system.

Motståndskraft fick oss att bejaka pulser, traditioner och institutioner. Det gjorde oss kritiska till det som senare kom att kallas för samtidsslaveri, tvånget att förhålla sig till aktuella frågor. Motståndskraft hjälper oss också från att undvika tillfälliga “events” och manifestationer.

Otto: Jag kan se att friktion skapar vissa problem, just precis att det är styrkan som avgör. Det är inte alltid det mode som syns mest som har störst verkansgrad. Viss reklam finns överallt, men ändå blir det inte riktigt populärt eller socialt gångbart.

Men om man har för mycket motståndskraft blir man väl helt immun mot välden?

Per: När vi började organisera oss utifrån motståndskraft uppstod omedelbart frestelsen att bli upptagna med oss själva, upptagna med vår egen duktighet, med vår förmåga att motstå “aktuella frågor” och andra maktordningar. Mohandas Gandhis ickevåld gav oss en del verktyg för att motverka självupptagenhet, åtminstone i teorin.

Ickevåld innebär ingripande i våld och förtryck. Ickevåld tränger alltså in där det finns våld och förtryck. Ickevåld är inte en harmonisk oas som existerar bredvid våldet. Med en banal metafor säger vi att Gandhi tog bort bindestrecket i icke-våld: avståndet mellan icke och våld försvann. Icke-våld blev ickevåld. Icke-våld skulle då betyda att själv avstå från våld, medan Gandhis ickevåld är att faktiskt gripa in i våld och förtryck.

Displace

Vi fick också hjälp av det engelska ordet displace. Displace betyder både tränga undan något och dessutom ersätta det. Motstånd kunde vi nu förstå som motståndsgruppens förmåga att tränga in i en maktordning. Och tränga undan den med en befriande ordning.

Motstånd blev därmed förmågan att ersätta härskandet med en bättre politisk lösning. Det var det samhälle vi ville leva som började ingripa, som trängde in bland våld och förtryck.

För de plogbillsgrupper där jag deltar blir det främst att vi tränger in bland vapenföretag och militärbaser för att där avrusta vapen och börja bygga befriande samhällen. Vi bjuds sedan in till rättegångar och fängelser där vi fortsätter att bygga befrielse.

Smitta och imitationskedjor

Otto: Men vad är avsikten med denna typ av motstånd? Vad gör man när man väl är inne på militärbasen, kan man stanna där och bara hålla undan härskande, eller?

Per: Motståndskraften hos en politisk förändring handlar mycket om hur den kan upprepa sig. Förändring blir upprepning av lösningar, att införa en bättre ordning och sedan upprepa detta, igen och igen. Med tiden blir förändringen möjligen självgående, den etablerar sig.

På slutet av artonhundratalet förklarade sociologen Gabriel Tarde politisk förändring som kedjor av imitationer. Förändring som upprepning kan givetvis uppfattas som motsägelse. Skulle förändring vara att imitera? Men Tarde menar att i imitationskedjor finns också det innovativa. Imitation är innovation. Upprepandet skapar något nytt. Här använder Tarde faktiskt mode för att begripa hur samhällsförändringar går till. Tarde gör modet till ett paradigm för politisk förändring.

Otto: Så för Tarde är mode alltså inte bara något som har med marknad och kapitalism att göra.

Per: Utifrån sina studier om hur olika stilar sprids som smittor förklarar Tarde även politisk förändring som smitta. Inte som metafor. Samhällsförändringar är faktisk smitta. Det är ett annat sätt att begripa hur samhällen fungerar än att en regering eller ett stort system styr. Förändring styrs bara i vissa fall uppifrån och ner. Politisk förändring behöver inte komma nerifrån heller. Den smittar av sig i alla möjliga märkliga riktningar. Tja, hoppar åt sidan, snett uppåt, snett nedåt.

Motståndskraft kan vara ett skydd mot smitta. Men om samhällen består av imitationer som smittar så byts fokus snarare till smittans motståndskraft. En smitta kan bara tränga undan andra smittor ifall den har motståndskraft.

Befrielse, civil olydnad och ickevåldets förmåga att tränga undan våld och förtryck blir aningen mer begripligt med begreppet smitta. Strejker på sågverk i Norrland under sena artonhundratalet smittade av sig till andra arbetsplatser, och även till lagstiftare och vi fick strejkrätt trettio år senare. Sit-ins som direkt bröt apartheid på vita restauranger eller vita sittplatser i USAs sydstater under femtiotalet smittade av sig från stad till stad mellan medborgarrättsgrupper, och även till den federala regeringen. Och apartheid blev olagligt tio år efter sit-ins började smitta av sig.

Intersektioner

Här finns risken att en reducerar förändring till en enda smitta. Gabriel Tarde skrev redan på artonhundratalet om intersektioner, om hur olika smittor korsar varandra och förändrar varandra.

En plogbillsgrupp kan ju inte ensam bygga om en militärbas eller ett vapenföretag. Vi kan inte med ren råstyrka tränga undan kriget mer än några kvadratmetrar eller avrusta ett eller ett par vapen åt gången. Fast egentligen är det samma för ett krigsföretag. Arbetare och maskiner tillverkar ofta ett vapen i taget. En soldat använder ett vapen i taget. Vapentillverkning, vapenhandel och vapenanvändning smittar sprids i olika epidemier. Det kommer att krävas många muteringar innan avrustning av vapen tränger bort dessa epidemier.

Otto: Imitation kan vara härmning rent biologiskt och ofrivilligt, som gäspningar, eller mer medvetet, som att vika upp byxbenen på ett sätt som är populärt. Vi härmar det vi ser upp till, det vi gillar, och härmar sällan det vi avskyr. Det finns en vilja i att härma, man vill vara som någon man ser upp till, vill sjunga lika bra, eller springa lika fort, vara lika populär. Man kan ju säga att det som ÄR modet just nu är just det som imiteras mest. Modet är ekot som studsar mellan oss, inte ljudets källa. Mode är alltså inte själva ursprunget till imitationen. Bara själva imitationsakten, reproduktionen av en viss stil, är mode. Men just reproduktionen skapar ju också det nya, den lilla förändringen just för att vi alla är olika, den lilla mixen av gammalt, nytt och något oväntat.

Men hur får ni den lilla aktionen och dess imitation att nå “högre” upp i systemet, det räcker väl knappast att bara göra ett ingrepp bland alla imitationskedjor? Kan man smitta själva systemet?

Samarbete med rätten

Per: Vid rättegångar har vi ibland upptäckt att åklagaren börjar agera för vår sak. Vid en av dessa rättegångar när en plogbillsgrupp avrustat vapen blev det en strid mellan åklagare och domare. Domaren anklagade åklagaren för att driva vår sak. Och så började domaren agera åklagare.

Ibland har även olydnaden smittat av sig på poliser eller hoppat över till vapenföretagens fackförbund som har börjat samarbeta med oss. I Skottland och England har domstolar plötsligt dömt våra avrustningar av vapen, eller förstörelse för miljontals kronor som åklagare säger, som lagliga. Jury och domare började i England från 1996 ibland döma till vår fördel. Lagen, representerade av lokala domstolar, definierade krig och vapenhandel som olagliga. Desarmerande av vapen definierades som lagligt. Andra domstolar betonade istället privat äganderätt till vapen. Därmed blev lagen i konflikt med sig själv, och med parlamentet.

Motståndets motståndskraft består till stor del av förmågan att smitta. Plogbillsrörelsen lever bara vidare när avrustandet av vapen smittar över till andra grupper och organisationer. Civil olydnad muterar och smittar organisationer som använder det på nya kreativa sätt. Med hänvisning till plogbillsrörelsen har flera organisationer gått från närmast totalitär laglydnad till att använda civil olydnad. Det som är både jobbigt och inspirerande är att vi har ingen kontroll över hur smittorna fortplantar sig. De tar hela tiden oväntade riktningar.

Övertro på ledare

Visst, toppstyrning existerar, men det är inte så vanligt som vi tror.

Tilltron till att ledare och regeringar styr det som händer och sker fungerar dock som ett effektivt vaccin mot att bli smittad av olydnad och befrielse. Det innebär att protester och laglig aktivism som vädjar till regeringen kan fungera som vaccin mot befrielse. Laglydig aktivism skyddar rådande ordningar mot alltför storar förändringar. Laglydiga protester kan därför få funktionen av antikroppar, de neutraliserar kraften i civil olydnad.

Tron på att det finns en regering däruppe som styr är en form av vidskepelse.

Men samtidigt blir denna tro på styrning de rådande ordningarnas motståndskraft. En motståndskraft mot civil olydnad.

Hur tänker du en designs motståndskraft, dess hållbarhet? Gentemot annan design eller andra värden som profit och status?

Modern

Otto: På ett abstrakt plan har mode något med tid att göra. Det är det ”moderna”, det nya eller det senaste, och det lovar något om framtiden, lockar in och förbereder oss för framtiden. Ett perspektiv på motståndskraft och hållbarhet skulle således kunna handla om hur ett plagg förhåller sig till tiden. Vissa plagg är mer ”klassiska” än andra. Ofta lyfts männens kostym, eller ”den lilla svarta” klänningen, fram som plagg som hållit hög modegrad länge under senaste decennierna. Andra plagg har hög hållbarhet just för att de inte förknippas med mode alls, som kröningsdräkter eller religiöst rituella kläder, men även dessa bär ofta spår av sin tids mode, fastän vi idag har svårt att se exakt vad. Men vi talar fortfarande om mode på ett abstrakt plan, som ett fenomen bortom individen, och bortom vår kontroll – vi kan ju inte påverka tidens gång, att förändring sker generellt.

Mode har ju också en tendens att göra alla ens plagg omoderna, eller att det nya plagget inte passar ihop med de gamla man har – en typ av färgsättning eller snitt passar inte riktigt ihop med de andra plaggen jag har i garderoben. På så sätt agerar plagg faktiskt emot varandra.

Men på ett individuellt plan skulle man kunna tala om motståndskraft, eller hållbarhet, beroende på hur man själv påverkas eller relaterar till andra. Då skulle motståndskraft vara självkännedom, en självkänsla som skapar mod att härma på nya sätt, att sätta sin egen prägel. En vilja att ifrågasätta, härma på ett eget sätt, och ha mod nog att ta konsekvenserna av det: syrliga kommentarer, blickar, etc. Problemet med mode är väl just att det per definition egentligen saknar mod, det är ju att härma det redan populära, att köpa det som redan finns i butiken och alltså redan är “välsignat”, just nu, av designers.

Den amerikanske kulturkritikern Cornel West talar ibland om en speciell typ av patriotism han kallar “Sokratisk patriotism”. Patriotism är ju mycket

omdebatterat, men West menar att grunden till självförståelse är att vi måste erkänna vårt arv, vårt förflutna, de tanketraditioner vi kommer ur, och se att våra egna tankar och förståelser kommer ur denna historia. Annars kan vi inte nå någon självkännedom utan vi tror oss stå över de mekanismer och tankestrukturer som skapat oss; lärare, förgrundsfigurer, inspirationskällor, filosofer. Den patriotism West talar om är ett erkännande av att vi har en historia, att vi har en slags tacksamhetsskuld till våra tanke-föräldrar. Men Wests poäng är att genom denna kännedom måste vi kunna ifrågasätta dessa mekanismer och strukturer på ett Sokratiskt vis, föra dem in i vår samtid på ett kritiskt sätt. Detta kallar West en "Sokratisk patriotism".

Mode, det nya, är ett sätt att undfly historien. Även om modet kan vara fullt av historiska referenser så pekar det ständigt ut det nya, återuppfinner och flyr från sig självt, och kan på så vis tyckas sakna egentlig motståndskraft. Mode strider inte, det flyr in i framtiden om och om igen.Då kan man fråga sig hur vi skapar en mode-miljö där Sokratisk reflektion är en central del och där vi bygger mer långvariga relationer och förhållningssätt?

Hybrider av hybrider

Per: Jag kan tänka mig att sokratisk reflektion över traditioner är fruktbart. Men börjar vi prata om vår tradition, vårt arv hamnar vi lätt i kulturalism och mångkulturalism, att vi är olika dem för att de är lika varandra. Vi är ju snarare som den postkoloniala kritiken Homi Bhabha hävdar: hybrider av hybrider. Vi är inte instängda i stora sfärer som kallas kulturer. Visst sker förtätningar och förtunningar. Sokrates filosofi försvann i stort sett från Europa under medeltid men fördes tillbaka av muslimska filosofer som under flera hundra år hade utvecklat den vidare i olika riktningar.

Otto: Ingen tradition är ju ren från inflytanden utifrån, det är ju dess mutationer som gör den relevant i sin tid, nytolkningarna. Men om vi inte ser att vi är hybrider, utan tvärt om tror att vi är "moderna", bortom historien, att vi verkar ha uppfunnit oss själva på nytt, då saknar vi motståndskraften att granska oss själva – som om det "nya" är helt nytt, och inte en aktiv respons till en specifik historia.

En typ av motståndskraft är att ha "karaktär", något vi oftast tänker som en slags motstånd emot samtiden – att vara lite "egen". I vardagsspråk tänker vi

att en som har “karaktär” inte viker sig för andras åsikter eller påverkan. Inom mode skulle det kunna handla om att motstå modets förändringar och bygga sin personlighet kring andra erfarenheter än de som modet förmedlar, alltså kring egenskaper som inte direkt är plagg – färdigheter, kunskaper, upplevelser – men det går ju moden även i dessa! Motståndskraft i förhållande till mode skulle också kunna vara att ha en egen utvecklad hållning till sitt klädda jag, kanske en personlig stil som sträcker ut över tiden, det är ju det som ofta kallas att ha en unik stil (men är det då mode?). Motståndskraft från detta perspektiv skulle kunna vara en design som uppmanar till kritisk och kreativ medverkan och erbjuder verktyg för självreflektion.

Civilkurage

Kanske skulle man kunna dra paralleller till just “civilkurage”, alltså inte ett militärt mod, som skulle kunna vara att offra sig för sina kamrater, utan tvärt om. Civilkurage skulle kunna vara att man vågar stå upp emot kamrattrycket, ett mod att stå ensam och utlämnad och inte följa strömmen.

Per: Är det rimligt att tänka sig personlig karaktär och personlig stil som en form av friktion mellan ytor, alltså som något utanför oss snarare än en inre egenskap? Vi använder andras personliga stilar för att själva bli personliga. Och vi är dessutom med och skapar nya personliga unika stilar som andra tar över och förändrar, som andra hackar, på olika sätt. Det unika blir unikt genom vår friktion med varandra. Vi är med och gör varandra unika.

Otto: Det vi kan kalla personlighet växer ju genom att stångas med andra. Annars blir den ju helt självreferenade och introvert, eller helt undflyende och osäker, ett “offer” för modet. Men även en personlig stil har ju kommit någonstans ifrån – även om jag syr mina egna kläder måste jag ju få tag i tyget och tråden, färdigheten och modellen av det jag skall sy, och det har ju oftast någon annan gjort före oss. Vi härmar alltid varandra, eller positionerar oss i förhållade till härmingsbeteenden. Ju friare vi är, desto mer kopierar vi andra.

Per: Det är intressant! Frihet handlar mycket om att kopiera! Kopiering är att trampa upp stigar. Dessa imitations-stigar öppnar upp olika möjligheter att röra sig. Stigar är hur vi skapar frihet genom att följa varandra. Stigar leder. Stigar leder i olika riktningar. Stigar blir ett helt annat sätt att se på ledning än den ledar-fixering som dominerar idag.

Otto: Men jag kan vara mer eller mindre medveten om var jag är och vart jag är på väg. Det kan vara svårt att hitta “sin” stig, eller göra mer eller mindre strategiska och engagerade val utifrån min situation. Och denna situation, i sin tur, kan ha en högre eller lägre motståndskraft. På så sätt skulle ett ”original” ha en högre motståndskraft än en ”modeslav”.

Immunförsvar

Men motståndskraft skulle också kunna handla om att ha ett högt immunförsvar och anti-kroppar. Det skulle kunna betyda att man inte förnekar modets påverkan, utan att tillåta modets virus passera genom en, men utan att man insjuknar i den senaste trenden.

Då vi talar om motståndskraft mot status skulle vi också kunna närma oss motståndskraft från vår diskussion om ”friktion”. Kanske skulle vi kunna säga att mode i sig kräver social friktion, möjligheten att röra sig socialt, att klä sig som någon ”annan” än sig själv, såsom man skulle vilja bli sedd. Då beror mode på vad vi ser som status – det kan vara att sjunga bra, att vara rik, att vara snygg, att vara populär (något vi ofta förknippar med att vara älskad). Så status handlar inte om pengar, utan att vara sedd av sina vänner, de man vill vara med; älskare, vänner, kolleger. Om vi alla skulle vara kloner och klädda likadant skulle knappast mode existera, inte som vi känner det iallafall. Inte heller om vi alla kände varandra innan och utan, då är vi ju redan socialt positionerade. Men då vi börjar röra oss, från varandra och mot varandra, även om så bara genom sociala lekar, drömmar, åtrå och aspirationer, börjar något hända. Det uppstår friktion mellan alla kroppar och drömmar som är i rörelse, och denna friktion tänder modets flamma.

Per: Friktion gör det alltså möjligt att relatera oss till varandra och till saker och ting. Utan friktion finns ingen möjlighet till att bli ett eget jag eller att bli tillsammans.

Otto: Friktionen uppstår just därför att vi faktiskt kopplar upp oss mot saker och ting, för att vi lägger betydelse både i kläder och drömmar, att plagg faktiskt betyder något för oss, även om det kan vara svårt att sätta fingret på. Somliga av oss säger “Jag bryr mig inte om kläder!”, samtidigt som vi i nästa mening kan säga “Det där skulle jag ALDRIG ha på mig!” – det är denna koppling som bekräftar att det faktiskt finns friktion mellan oss och våra socialt

klädda kroppar.

För att återkomma till den personliga och unika tror jag det är viktigt att poängtera hur det vi brukar kalla “karismatiskt” ju är en relation mellan människor, snarare än en egenskap man besitter (såsom ögonfärg) – det karismatiska ligger till exempel i att skratta tillsammans, en “magi” eller samstämmighet som uppstår mellan människor, och det förutsätter att vi kan lyssna, relatera till, och sätta oss in i andras situation. Att vara karismatisk är att lyssna, vara uppmärksam, att svara på andras reaktioner på ett sätt som svarar dem. Men det är inte detsamma som att vara inställsam. Social friktion är just mellan ytor, och vi framkallar olika friktion mellan varandra. Ett skratt kan lösa upp friktionen mellan två ytor så kraften förs över till en annan yta.

På så sätt är ju också det vi kallar personlig stil en slags karismatisk relation, mellan mig och mina kläder, men också mellan mig och andra, och hur andra reagerar på mina kläder, en slags dialog. Vi tänker ju annars gärna att kläder och personlighet är en slags monolog – MIN stil och MIN egensinnighet. Det unika är inte jag och mitt ego, utan min förmåga att skapa unika situationer av kommunikation och varande mellan mig och andra, av lek och allvar, ibland identifikation, ibland solidaritet, ibland åtrå, ibland omhändertagande, ibland uppriktigt avståndstagande.

Per: Och hur tänker du plaggets hållbarhet, motståndskraft? Tyg, kvalitet, skärning, kombination av olika kvalitéer. Kvalitén i relationer mellan tyger, eller mellan politiska grupper, handlar kanske mycket om hur sömmarna är sydda?

Otto: På ett plan kan vi tala om plaggets materiella hållbarhet. Tekniskt sett är plaggets materiella hållbarhet speciellt relevant inom sport- och vildmarkskläder, och det är ju ofta här de mest uppenbara innovationerna inom textil sker, med nya fibrer och tekniska material, som Gore-tex etc.

En annan materiell nivå av hållbarhet är relationen mellan plagget och dess bärare. Ofta förändras ju kroppens proportioner under livets faser, genom träning, matvanor, graviditet och åldrande. En typ av hållbarhet är att plagget kan svara gentemot denna typ av förändringar, att vi kan förändra plaggets passform. Idag är ju plaggen ofta sydda med “overlock” söm, vilket innebär att sömsmånen klipps bort i och med att sömmen görs. Då minskar den materiella

flexibiliteten markant, jag kan inte längre förändra passformen.

Idag är det ofta så att själva plaggen håller längre än deras förhållande till modet. De dör en förtida symbolisk död, innan de går under fysiskt. Om man går in i en second-hand butik idag är det ju ofta mycket kläder som bara är ett år gamla eller så. Deras öde är att de materiellt håller ganska väl, men vår affektion för dem dog snabbt. Då skeppas de bort till andra ekonomier, som till exempel utvecklingsländer, och dessa generösa gåvor hjälper på så sätt till att slå ut den lokala textil industrin där. Det finns alltså en asymmetri mellan olika hållbarheter, mellan emotionell, materiell, social, ekologisk hållbarhet.

Per: Mina jeans är med och minns genom slitage, en reva, en saknad knapp. Och genom att de bara används i vissa sammanhang, ihop med vissa kläder. Olika kombinationer innebär olika minnen.

Rynkor och ärr

Vår hud är ju också med och minns tiden, livet och olika händelser genom rynkor och ärr. Men det tycks finnas en motvilja mot att kläder och hud ska minnas. Hur tänker du på kläder och hud som minnen, och som aktivt berättande?

Otto: Mode är ju per definition det nya, och även om det nya kan ha tydliga referenser till det gamla (“80-talet är tillbaka”) så är ju ändå mode en form av systematisk och materiellt manifesterad glömska. Om vi vill följa modet skall vi kasta ut de gamla plaggen och köpa nya. Detta är ju också modets löfte: att vi skall kunna bli något nytt, vi skall kunna lämna det gamla bakom oss och se framåt, även om så med en stilreferens till historien. Även om mode och stil finns inom alla kulturer, så är ju den modeindustri vi känner här en integrerad del av det liberala samhället och drömmen om social rörlighet. Mina kläder kan tillfälligt upphäva konventioner inom sociala hierarkier, som klass, utbildning, arbete, etnicitet etc. Jag kan alliera mig med modet för att förflytta mig socialt.

Så idag skulle man kunna göra motstånd mot denna systematiska glömska. Allra enklast kanske genom att behålla, vårda och reparera plagg, och genom att manifestera minnen, eller andra mer beständiga värden, genom kläder. Men det förutsätter att dessa minnen anses värdefulla, och vem har makten över det? Är även de fattigas minnen värdefulla? Är otäcka minnen, som övergrepp,

värda att minnas, och vem skall i så fall berätta om dem, och för vem?

Minnet har ju också sin politik, se bara på alla diskussioner om kulturvård och minnesmärken, vem som har rätt till att utmärka ett minne eller som får förklara historien. Om man inom modevärlden skulle ta sig an minnets roll på ett seriöst sätt, bortom enkla referenser eller återkomster, kan mycket hända. Men kommer det då fortfarade att vara “mode”?

Otto von Busch och Per Herngren, ur Mode & Motstånd (Korpen 2016) publicerat i Ord & Bild nr 2014:1-2.